

Aksjologiczne podstawy  
rozumienia osoby ludzkiej  
w filozofii Maksa Schelera  
i Józefa Tischnera



Przemysław Bukowski

Aksjologiczne podstawy  
rozumienia osoby ludzkiej  
w filozofii Maksa Schelera  
i Józefa Tischnera





Praca doktorska  
napisana na Wydziale Filozoficznym  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II  
w Krakowie.

P r o m o t o r :  
ks. dr hab. Jarosław Jagiełło, prof. UPJPII

R e c e n z e n c i :  
prof. dr hab. Jaromir Brejdak  
dr hab. Marek Rembierz

K o r e k t a  
Natalia Potoczak

D e s i g n & D T P  
Klemens Knap

I l l u s t r a c j e  
[www.depositphotos.com](http://www.depositphotos.com)



ISBN 978-83-66084-95-7

© 2020 Przemysław Bukowski  
© 2020 Wydawnictwo «scriptum»

Wydawnictwo «scriptum»  
Tomasz Sekunda  
tel. 604 532 898  
[scriptum@wydawnictwoscriptum.pl](mailto:scriptum@wydawnictwoscriptum.pl)  
[www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)

Druk: Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2020



Józefowi Tischnerowi w 20. rocznicę śmierci



Człowiek jest istotą,  
której sposób istnienia (*Seinsart*)  
jest kwestią otwartej wciąż decyzji,  
kim chce *być* i kim chce *się stać*<sup>1</sup>.

## Wstęp

Człowiek zajmuje określone stanowisko wobec tego, co stanowi przedmiot jego świadomości. W jej obszarze ujmuje i ocenia on określone zjawiska jako mniej lub bardziej ważne dla siebie. W ten sposób człowiek nie tylko swoicie porządkuje własny świat, ale dostrzega hierarchiczną specyfikę jego komponentów. Również w sobie samym rozpoznaje on pewną wielowymiarowość. Coś jest mu bliższe, jakby bardziej własne, a z czymś innym utożsamia się w niewielkim stopniu. Wyrazem świadomości owej wielopoziomowości własnej egzystencji może być poszukiwanie przez człowieka pewnej głębi, jakiejś źródłowej prawdy jego bycia. Zarówno ów hierarchiczny wymiar świata, jak i wielowarstwowość życia podmiotu ludzkiego eksponują aksjologiczny charakter różnorodności korelacji ludzkich. Oznacza to, że człowiek żyje w pewnej aksjosferze, w której rozpoznaje swoje istnienie jako pierwotnie wartościowe. Wartości należą do sposobu ludzkiego istnienia w świecie oraz stanowią wyraz ustosunkowania do tego świata. Jednocześnie przejawiają się one w zindywidualizowanej i niepowtarzalnej aktywności człowieka oraz determinują stale trudną do definitywnego usta-

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] *tegoż, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 202.

lenia jego najgłębszą tożsamość<sup>2</sup>. Wydaje się, że z powyższych racji w próbie rozumienia tożsamości ludzkiej kwestie aksjologiczne nie powinny być pominięte. W moim przekonaniu Max Scheler i Józef Tischner należą do tych myślicieli, którzy w ramach aksjologii stworzyli nie tylko obszerne opracowania filozoficznej problematyki człowieka, ale wykazali, że aksjologia stanowi jeden z najbardziej właściwych obszarów filozoficznego namysłu nad podstawami źródłowego rozumienia osoby ludzkiej. Właśnie z tej racji ich obserwacje stały się przedmiotem moich zainteresowań.

Zauważam, że w próbie rozumienia człowieka na sposób źródłowy trzeba nie tylko sięgnąć do aksjologii, ale na nowo odkryć pojęcie osoby. Moim zdaniem dopiero w korelacji tych założeń staje się możliwe poznawcze ujęcie tego, co w pewnym sensie stanowi tajemnicę głębi ludzkiego bytu, a zatem duchowe wnętrze człowieka, niedostępne poznawczo dla nauk empirycznych i tylko w ograniczonym zakresie osiągalne przez nauki humanistyczne<sup>3</sup>. Podzielam tym samym stanowiska Schelera i Tischnera odnośnie do tego, że kwestią rozstrzygającą o źródle osobowej podmiotowości człowieka nie jest jego natura biologiczna lub jakiegokolwiek zdolności, ale „godność ducha”<sup>4</sup>, dzięki której podmiot ludzki jest „*istotą transcendującą wszelkie życie i w nim siebie samą*”<sup>5</sup>. W pracy stawiam zatem tezę, którą chcę udowodnić, a mianowicie, że wyłącznie uwzględniając specyfikę aksjologiczną oraz tożsamość osobową podmiotu ludzkiego, jesteśmy w stanie dotrzeć do podstaw rozumienia człowieka na sposób źródłowy.

Poszukiwanie pierwotnego osobowego rdzenia w człowieku odbywa się w ramach struktur świadomości ludzkiej. To w obszarze świadomości uwidaczniają się fenomeny, które nadają jej podmiotowi szczególny charakter i określają jego tożsamość. Niewątpliwie świadomość ta przybiera rozmaite formy i nie zawsze znajduje wyraz w refleksyjnym uznaniu jej zjawisk

---

<sup>2</sup> Por. W. Stróżewski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, „Kwartalnik filozoficzny” t. XXVI, z. 4 (1998), s. 21-22, 36, 40; tegoż, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 38.

<sup>3</sup> Por. S. Kowalczyk, *Max Scheler: personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny*, [w:] tegoż, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 78.

<sup>4</sup> Por. M. Scheler, *Istota i forma sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 64.

<sup>5</sup> Tegoż, *O idei człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 25.



źródłowych. Aby do nich sięgnąć, potrzeba bowiem w szczególny sposób zawiesić obowiązywalność konwencjonalnych przeświadczeń i hipotez. Taki zabieg postuluje obrona zarówno przez Maksa Schelera, jak i Józefa Tischnera określona postawa badawcza, czyli fenomenologia. W przekonaniu tych myślicieli fenomenologia stanowi szczególny horyzont badań, który w stopniu najbardziej adekwatnym umożliwia ujęcie *principium individuationis hominis*. W niniejszej dysertacji podzielałam to stanowisko. Zdając sobie sprawę zarówno z atutów, jak i mankamentów przyjętej drogi badawczej, jestem zdania, że wyłącznie uwzględniając kategorie aksjologii fenomenologicznej, można filozoficznie uzasadnić podstawy źródłowego rozumienia człowieka jako osoby. Bez wzięcia pod uwagę tych podstaw wszelkie analizy bytu ludzkiego zdają się być niewystarczające w tym sensie, że nie uwzględniają one istoty człowieka.

Jestem przekonany, że to, przy pomocy jakich instrumentów dany uczony poszukuje idei źródłowej człowieka, zależy od tego, jak przedrozumie on siebie samego<sup>6</sup>. Zarówno Max Scheler, jak i Józef Tischner są świadomi tej zależności. Stoją oni bowiem na stanowisku, że sposób uprawiania określonej nauki przez badacza zależy od ethosu uczonego, to znaczy świata wartości, w którym on żyje. W tym kontekście można zapytać, czy z uwagi na powyższe, wyniki poznawcze określonej perspektywy badawczej nie zawężają analizowanej treści, a tym samym, czy nie stanowią zabiegu nieuprawnionego<sup>7</sup>? Intuicje filozoficzne Maksa Schelera i Józefa Tischnera wskazują próby odpowiedzi na to pytanie. Z uwagi na obronę przez obu myślicieli postawę badawczą, nie formułują oni jednak twierdzeń arbitralnych, ale wskazują raczej kierunek badań analizowanych zjawisk. W tym kontekście przedstawiciel niemieckiej fenomenologii przyznaje rację Fryderykowi Nietzsche, kiedy podkreśla, że „Każdy jest sobie samemu najdalszy”<sup>8</sup>. Scheler stoi na stanowisku, że człowiek, jako jedyna znana sobie forma życia może nie tylko

<sup>6</sup> Por. A. Węgrzecki, *Rola idei człowieka w budowaniu antropologii filozoficznej*, [w:] S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Studia z filozofii niemieckiej. Tom 4. Antropologia filozoficzna*, Toruń 2004, s. 240; J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa 1973, s. 38-40.

<sup>7</sup> Por. A. Węgrzecki, *Rola idei człowieka w budowaniu antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 245.

<sup>8</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 375.

dystansować się do wyników poznawczych samowiedzy o sobie, ale również ujmować istotę obserwowanych zjawisk w sposób kreatywny. Tischner podziela te założenia. Twierdzi on bowiem, że odkrywanie źródeł podmiotowości ludzkiej ma ścisły związek zarówno z głęboko aksjologicznym, jak i osobowo-twórczym charakterem tożsamości człowieka. Píše on:

O człowieku nie można powiedzieć, że jest, albowiem człowiek jest w stadium ciągłego stawania się. Sens tego stawania się leży w tym, by człowiek z osoby, jaką jest przez swą naturę, przekształcił się w o s o b o ść, to znaczy, by doszedł do pełnego rozkwitu w swych władzach duchowych i cielesnych. Im bardziej człowiek jest osobowością, tym bardziej jest człowiekiem. Rozwój człowieka od indywiduum do osobowości dokonuje się dzięki temu, że człowiek skieruje swe życie ku najwyższej wartości, tj. do Boga, i dzięki temu, że odda drugiemu to, co mu się należy<sup>9</sup>.

W pracy dowodzę powyższych założeń nie tylko poprzez próbę rekonstrukcji poglądów Schelera i Tischnera, ale również poprzez prezentację ich wzajemnych odniesień i dopełnień. Podkreślam, że Tischner dokonuje swoich spostrzeżeń w oparciu o gruntowną lekturę dzieł reinterpretatora poglądów Edmunda Husserla. Takiej możliwości w stosunku do prac Tischnera nie miał zmarły w 1928 r. Scheler. Z tej racji odkrycia Tischnera zyskują charakter nie tylko innowacyjnych interpretacji, ale również oryginalnych uzupełnień. W niniejszej dysertacji nie chodzi mi zatem wyłącznie o przegląd określonych stanowisk, ale o ich konfrontację ze sobą, a tym samym ekspozycję źródłowo osobowego i aksjologicznego wyrazu bytu ludzkiego w obu stanowiskach. W tym upatruję nowatorskiego charakteru niniejszej dysertacji oraz zasadność stosowanej w niej metody badawczej analityczno-porównawczej. Chodzi mi zatem o próbę zebrania obserwacji poczynionych przez filozofów oraz porównanie przeprowadzonych przez nich badań. W oparciu o obraną przeze mnie metodę badawczą nie zamierzam z tej racji zająć się fenomenologicznym opisem badanych fenomenów, ale ich analizą porównawczą. Zdaję sobie jednocześnie sprawę z tego,

---

<sup>9</sup> J. Tischner, *Jak żyć? Czy warto i należy dobrze czynić?*, [w:] K. Bukowski, J. Tischner, *Aby zbudować dom na skale*, Poznań 1978, s. 222-223.

że taki opis nie odpowiada w pełni adekwatnie zasadniczemu założeniu stanowisk badawczych Schelera i Tischnera. W ich ujęciu opis fenomenologiczny kierowany jest bowiem do czytelnika traktowanego nie jako zwykłego odbiorcę odczytywanych treści, ale potencjalnego współuczestnika doświadczeń autora.

W przyjmowanych w pracy założeniach nie jestem odosobniony. Potwierdzeniem tego jest nie tylko literatura źródłowa, z której wydobywam główne tezy dysertacji, ale również bogata twórczość poświęcona dziełom obu filozofów. Do znaczących autorów w tym względzie należą Jaromir Brejda, Hanna Buczyńska-Garewicz, Piotr Orlik, Waldemar Prusik czy Adam Węgrzecki<sup>10</sup>. O ile mi wiadomo, autorzy ci nie opracowali jednak studium, które zestawiałoby ze sobą analizowane przeze mnie stanowiska Maksa Schelera i Józefa Tischnera w poszukiwaniu aksjologicznych podstaw eksplikacji osoby ludzkiej. Przeświadczenie to uwydatnia również oryginalny charakter spostrzeżeń przedstawianych w niniejszej pracy. W swoich badaniach zauważam ponadto, że pomimo tego, iż prezentowane przeze mnie poglądy obu myślicieli są rozbieżne w kwestiach szczegółowych, to jednak intuicje podstawowe obu stanowisk są podobne. Wyrażają się one w tym, że zarówno Max Scheler, jak i Józef Tischner podzielają pogląd, w świetle którego nie sposób wyeksponować aksjologiczne podstawy rozumienia osoby ludzkiej przy pominięciu takich fenomenów, jak świadomość, a w jej ramach miłość i duchowy wymiar człowieka oraz odniesienie podmiotu ludzkiego do drugiej osoby. W moim przekonaniu zasadniczym *novum*, które wnoszę w obszar filozofii człowieka, jest zaobserwowanie powiązania owych fenomenów z charakterem osobowym prezentacji człowieka w jego samoświadomości aksjologicznej, a tym samym wykazanie, że nie spo-

<sup>10</sup> Trzeba tutaj wspomnieć choćby takie opracowania, jak: J. Brejda, *O solidarnej naturze osoby w ujęciu Józefa Tischnera i Maksa Schelera*, [w:] *Spory o naturę człowieka. Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, red. J. Jagiełło, Kielce 2015, s. 69-88; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975; P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, Poznań 1995; W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, Szczecin 2011; A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 6 (73) 1971, s. 45-62.

sób właściwie rozumieć podmiot ludzki z pominięciem jego źródłowych odniesień.

Niniejsza praca składa się z trzech rozdziałów. Każdy rozdział oraz wyszczególnione segmenty tematyczne poprzedzają odpowiednie wprowadzenia.

W rozdziale pierwszym koncentruję się na przedstawieniu problematyki osoby ludzkiej w świetle teorii wartości Maksa Schelera. Rozdział został podzielony na dwie części. Pierwsza z nich ma za cel prezentację źródła osobowego charakteru podmiotowości ludzkiej w kontekście wartości. Część druga natomiast porządkuje wcześniejsze analizy, demonstrując aksjologiczną koncepcję osoby w świetle stanowiska niemieckiego myśliciela. W rozdziale tym zostaje najpierw wyeksponowana głęboko aksjologiczna specyfika antropologii filozoficznej Schelera. Myśliciel ten zauważa, że człowiek jako osoba jest nie tylko podmiotem wszelkiego doświadczenia aksjologicznego, ale stanowi przede wszystkim warunek ludzkiej aktywności emocjonalnej oraz poznawczej w horyzoncie wartości. Oznacza to, że osoba jako rzeczywistość pierwotna wobec wszelkich przejawów człowieczeństwa jest najwyższym przejawem życia ludzkiego, czyli kształtuje się na najbardziej podstawowym poziomie egzystencji ludzkiej. Osoba prezentuje się jako fundująca rozmaite akty „jedność aktów”, a w tym wyrażeniu uwidacznia swoją źródłowo aksjologiczną specyfikę. Aby ująć tę specyfikę, potrzeba rozumieć osobę przez pryzmat najbardziej pierwotnego i zarazem najwyższego aktu ludzkiego, jakim jest miłość. Dopiero dzięki niemu jest jasne, że osoba ma charakter duchowy, to znaczy ma swoje ugruntowanie w wartości tego, co święte. Według Schelera to właśnie fenomenologiczne ujęcie ducha stanowi jedyny adekwatny sposób docierania do źródła intymnej osobowości człowieka. Zagadnieniu temu poświęcona jest kolejna część podrozdziału. Całość tego segmentu pracy stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, gdzie należy poszukiwać źródeł osobowej tożsamości człowieka rozumianego jako wartość. Propozycja filozoficzna Schelera udziela odpowiedzi oscylującej wokół duchowego charakteru podmiotu ludzkiego rozumianego jako *ens amans*. W części drugiej rozdziału zostaje wyeksponowane znaczenie wartości w kształtowaniu świadomości osoby oraz w doświadczeniu przez nią drugiego podmiotu. Niemiecki myśliciel jest zdania, że człowiek żyje w obrębie pewnego horyzontu, wyznaczonego

szczególным promieniowaniem wartości. Oznacza to, że wartości konstytuują byt człowieka i nadają sens jego egzystencji. Proces ten dokonuje się w całej adekwatności w emocjonalnej sferze uczuć najwyższych, do których bezpośredni dostęp ma wyłącznie akt religijny. Scheler stoi na stanowisku, że w przeżyciu religijnym dokonuje się pierwotne i w pełni adekwatne aksjologiczne samodoświadczenie osoby. W ramach tego przeżycia możliwe staje się również właściwe doświadczenie drugiego podmiotu poprzez współdokonywanie jego aktów, co znajduje wyraz w źródłowym współmówieniu drugiej osoby.

Rozdział drugi poświęcony jest charakterystyce aksjologicznych źródeł podmiotowości osoby ludzkiej w filozofii Józefa Tischnera. Analogicznie do rozdziału pierwszego składa się on z dwóch części. W pierwszej zaprezentowane zostają podmiotowe uwarunkowania życia ludzkiego w świecie wartości, w drugiej zaś Józefa Tischnera aksjologiczna koncepcja osoby ludzkiej. Podobnie jak to przedstawiono w rozdziale pierwszym w kontekście analiz Maksa Schelera, również i w tej części pracy zwracam uwagę na fakt, iż Józef Tischner konstruuje swoje poglądy na temat istoty człowieka w oparciu o aksjologię. Oznacza to, że filozofia podmiotu ludzkiego ma w wydaniu polskiego myśliciela rys wyraźnie aksjologiczny. Autor dzieła *Myślenie według wartości* jest bowiem przekonany, że w refleksji nad człowiekiem zagadnienie wartości nie jest neutralne. Twierdzi on, że bez uwzględnienia wartości byt ludzki jest w swej istocie niezrozumiały. W tym sensie zasadne jest poszukiwanie przez filozofa źródeł tożsamości osobowej istoty człowieka w horyzoncie aksjologicznym. W tym celu moja analiza dorobku Tischnera przebiega najpierw od charakterystyki zasadniczych poziomów świadomości „Ja” człowieka oraz solidaryzacji egotycznej jako procesu, dzięki któremu podmiot ludzki ujmuje poznawczo zarówno siebie samego, jak i własny świat, aż do rozumienia bytu ludzkiego w kategoriach zarazem osobowych i aksjologicznych. Poprzez te zabiegi możliwe staje się dotarcie do aksjologicznej specyfiki „Ja” źródłowego, które stanowi podstawę pozostałych przejawów „Ja”. Tischner jest przekonany, że w obszarze źródłowego „Ja” aksjologicznego podmiot ludzki wyraża siebie najbardziej właściwie, to znaczy jako wartość. Na tym poziomie towarzyszy mu pierwotna samoświadomość bycia sobą. W kolejnej części tego rozdziału koncentruję się na badaniu osoby ludzkiej w jej aksjologicznym uposażeniu w oparciu o poglądy Józefa Tischnera. Polski filozof

charakteryzuje osobę jako „sobość” poprzez źródłowo aksjologiczne ukierunkowanie człowieka. W tym ukierunkowaniu Tischner dostrzega głęboko aksjologiczny sposób istnienia osoby w świecie wielorakich wartości. W tym kluczu filozof poszukuje również możliwości ocalenia człowieka w wartości jego istnienia. Podobnie jak rozdział kolejny, ta część rozprawy stanowi okazję do poszukiwania wpływów, jakie na myśl polskiego filozofa mają analizy poczynione przez Maksa Schelera, a tym samym stanowi ona próbę ukazania krytycznej recepcji stanowisk Schelera oraz oryginalność ujęć Tischnera.

Rozdział trzeci składa się z trzech bloków tematycznych. Celem, jaki mi przyświeca w konstruowaniu poszczególnych segmentów tej części rozprawy jest skonfrontowanie stanowisk Maksa Schelera i Józefa Tischnera w zakresie przeprowadzanych badań. W związku z tym na początku zwracam uwagę na specyfikę przyjętego przez obu myślicieli podejścia badawczego, to znaczy określonego sposobu opisu, z właściwymi mu założeniami. Zarówno Scheler, jak i Tischner są przekonani, że uzasadnienie aksjologicznego charakteru osobowej podmiotowości człowieka staje się możliwe wyłącznie w ramach fenomenologii. Tym samym dzielają oni pogląd, w świetle którego odmienne od niej podejścia badawcze nie ujmują w sposób właściwy badanych przez nich zjawisk. Aby dotrzeć do wewnętrznej prawdy osoby ludzkiej, potrzeba jej doświadczyć, to znaczy emocjonalnie przeżyć jej wartość. W związku z tym każda próba rozumienia rdzenia człowieka, która tego nie uwzględnia, okazuje się niewystarczająca. W części drugiej rozdziału dokonana została ekspozycja poglądów Józefa Tischnera, która stanowi odpowiedź na tezy postawione w rozdziale pierwszym niniejszej pracy. Nie przyświeca mi jednak w tym miejscu idea przeprowadzenia analizy porównawczej kwestii szczegółowych obu ujęć. Chodzi mi raczej o wykazanie pewnych zasadniczych zbieżności pomiędzy poglądami filozofów w przedmiocie niniejszej pracy oraz ukazanie pionierskiego charakteru recepcji stanowiska Schelera, dokonanej przez Tischnera. Z związku z tym skupiam uwagę czytelnika najpierw na analizie miłości, a następnie charakteru duchowego osoby ludzkiej w ujęciu krakowskiego filozofa. Tym, co w tym kontekście niewątpliwie łączy oba stanowiska, jest fakt, iż zarówno Scheler, jak i Tischner w opisie owych fenomenów dochodzą do przekonania, że fenomeny te można właściwie rozumieć wyłącznie w obszarze zagadnień etycznych. W założeniach obu filozofów dopiero

w horyzoncie etycznym staje się jasne, że człowiek stanowi wartość szczególną w świecie rozmaitych treści aksjologicznych. Problemem, który poddaję następnie pod rozprawę jest sprawa twórczego charakteru osoby ludzkiej. W oparciu o lekturę dzieł Józefa Tischnera dochodzę do przekonania, że poglądy tego filozofa stanowią w tym zakresie reinterpretację myśli Schelera na temat etosu. Według krakowskiego twórcy fenomen ten może być właściwie rozumiany wyłącznie w kluczu odniesień dialogicznych. Tischner poświęca ich analizie znacznie więcej miejsca niż Scheler. Zauważa on, że tylko we wzajemnym uznaniu aksjologicznego uposażenia podmiot ludzki nieustannie kształtuje własną tożsamość osobową. W przekonaniu Tischnera świadomość obecności drugiego stanowi wręcz wewnętrzną „prawdę bycia” osoby ludzkiej. Jestem przekonany, że zwłaszcza w tych тезach wyłania się pionierski charakter stanowiska myśliciela znad Wisły w odniesieniu do rozważań niemieckiego reinterpretera filozofii Edmunda Husserla.

Niniejsza praca stanowi próbę wydobywania na jaw i zebrania obserwacji poczynionych przez Maksa Schelera i Józefa Tischnera na temat aksjologicznej wyjątkowości osoby ludzkiej. Poszukuję podstaw rozumienia tego stanu rzeczy w założeniu, że wspomniani myśliciele w swojej twórczości zajmowali się nie tylko antropologią filozoficzną czy też szeroko rozumianą filozofią człowieka – co jest faktem powszechnie znanym – ale swoje badania nad podmiotem ludzkim przeprowadzali w ramach personalizmu fenomenologiczno-aksjologicznego (ew. fenomenologii personalistyczno-aksjologicznej). Tym samym wypracowali oni koncepcję osoby ludzkiej w oparciu o przywołane powyżej aksjomaty w swoistym dla siebie kształcie. Na uwagę czytelnika zasługuje zatem fakt, że zarówno Scheler, jak i Tischner poszukują tego, co osobowe w człowieku, w obszarze świadomości ludzkiej oraz w ramach specyficznie rozumianej duchowości (myślenia religijnego) i związanych z tą duchowością zjawisk, do których dostęp możliwy jest wyłącznie w ramach aksjologii filozoficznej. W obszarze moich badań udowadniam, że poglądy obu myślicieli są zasadniczo zbieżne w przedmiocie dysertacji, co potwierdza układ poszczególnych segmentów pracy. Poprzez poczynione analizy dowodzę również, że nie sposób rozumieć podstaw osobowej i aksjologicznej tożsamości człowieka w oderwaniu od zagadnień etycznych, w tym dialogicznego i twórczego charakteru podmiotu ludzkiego.

Zdaję sobie sprawę z tego, że praca nie wyczerpuje w pełni analizowanego zagadnienia. Wiąże się to chociażby z wielością kwestii, które porusza ona przy okazji analiz problemów zasadniczych. Z tejże racji niektóre problemy – które w moim przekonaniu są kluczowe – są w niej przedstawione dość szczegółowo, a inne wymagają odrębnych i wnikliwszych opracowań. Jestem równocześnie świadom, że wobec wkładu, jaki wnosi ta rozprawa w filozoficzny namysł nad człowiekiem, nie sposób przejść zupełnie obojętnie. To, że taka refleksja jest wyrazem potrzeby chwili, wynika nie tylko z ciągle aktualnej chęci człowieka do rozumienia siebie, ale również konieczności znalezienia pewnej płaszczyzny porozumień w świecie, w którym relacje międzyludzkie mogą przybrać nie tylko nieprzewidywalne, ale wręcz zupełnie niepożądane konsekwencje. Wydaje się, że Józef Tischner miał tego świadomość, pisał bowiem:

W tej sytuacji refleksja nad człowiekiem stała się koniecznością chwili. Trzeba nam dzisiaj głębiej zrozumieć człowieka i to nie tylko dlatego, że człowiek nadal jest niezgłębioną tajemnicą, ale także dlatego, by świat, na którym człowiek żyje, nie wyleciał pewnego pięknego poranku w powietrze<sup>11</sup>.

---

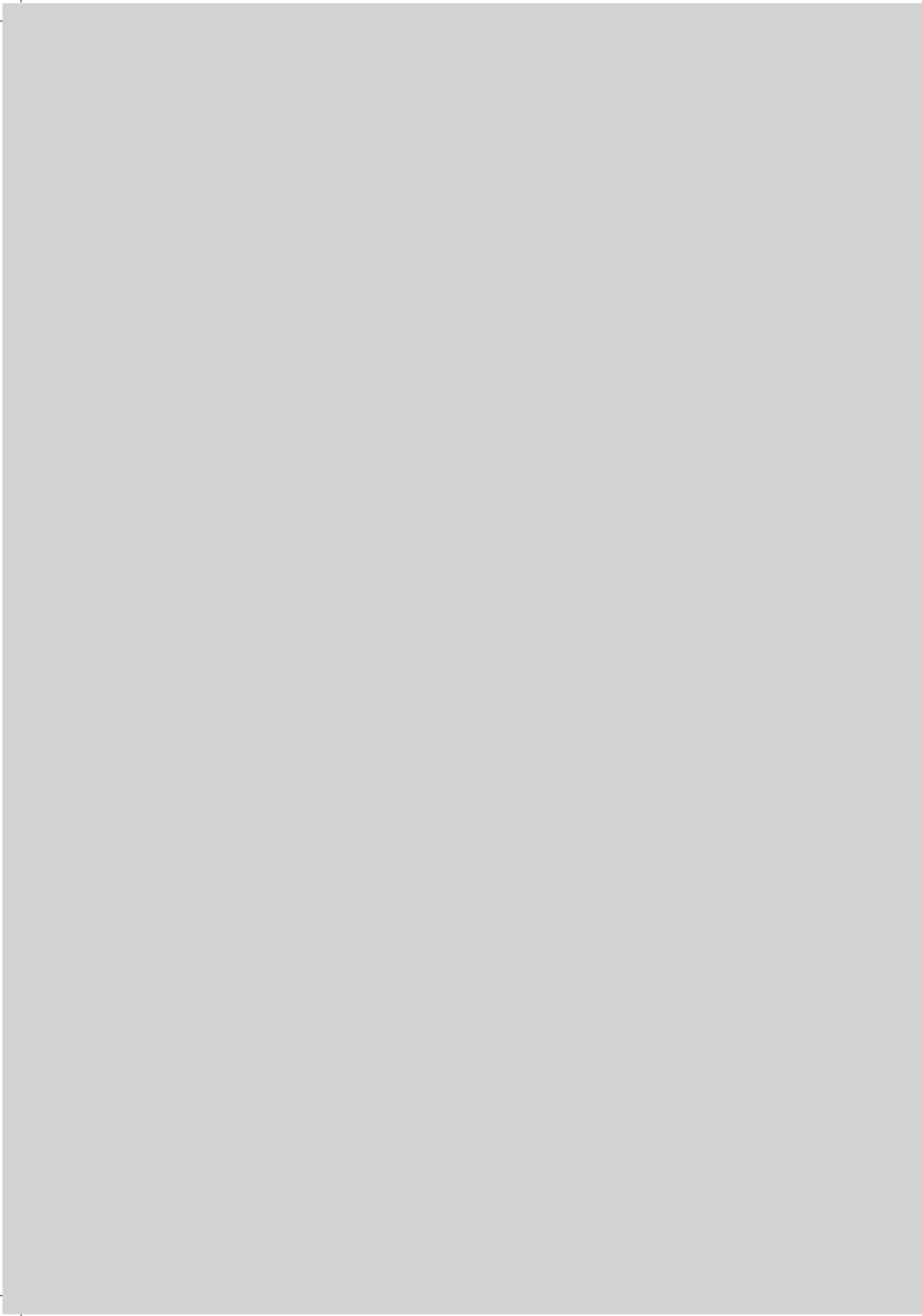
<sup>11</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s. 114.





## ROZDZIAŁ PIERWSZY

# Problematyka osoby ludzkiej w świetle teorii wartości Maksa Schelera



# Wprowadzenie

Człowiek stanowi centrum zainteresowań filozoficznych Maksa Schelera. W jednej ze swoich ostatnich opublikowanych przed śmiercią prac filozof stwierdza:

Kwestie: *Czym jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w bycie* zajmowały mnie od pierwszego przebudzenia mojej świadomości filozoficznej znacznie bardziej aniżeli wszystkie inne zagadnienia filozoficzne<sup>12</sup>.

Namysł Schelera nad egzystencją ludzką przybiera wiele rozmaitych form, zwłaszcza w obszarach etyki oraz socjologii wiedzy. W ramach tych dziedzin, z punktu widzenia różnych perspektyw, dokonuje on wglądów w to, co właściwe wyłącznie dla człowieka. Zdaniem niemieckiego myśliciela problematyczny charakter egzystencji ludzkiej stanowi właściwie pewną bazę, podstawę całej filozofii, centralny punkt problematyki filozoficznej. Scheler pisze wprost:

W pewnym rozumieniu wszystkie centralne problemy filozofii dadzą się sprowadzić do zagadnienia, czym jest człowiek [...]. Cała filozofia współczesna jest właśnie przepojona rzeczową treścią tego pytania<sup>13</sup>.

Antropologia filozoficzna w wydaniu niemieckiego filozofa nie jest z tego tytułu po prostu jedną z wielu równorzędnych dziedzin naukowej aktywności ludzkiej. Antropologia wyznacza pewien horyzont myślowy, para-

---

<sup>12</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 43.

<sup>13</sup> Tegoż, *O idei człowieka*, dz. cyt., s. 3-4; por. tegoż, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 45, 47.

dygmat, którego nie da się w istocie pominąć w namyśle o podmiocie ludzkim.

Filozof jest świadom wieloznaczności oraz niedefiniowalności szeregu pojęć, opisujących byt ludzki oraz jego aktywność<sup>14</sup>. Z perspektywy logiki analitycznej Scheler prezentuje często myślenie o charakterze kolistym. Myślenie to wyraża się w tym, że określone fenomeny warunkowane są przez zjawiska, których same stanowią kryterium. Również w literaturze poświęconej interpretacji poglądów niemieckiego filozofa nie brakuje wyrażen polisemicznych. Uprawiana przez Makska Schelera fenomenologia staje się z założenia pewnym środkiem do radzenia sobie z problematycznością opisu rozmaitych zjawisk poprzez unikanie arbitralności w charakteryzowaniu tego, co wyraża rdzeń *humanum*. Posługując się fenomenologią, niemiecki myśliciel dochodzi do przekonania, że nie sposób adekwatnie rozprawiać o człowieku, o tym, co jest dla niego istotowo właściwe, pomijając świat wartości, który podmiot ludzki doświadcza, poznaje oraz urzeczywistnia w swoim życiu. W przekonaniu filozofa wyłącznie człowiekowi dostępny jest świat od strony aksjologicznej. Podmiot ludzki stanowi zatem taki byt, w którym do głosu dochodzą wartości. Dzięki przeżyciu emocjonalnemu jest pierwotnie „uczulony” na treści aksjologiczne<sup>15</sup>. Zdaniem Schelera bez odniesienia do wartości człowiek jest zupełnie „niezrozumiały”. Wartości stanowią wyróżnik świata ludzkiego. Przy czym człowiek jest nie tylko podmiotem ich pierwotnego przeżycia, a zatem istotą źródłowo zorientowaną aksjologicznie, ale sam stanowi wartość szczególną. Tę własną wartość podmiot ludzki odkrywa na najgłębszym poziomie swojego życia osobowego. Z uwagi na to właśnie w obszarze aksjologii należy poszukiwać podstaw wiarygodnego rozumienia osoby ludzkiej. Jako osoba człowiek jest bowiem podmiotem, który w świetle wartości dostrzega sens własnego życia, aktywnie kształtuje swój byt oraz ustosunkowuje się do

---

<sup>14</sup> Z tej racji poglądy Schelera są również przedmiotem obszernej krytyki, w tym przedmiotem wątpliwości co do charakteru naukowego tez stawianych przez filozofa. Zarys tej krytyki z różnych punktów widzenia przedstawia syntetycznie Jerzy Trębicki. Por. J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, dz. cyt., s. 143-164.

<sup>15</sup> Wydaje się, że to pojęcie, użyte przez Adama Węgrzeckiego, trafnie oddaje źródłowe ukiętkowanie człowieka na aksjologiczny charakter jego świata. Por. A. Węgrzecki, *Światopogląd, nauki szczegółowe, filozofia*, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 29.

wszystkiego poza sobą. Zdaniem Maksa Schelera filozofia człowieka jako osoby współwystępuje zatem *explicite* z określoną aksjologią, bez wyczerpującego i ekskluzywnego rozstrzygnięcia tego, które z tych ujęć ma pierwotne znaczenie oraz oddziaływanie. W związku z tym podejście badawcze Schelera możemy określić jako personalizm aksjologiczny czy też aksjologię personalistyczną.

Rozdział pierwszy niniejszej pracy został podzielony na dwie części. Pierwsza z nich stawia pytanie o źródło osobowego charakteru podmiotowości ludzkiej w kontekście wartości. Część druga syntetyzuje w pewnej mierze wcześniejsze wnioski, a na ich podstawie eksponuje aksjologiczną koncepcję osoby w filozofii niemieckiego myśliciela.

## I. Aksjologiczne źródła podmiotowości osoby ludzkiej

Filozofia osoby ludzkiej w ujęciu Maksa Schelera ma charakter głęboko aksjologiczny. Nie oznacza to jednak, że byt osobowy jest wyłącznie podmiotem doświadczenia aksjologicznego, to znaczy takiego przeżycia, które w sposób źródłowy dociera do istoty wartości. Doświadczenie to odbywa się w obszarze szczególnie rozumianej emocjonalności o charakterze intencjonalnym, a zatem niedostępne jest poznaniu intelektualnemu (refleksyjnemu). W przekonaniu niemieckiego fenomenologa osoba ludzka stanowi przede wszystkim warunek konieczny wszelkiej aktywności emocjonalnej oraz poznawczej człowieka. Osoba jest fenomenem pierwotnym względem każdego podmiotu. Z istoty wykracza zatem poza wszelkie uwarunkowania psychofizyczne określonego „Ja”. Charakter osobowy bytu ludzkiego jest najwyższym przejawem życia człowieka, to znaczy kształtuje

się na najgłębszym poziomie egzystencji ludzkiej. W tym obszarze ujawniają się dwa wymiary pojęcia osoby: noetyczny oraz noematyczny. Pierwszy uwypatnia stronę aktową bytu ludzkiego, to znaczy wskazuje na osobę wyrażającą się w czynie, prezentuje ją zatem jako fundującą rozmaite akty „jedność aktów” (*Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*)<sup>16</sup>. Drugi wymiar dotyczy tożsamości aksjologicznej podmiotu osobowego, ukazując wartości jako strukturę bytu człowieka. Z uwagi na przedmiot badań niniejszej pracy, koncentruję się zwłaszcza na uwypatnieniu wymiaru noematycznego przy jednoczesnym założeniu, że jest on w istocie powiązany z wymiarem noetycznym.

W celu adekwatnego ujęcia osoby ludzkiej potrzeba – zdaniem Maksa Schelera – sięgnąć do najbardziej pierwotnego i najwyższego aktu osobowego, jakim jest miłość. Dzięki miłości osoba ludzka ujmuje wartości najwyższego rodzaju, co oznacza również, że osoba ukonstytuowana jest na najwyższej wartości religijnej tego, co święte. Treści aksjologiczne tego rodzaju posiadają w istocie charakter duchowy, który wyróżnia byt mający do nich źródłowy dostęp. Bez tego duchowego charakteru dla osoby ludzkiej w pewien sposób nie istnieją żadne rodzaje przedmiotów aksjologicznych. Według filozofa miłość odkrywa przed osobą cały porządek aksjologiczny, udostępnia jej emocjonalności wszystkie rodzaje wartości. Dzięki miłości osoba żyje w szczególnym horyzoncie aksjologicznym. Również właściwe doświadczenie osoby poprzez odrębny od niej podmiot dokonuje się wyłącznie na poziomie miłości duchowej. Zdaniem Schelera fenomenologiczne uchwytowanie ducha w akcie miłości stanowi jedyny adekwatny (pierwotny i prosty) sposób ujmowania źródła podmiotowości osobowej człowieka, jego istotowej intymności. Oznacza to, że poza opisem fenomenologicznym aktu miłości oraz ducha ludzkiego, każda próba prezentowania osoby, jej istotowych podstaw, jest z istoty niewłaściwa.

---

<sup>16</sup> Scheler objaśnia w sposób wyczerpujący korelację pomiędzy osobą a jej aktami. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921. Por. tamże, s. 397-408.

## 1. Miłość jako praakt osoby ludzkiej

Rozważaniom na temat miłości Max Scheler dedykował wiele miejsca. Obszerna jest również literatura poświęcona temu zagadnieniu w jego filozofii. Miłość stanowi dla Schelera fenomen wyjątkowy z tej racji, że jest ona źródłem wszystkich funkcji oraz aktów odnoszących się do wartości. To najbardziej pierwotny i najprostszy akt osoby, docierający do istoty przeżycia aksjologicznego. W odróżnieniu od tego aktu każde inne doświadczenie, które ujmuje wartości w ich poszczególnych aspektach, a także ich poznanie w świadomości refleksyjnej nie odbywa się na poziomie osoby. Miłość jako praakt niejako sprowadza te inne doświadczenia wartości oraz ich poznanie do przeżycia źródłowego, a tym samym osobowego. Osoba ludzka stanowi w pewien sposób źródło wszelkiej aktywności podmiotowej, to znaczy warunkuje istnienie podmiotu. Gdyby nie osoba, podmiot nie mógłby w ogóle odczuwać wartości, a następnie ich poznawać czy urzeczywistniać. Miłość czyni osobę wrażliwą na świat treści aksjologicznych, kieruje osobę ku nosicielowi pewnej jakości aksjologicznej w ten sposób, że „odkrywa” w tym nosicielu jego możliwie najwyższą wartość. Upodmiotowioną postacią aktu miłości jest według Schelera „serce” człowieka. „Serce” manifestuje pewien ład aksjologiczny – *ordo amoris*, w którym podmiot ludzki uczestniczy jako *ens amans*.

### a. Miłość jako akt aksjologiczny osoby

Według Maksa Schelera miłość stanowi fenomen wyłącznie i specyficznie osobowy. Z tej racji miłość tworzy podstawę specyfiki osobowej człowieka. Oznacza to, że w przekonaniu filozofa miłość jest najbardziej podstawowym i prostym aktem, który ze względu na swą charakterystykę wskazuje bezpośrednio na osobową specyfikę dokonującego ten akt podmiotu. Miłość w szczególny sposób manifestuje osobę. Poza osobą mówienie o miłości jest bezpodstawne. Zdaniem Schelera wyłącznie na najgłębszym poziomie egzystencji podmiot ludzki jest w stanie dokonać redukcji fenomeno-

logicznej, czyli odnieść się źródłowo do wartości. Posiada on tę zdolność właśnie dzięki temu, że akt miłości ma charakter fundujący. Niemiecki fenomenolog stoi na stanowisku, że miłość jest pierwotna względem czucia wartości, a zatem stanowi warunek wszelkich odniesień aksjologicznych. Oznacza to, że źródłowe ujęcie wartości przez człowieka jest nadbudowane na miłości, czyli dzięki niej w ogóle możliwe. Akt miłości odkrywa w podmiocie ludzkim najbardziej pierwotną zdolność osoby. Tylko osoba potrafi kochać, to znaczy aktem przeżycia zwrócić się w kierunku nosiciela pewnej wartości w ten sposób, by wydobyć z tego nosiciela jego doskonałość aksjologiczną (idealną istotę duchową), potencjalną wyższą wartość, najgłębszy rdzeń. Ustosunkowując się do osoby jako nosiciela wartości moralnej, miłość sama w sobie stanowi akt wartościowy moralnie. Fenomenem przeciwnym do miłości, a jednocześnie odrębnym i „samodzielnym” względem niej, jest w przekonaniu Schelera nienawiść.

### Ruch ku wyższej wartości

Zdaniem Makska Schelera miłość (*Liebe*) należy do aktów osobowych. Dzięki miłości osoba wyłania się jako podmiot zdolny do wzniesienia się ponad własne ograniczenia popędowe. Filozof pisze: „Jest [miłość – od autora] namiętnością ducha, [występującą] u namiętnych natur, które siłę popędową przyjmują w akty duchowe”<sup>17</sup>. Miłość stanowi zatem pierwszy fenomen duchowej intencjonalności osoby ludzkiej. Należąc do obszaru duchownego wnętrza podmiotu, jest „czuła” na wartości. Jako przeżycie czysto duchowe miłość nie jest zatem możliwa na poziomie zmysłowym, witalnym bądź nawet psychicznym życia emocjonalnego człowieka<sup>18</sup>. Po-

---

<sup>17</sup> Tegoż, *Wzory i przywódcy*, tłum. G. Sowiński, [w:] tegoż, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków 2004, s. 209.

<sup>18</sup> Na poziomie uczuć zmysłowych stwierdzenie to wydaje się w pełni klarowne i jednoznaczne. W rozumieniu Schelera nie istnieją bowiem akty zmysłowe, natomiast miłość jest z istoty aktem. Trudność pojawia się w badaniu wyższych sfer emocjonalności. Kłasyfikując formy miłości, Scheler odnosi ją bowiem do poszczególnych warstw życia uczuciowego podmiotu. Wskazuje zatem na miłość witaną, psychiczną oraz duchową. Stwierdzenie to trudno pogodzić z założeniem, że miłość jest aktem wyłącznie duchowym.



mimo ewolucji poglądów dotyczących *differentia specifica* osoby Scheler nigdy nie zrezygnuje z tego przekonania. Jego zdaniem podmiotowość osoby ugruntowana jest właśnie w doświadczeniu miłości, ma w niej swoje źródło. Miłość jest tym, co wyróżnia osobę. Jako akt w pełni duchowy miłość umożliwia osobie doświadczenie w pełni fenomenologiczne, to znaczy umożliwia dokonanie redukcji fenomenologicznej<sup>19</sup>, a tym samym dotarcie osoby do obszaru, który bez miłości pozostaje przed człowiekiem zakryty<sup>20</sup>. Tym obszarem jest „królestwo wartości” (*Wertreich*), które dzięki miłości ulega pewnemu „rozszerzeniu” (*Erweiterung*)<sup>21</sup>. Miłość stanowi zatem „tendencję” (*Tendenz*) do wychodzenia podmiotu z siebie ku aksjologicznej zawartości określonego przedmiotu.

Max Scheler opisuje tę tendencję jako ruch zmierzający od wartości niższej do wyższej, „w którym wyższa wartość jakiegoś przedmiotu lub osoby dopiero rozbłyśkuje”<sup>22</sup>. Ruch miłości sprawia, że wyższe treści aksjologiczne

---

wym. Tę niekonsekwencję w dorobku filozoficznym niemieckiego fenomenologa zauważa Hanna Buczyńska-Garewicz. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 255-256.

Próbą wyjaśnienia owej dwuznaczności może być interpretacja, której podejmuje się Waldemar Prusik. Twierdzi on, że dzięki aktowi miłości całe uniwersum aksjologiczne stanowi w istocie jedną nieodróżnicowaną jakość idealną wartości. Poprzez miłość wszystkie rodzaje wartości stają się z tej racji szczególnymi modalnościami jednej absolutnej, czystej istoty aksjologicznej, do niej się sprowadzają. Jest to przykład pewnego monizmu aksjologicznego. Por. W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, dz. cyt., s. 120, 163.

<sup>19</sup> Por. M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 100-101, 303-304. Redukcja fenomenologiczna stanowi zdaniem Schelera proces poznawczy, który ujawnia podmiot w jego czysto duchowej charakterystyce. Redukcja w szczególny sposób zawiesza („bierze w nawias”) realność właściwości aktu poznania, w tym realność właściwości jego podmiotu i przedmiotu, czyniąc ten akt intuicyjnym. W wyniku redukcji odsłania się miłość jako akt warunkujący intencjonalność podmiotu. Obszerniejsza charakterystyka redukcji fenomenologicznej w filozofii Schelera znajduje się w przypisie 598 (s. 232-233).

<sup>20</sup> Por. M. Scheler, *Ordo amoris*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] *O miłości. Antologia*, red. M. Grabowski, Toruń 1998, s. 25.

<sup>21</sup> Por. tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 268.

<sup>22</sup> Tegoż, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 237. Por. H. Leonardy, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen” Personalismus*, Den Haag 1976, s. 71.

„wytryskują” z miłowanego obiektu<sup>23</sup>. Kierując się zawsze na potencjalnie wyższą wartość, ruch ten jest w istocie nigdy nieukończonym procesem. Z tej racji bardziej niż czuciem czy uczuciem miłość jest pewnym „poruszeniem serca” (*Gemüt*). Filozof ujmuje zwięźle istotę tego ukierunkowania miłości w słowach:

„Miłość jest ruchem, w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości; albo w którym osiąga on swoją idealną istotę wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista<sup>24</sup>.”

Ruch ten ma charakter spontaniczny. Przy czym w intencji tego ruchu nie jest istotne, czy wartość, która cechuje nosiciela, będącego jego przedmiotem, istnieje w sposób realny. Miłość skierowana na możliwość bycia aksjologiczną doskonałością określonego podmiotu bądź jakiegoś obiektu wyłącznie o tyle, o ile jest on „wyposażony” w uczucia ludzkie (one zostały w niego „wczute”) lub osądzany za pomocą kategorii z życia człowieka<sup>25</sup>, zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku umożliwia oraz warunkuje zrealizowanie w nich wartości wyższej lub zachowanie tej wartości przy jednoczesnym usunięciu treści aksjologicznej niższej. Ukierunkowanie na wartość wyższą nie polega jednak na jakimś dążeniu, to znaczący działaniu wolitywnym podmiotu w celu ulepszania określonego nosiciela wartości. To ukierunkowanie nie jest również skierowaniem podmiotu ludzkiego ku pewnej nowej, innej jakości aksjologicznej. W przekonaniu Schelera miłość w ogóle nie kieruje się na wartości, tylko na ich nosicieli<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 268.

<sup>24</sup> Tegoż, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 250.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 241.

<sup>26</sup> Zdaniem Schelera określona wartość dana jest podmiotowi w źródłowym przeżyciu wyłącznie o tyle, o ile przysługuje pewnej „rzeczy” (*Ding*). Na określenie sposobu przejawiania się wartości filozof wprowadza pojęcie nosiciela (*Träger*). W jego przekonaniu nosiciel wartości (*Wertträger*) jest ufundowany źródłowo w przedmiocie aksjologicznym. Wyłącznie na podstawie nosiciela wnioskujemy o określonej treści aksjologicznej, czyli poznajemy ją refleksyjnie. Filozof stoi na stanowisku, że wartości urzeczywistniają

Miłość cechuje również aktywność i twórczość aksjologiczna (jest ona *wertschöpferisch*), jednak nie w tym sensie, że miłość wytwarza nowe wartości, ich wyższość bądź cały porządek aksjologiczny. Miłość nie polega na wyszukiwaniu czy też tworzeniu wartości w określonym obiekcie. Miłość stanowi raczej odkrycie wyższego stanu wartości tego przedmiotu. Dzięki miłości ta wartość wyższa wyłania się w przedmiocie, to znaczy zostaje odsłonięta jako możliwa do przeżycia w preferencji aksjologicznej<sup>27</sup>. Poprzez miłość zostaje zatem wydobyta wartość najwyższa, na jaką pozwala

się, to znaczy uwidaczniają w określonych nosicielach. One same w istocie nie są nosicielami. W odróżnieniu od treści aksjologicznych ulegają choćby zmianom. Nosicielem wartości może być zarówno określony podmiot, jego funkcja bądź akt, jak i pewien przedmiot. Zdaniem Schelera w związku ze zróżnicowaniem świata wartości (ich rodzajów) istnieje także różnorodność nosicieli wartości, w tym wyodrębnienie ich charakteru pozytywnego lub negatywnego. Przykład nosiciela wyłącznie wartości pozytywnej stanowi miłość. Nienawiść jest zaś nosicielem tylko wartości negatywnej.

Charakter nosiciela ma ścisły, aprioryczny związek z hierarchicznym uszeregowaniem treści aksjologicznych. Z uwagi na to wyróżniamy nosicieli wartości rzeczy, osób, aktu, funkcji, reakcji itp. Do nosicieli wartości osobowych, czyli takich, które dotyczą osób oraz „wszystkiego innego tylko ze względu na osoby”, należą wartość samej osoby oraz wartość jej funkcji, aktów, stanów uczuciowych, odpowiedzi emocjonalnych. Z uwagi na to, że poprzez nosicieli wartości osobowych przejawiają się treści aksjologiczne wyższego rodzaju niż w przypadku nosicieli wartości rzeczowych, również one stanowią wyższą kategorię nosicieli. W związku z tym w założeniu niemieckiego myśliciela osoba nie jest nigdy nosicielem wartości hedonistycznych oraz użytecznościowych. Te znamionują bowiem sferę rzeczy i zdarzeń. Wyłącznie osobom przysługują natomiast wartości moralne (dobry / zły).

Obok wyżej wymienionych istnieją także nosiciele wartości dotyczących związków międzyosobowych (fundamentu, formy, powiązania). Nosicielami wartości są w tym przypadku osoby w relacji, rodzaj owej relacji oraz charakter obecnej w relacji więzi międzyosobowej. Przykładem są tutaj przyjaźń bądź rodzicielstwo. Nosicielami wartości osobowych mogą być również przekonania i działania (dotyczące wartości moralnych) oraz ich rezultaty. Por. tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 15, 82-83.

<sup>27</sup> Według Maksa Schelera preferencja (*Vorziehen*) / stawianie niżej (*Nachsetzen*), obok czucia czegoś i miłości, stanowi przeżycie emocjonalne natury intencjonalnej. Im wszystkim przysługują samodzielne prawa znaczeniowe, co oznacza, że nie dają się one z siebie wzajemnie wyprowadzić bądź zredukować do pozostałych. Najniższym rodzajem emocjonalnych przeżyć intencjonalnych jest czucie czegoś (*Fühlen von etwas*). W odróżnieniu od pozostałych ma ono charakter funkcji i kieruje się na jakości wartości. Czucie wartości (*Wertfühlen*) stanowi proste i pierwotne, tzn. niesprowadzalne do żadnych zjawisk pozaemocjonalnych oraz źródłowe przeżycie podmiotu. Czucie wartości nie jest rodzajem stanu wewnętrznego podmiotu, składową faktów psychofizycznych

la danemu obiektowi jego idealna istota aksjologiczna (idealne przeznaczenie). Miłość odsłania w tym obiekcie jego rdzeń aksjologiczny, pełnię aksjologiczną, „idealny obraz aksjologiczny” (*Wertbild*). W odróżnieniu od doświadczenia aksjologicznego, które ujmuje wartości w ich poszczególnych aspektach (jakości, wysokości), miłość – zdaniem Schelera – dociera do samej istoty przeżycia wartości. Można wręcz uznać, że ona nie tylko emocjonalnie „ogłada” wartości, ale najgłębiej w nich „partycypuje”<sup>28</sup>.

### Wartość moralna aktu miłości

Fenomenem negatywnym odpowiadającym antynomii miłości jest zdaniem Maksa Schelera nienawiść (*Hass*). Nienawiść stanowi ruch zorientowany przeciwnie niż miłość, a zatem z istoty kieruje się ku nosicielom

---

bądź poznaniem intelektualnym. Zachowuje ono także niezależność od woli i myśli podmiotu.

Preferencja / stawianie niżej i miłość stanowią wyższy rodzaj przeżyć świadomych (form świadomości), są bowiem aktami, a tym samym są bardziej pierwotne, podstawowe, warunkują przeżycia z niższych pięter życia emocjonalnego i intencjonalnego. Różnica pomiędzy funkcją a aktem jest istotna z uwagi na rozróżnienie pomiędzy podmiotem czucia wartości a osobą. Funkcje wyróżniają określony obszar „Ja” podmiotowego („spełniają się”). Akty stanowią specyfikę wyłącznie osobową („są spełniane”), polegają zaś na samym ich spełnianiu (istnieją wyłącznie w spełnianiu się). Akty osoby kierują się w stronę pewnych przedmiotów poprzez funkcje. Por. tamże, s. 30, 266-267; tegoż, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, [w:] tegoż, *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze. Zweite Durchgesehene Auflage*, II Band, Leipzig 1923, s. 37-41; tegoż, *Istota i forma sympatii*, s. 61, 65, 87, 237; tegoż, *Wartości „wyższe” i „niższe”*, tłum. W. Galewicz, [w:] *Z fenomenologii wartości*, red. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 70.

Na powyższe zagadnienia zwracają uwagę liczni komentatorzy myśli Schelera. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Fenomenologia uczuć Maksa Schelera*, [w:] *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, t. 21, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, s. 106-112; M. Wędzińska, *Człowiek na drodze do wartości. Myśl etyczna Maksa Schelera – implikacje pedagogiczne*, „Przegląd Pedagogiczny” (1) 2013, s. 33-34; K. Stachewicz, *Doświadczenie aksjologiczne w perspektywie wyrażalności i niewyrażalności*, [w:] *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Kraków 2011, s. 52, 54.

<sup>28</sup> Takie określenie postuluje Hanna Buczyńska-Garewicz. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 267-268.

możliwych wartości niższych bądź kieruje się ku wykluczeniu możliwości istnienia jakiejkolwiek wartości wyższej. Wartości niższe oraz wyeliminowanie możliwego istnienia wartości wyższych mają przy tym charakter negatywny, chociaż wiążą się z „pozytywnym” spojrzeniem na możliwą wartość niższą<sup>29</sup>. W filozofii niemieckiego fenomenologa zarówno miłość, jak i nienawiść stanowią najwyższy rodzaj intencjonalnych przeżyć emocjonalnych osoby ludzkiej. Píše on: „M i ł o w a n i e oraz n i e n a w i d z e n i e w końcu kształtują najwyższy poziom naszego intencjonalnego życia emocjonalnego”<sup>30</sup> [tłum. własne]. Tym samym przeżycia te poszerzają lub zawężają perspektywę czucia wartości, a zatem aksjologiczną wrażliwość osoby. Mimo iż nienawiść jest uczuciem opozycyjnym wobec miłości, nie jest ona jednak wyłącznie przeżyciem jej przeciwnym, a zatem jakimś brakiem miłości. Zdaniem Schelera nienawiść nie może również zachodzić jednocześnie z miłością, to znaczy w tym samym akcie wobec określonego przedmiotu<sup>31</sup>. Nienawiść stanowi bowiem odrębny, samodzielny akt podmiotu osobowego. Jego zależność, wtórność względem miłości wyraża się wyłącznie w tym, że nienawiść jest ufundowana na miłości. Filozof píše: „Nienawiść jest jedynie reakcją przeciwko jakoś fałszywej miłości”<sup>32</sup>.

Bez względu na to, ku jakiemu nosicielowi wartości miłość zostaje skierowana, jest ona zawsze przeżyciem wartościowym, to znaczy nosicielem wartości pozytywnej. Przysługuje jej zatem wartość pozytywna. Scheler jest bowiem przekonany, że: „Istnienie pozytywnej wartości samo jest pozytywną wartością”<sup>33</sup>. Z uwagi na to, iż miłość jest ruchem skierowanym na no-

<sup>29</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 237. Por. P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej* (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand), dz. cyt., s. 62-64.

<sup>30</sup> „L i e b e n und H a s s e n endlich bilden die höchste Stufe unseres intencjonalnego emotionalen Lebens”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 267.

<sup>31</sup> Ta właściwość wyróżnia miłość od pozostałych przeżyć emocjonalnych natury intencjonalnej, o czym była mowa powyżej. Por. przypis 27 (s. 27-28).

<sup>32</sup> M. Scheler, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 39. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 218; J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości* (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand), [w:] *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1, Kraków 1997, s. 68-69.

<sup>33</sup> M. Scheler, *Materialne a priori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 162 (12) 1967, s. 1513.

siciela wartości, nie zaś na samą wartość<sup>34</sup>, swoją najwyższą formę miłość przyjmuje w ukierunkowaniu osoby na siebie samą lub na drugą osobę, dążąc do uchwycenia najwyższej wartości tej osoby. Kierując się na określoną osobę, miłość sprawia, że życie tej osoby staje się bogatsze wartościowo<sup>35</sup>. Miłość jest zatem jednym z przeżyć skierowanych na określonego nosiciela wartości, ale w odróżnieniu od pozostałych doświadczeń emocjonalnych, wyłącznie ona może być aktem odwołującym się do wartości moralnej. Znaczy to, że miłość stanowi przeżycie skierowane na nosiciela wartości moralnej, niezależnie od pozostałych rodzajów wartości, dostępnych miłości w tym podmiocie (w tym właściwości podmiotu, spełnianych przez niego czynności, posiadanych uzdolnień czy cnót). Dla niemieckiego myśliciela nosicielem takiej wartości jest wyłącznie osoba. Scheler podkreśla przy tym, że akt miłości pewnej osoby stanowi wartość wyższą od intencjonalnego czucia wartości tej osoby. Dane w miłości „zainteresowanie, tzn. ogólna uwaga ujmująca wartość”<sup>36</sup> osoby, odnosi się do nosiciela wartości moralnej w sensie najbardziej pierwotnym. Miłość jest jedynym przeżyciem odpowiadającym tej wartości. Ona sama stanowi przez to absolutną wartość moralną. Czytamy:

*Miłość do wartości osoby, tzn. do osoby jako rzeczywistości za pośrednictwem [jej] wartości, jest moralną miłością w ścisłym znaczeniu. [...] Toteż wyłącznie ona jest miłością absolutną, ponieważ jest niezależna od możliwej zmiany tych właściwości, czynności<sup>37</sup>.*

Miłość do osoby, skierowana na wartość osoby, ma zatem charakter moralny. Moralnie wartościowa miłość jest zwróceniem się ku najwyższej wartości osoby. Scheler podkreśla, że wartość aktu miłości, skierowanego do ludzkiej osoby duchowej, nie może być przedmiotem odrębnego aktu mi-

<sup>34</sup> Por. tegoż, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 230; P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej* (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand), dz. cyt., s. 60-64.

<sup>35</sup> Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 102.

<sup>36</sup> Tegoż, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 42.

<sup>37</sup> Tegoż, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 256. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 267.

łości. W tym sensie akt miłości jest wyłączny. W przeciwnym przypadku istniałaby możliwość miłowania własnej miłości.

## b. Miłość względem innych aktów

W przekonaniu Maksa Schelera miłość stanowi przeżycie osobowe najbardziej bezpośrednie i pierwotne. Z tej racji jest ona źródłem osobowej specyfiki człowieka. Jako praakt osoby ludzkiej miłość ma miejsce przed każdym ludzkim doświadczeniem oraz poznaniem. Miłość stanowi pierwszą emocjonalną intencję osoby. Odrębność miłości od innych aktów czy funkcji podmiotu ludzkiego wyraża się również w charakterze jej intencjonalności. Chociaż miłość nie jest tożsama ze źródłowym przeżyciem wartości, a tym bardziej nie odpowiada wtórnemu względem niego poznaniu refleksyjnemu treści aksjologicznych czy też dążeniu do nich, miłość wskazuje na wartości, ich jakości istotowe poprzez to, że funduje każdy sposób podmiotowego uchwytowania wartości, to znaczy umożliwia wszelkie funkcje oraz akty o charakterze aksjologicznym. Będąc najwyższym poziomem życia emocjonalnego, miłość w pewien sposób otwiera osobę na świat wartości, a tym samym czyni osobę wrażliwą na te treści oraz wyraża aksjologiczne uposażenie człowieka.

Odrębność miłości od funkcji „Ja” podmiotu  
oraz innych aktów emocjonalnych

Analizom Maksa Schelera na temat fenomenu miłości towarzyszą opracowania rozmaitych form sympatii. Filozof zalicza do nich: wspólne odczuwanie, współodczucie, zarażenie uczuciowe oraz odczucie jedności<sup>38</sup>. Miłość wyróżnia się spośród tych form. Z tej racji nie może być z żadną

<sup>38</sup> Scheler poświęca ich opisowi m.in. fragmenty książki *Istota i formy sympatii*. Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 28-66, 129-156.



z nich utożsamiana. Miłość nie jest również rodzajem funkcji bądź aktu uczuć intencjonalnych o odmiennych od siebie właściwościach. Nie przyjmuje zatem postaci zarówno czucia wartości, jak i ich preferencji emocjonalnej. Filozof odnotowuje: „Z pewnością bowiem w czuciu może być dana jakaś pozytywna wartość nie budząca miłości do przedmiotu, który ją nosi”<sup>39</sup>. Miłość nie odnosi się również do wielości wartości, tak jak akt preferowania. Scheler podkreśla: „W preferowaniu jest zawsze pewna, przynajmniej założona, w i e l o ś ć odczuwanych wartości”<sup>40</sup> [tłum. własne]. W miłości może być dana wyłącznie jedna jakość aksjologiczna. Niemiecki fenomenolog utrzymuje, że miłość cechuje się co prawda intencjonalnością, jednak ta intencjonalność ma inny charakter niż w przypadku pozostałych przeżyć aksjologicznych. W intencjonalności, która wyróżnia miłość, nie ma bowiem mowy o ukierunkowaniu na wartość. Scheler stosuje pojęcie intencjonalności w przypadku miłości wyłącznie po to, by podkreślić aktywny i spontaniczny charakter miłości. Filozof zauważa jednocześnie, że miłość funduje intencjonalność przeżycia wartości.

Miłość odróżnia się również od stanów uczuciowych oraz odpowiedzi emocjonalnych<sup>41</sup>. W porównaniu ze stanami uczuciowymi miłość zach-

<sup>39</sup> Tamże, s. 229.

<sup>40</sup> „Im Vorziehen ist immer eine M e h r h e i t von gefühlten Werten mindestens intendiert”. Tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 268.

<sup>41</sup> Max Scheler stoi na stanowisku, że uczucia intencjonalne nie stanowią jedynych form odniesienia podmiotu ludzkiego do wartości. Pośród emocjonalnych sposobów ujmowania tych treści filozof wyróżnia również uczucia, poprzez które człowiek wskazuje na przedmioty aksjologiczne wyłącznie pośrednio. Do uczuć, o których mowa, należą zdaniem niemieckiego fenomenologa stany uczuciowe (*Gefühlszustände*) oraz odpowiedzi emocjonalne (*emotionale Antwortsreaktionen*). Stany uczuciowe stanowią rodzaj uczuć nieintencjonalnych (np. ból). Są one w istocie stanami psychicznymi podmiotu. Stan uczuciowy nadbudowuje się w pewien sposób nad źródłowym doświadczeniem wartości oraz ich urzeczywistnianiem przez podmiot. Odniesienie stanu uczuciowego do określonej treści aksjologicznej uwarunkowane jest poprzez odrębne akty (spostrzeżenie, zwrócenie uwagi, wyobrażenie, przypomnienie itp.), zachodzi wyłącznie za ich pośrednictwem. Stan uczuciowy nie jest zatem rodzajem funkcji bądź aktu w znaczeniu przypisanym im przez filozofa. Przysługuje mu też mniejsza od funkcji i aktu wartość. Treść stanu uczuciowego jest w istocie bezprzedmiotowa. Scheler pisze: „Gefühlszustände und Fühlen sind also grundverschieden: Jene gehören zu den Inhalten und Erscheinungen, diese zu den Funktionen ihrer Aufnahme”. Tamże, s. 263. Por. tamże, s. 106-108.



wuje zawsze charakter niezmienny, również przy niestałości odnośnych stanów. Myśliciel pisze: „Ból i cierpienie, jakie nam sprawia ukochany człowiek, nigdy nie zmieniają naszej miłości do niego”<sup>42</sup>. Gdyby natomiast miłość stanowiła przypadek odpowiedzi emocjonalnej, musiałaby zawierać w sobie jakiś powód, to znaczy być pewną reakcją na określoną wartość. Tymczasem nie istnieje miłość „z powodu czegoś” (*über etwas*)<sup>43</sup>. Poza tym miłość odznaczałaby się wówczas charakterystycznym dla odpowiedzi emocjonalnej brakiem spontaniczności. W końcu miłość nie stanowi także rodzaju dążenia aksjologicznego<sup>44</sup>. W miłości nie jest bowiem istotne, czy wartość, która jest w niej dana, istnieje w postaci konkretnego dobra. W odróżnieniu od dążenia miłość nie zawiera również żadnego celu. W związku z tym niemożliwe jest „zaspokojenie” miłości. Scheler pisze: „Miłość kocha i w miłowaniu spogląda zawsze *dalej*, aniżeli tylko na to, co już objęła i posiadała”<sup>45</sup>. Miłość jest zawsze w swej istocie nieukończonym procesem.

---

Uczuciem, które tylko w pewnym stopniu wykazuje intencjonalność, jest według Maksa Schelera odpowiedź emocjonalna. Uczucie to należy usytuować pomiędzy stanem uczuciowym a czuciem intencjonalnym. Przykładem odpowiedzi emocjonalnej jest gniew. Podobnie jak stan uczuciowy gniew nie jest ani funkcją, ani aktem uczuciowym. Gniew tworzy rodzaj pewnego czucia aktywnego, jednak w odróżnieniu od stanu uczuciowego zawiera świadomość emocjonalną oraz refleksyjną własnej przyczyny. Stosunek gniewu do tego, co jest jego przyczyną, nie jest jednak źródłowy, intencjonalny. Z tego tytułu gniew nie jest również formą czucia intencjonalnego. Nie stanowi bowiem czucia czegoś, ale czucie ze względu na coś. Zdaniem filozofa odpowiedź emocjonalna stanowi przede wszystkim szczególną reakcję podmiotu na doświadczane źródłowo przez niego wartości. Treść aksjologiczna domaga się poniekąd takiej „reakcji”, pewnego sposobu zachowania (*Verhaltensweisen*). Filozof ujmuje to w następujący sposób: „Die in den betreffenden Wertverhalten liegenden Wertqualitäten fordern von sich aus gewisse Qualitäten derartiger emotionaler *Antwortsreaktionen*”. Tamże, s. 265. Por. tamże, s. 266.

<sup>42</sup> Tegoż, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 228.

<sup>43</sup> Uczuciem będącym odpowiedzią emocjonalną na doświadczoną wartość osoby jest np. szacunek. Nie ma on jednak nic wspólnego z miłością. Por. tamże, s. 231-232.

<sup>44</sup> Na temat tych dążeń mowa jest w kolejnej części niniejszej dysertacji (s. 76-87).

<sup>45</sup> M. Scheler, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 27. Por. P. Orlik, *Max Scheler o aksjologicznym „źródle” dążeń*, [w:] *Szkice z filozofii działań*, red. T. Buksiński, Poznań 1991, s. 79.

Zdaniem niemieckiego fenomenologa miłość może ulec namiętnościom (*passiones*) lub popędom (afektom)<sup>46</sup>. Traci ona wówczas charakter aktu czystego i podstawowego, nie odpowiada bowiem hierarchicznemu porządkowi wartości<sup>47</sup>. Miłość może być także „zarażona” zjawiskiem resentymetu<sup>48</sup>. Wówczas mamy do czynienia z miłością pozorną, złudną<sup>49</sup>. Taka fałszywa miłość polega na poświęceniu pewnej osobie, „oddaniu” się jej wyłącznie ze względu na to, że wiele się jej poświęciło. Jest to wyraz wartościowania, sądu, iż dobre jest to, co wiele kosztuje. Miłość nierzeczywista wiąże się również z pewnym przywiązaniem (przyczwyczeniem) osoby do drugiej osoby, a co za tym idzie z przekonaniem o własnej niemożności życia w samotności. Miłość staje się wówczas wyrazem „wspólnoty przekonań lub zainteresowań”<sup>50</sup>.

### Miłość jako akt fundujący

Stanowiąc źródło osobowości człowieka, miłość jest przeżyciem najbardziej pierwotnym i elementarnym jego osoby. Stąd – zdaniem Maks Schelera – trudność nieodzowna definiowaniu tego fenomenu. Píše on: „Miłość i nienawiść jako ostateczne istotności (*letzte Wesenheiten*) aktów można tylko naocznie uchwycić, ale nie można zdefiniować”<sup>51</sup>. Specyfika

---

<sup>46</sup> Według Schelera afekty są uczuciami gwałtownymi i pasywnymi o charakterze stanów, będącymi w istocie wyrazami proweniencji zmysłowej lub witalnej. Afekty są „nieczułe” na wartości. Namiętnościami są zaś „aktywne i agresywne” trwałe powiązania bezwiednego dążenia i jednoczesnego opierania się czemuś z obszaru przeżyć i działań, wyróżniających określone wartości. Por. M. Scheler, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 43.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>48</sup> Zarys charakterystyki resentymetu znajduje się w dalszej części niniejszego rozdziału (s. 95-97).

<sup>49</sup> Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 249-250.

<sup>50</sup> Kwestie te w filozofii Schelera interpretuje wyczerpująco Piotr Orlik. Odsyłam do tych analiz. Por. P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 63; tegoż, *Poznanie wartości za pomocą uczuć intencjonalnych – koncepcja Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 96.

<sup>51</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 236.

miłości wyraża się bowiem w tym, że nie poddaje się ona ujmowaniu bądź analizowaniu przez jakikolwiek akt uczuciowy czy poznawczy podmiotu ludzkiego, nie będący w istocie nią samą. Miłość wyprzedza wszystkie te akty, co więcej, jest względem nich inicjalna. Stanowi kwintesencję wszystkich aktów podmiotu w jednym akcie, a przez to prezentuje osobę najpełniej. Miłość jest przy tym przeżywana wyłącznie bezpośrednio. Oznacza to, że akt miłości nie może być wyprowadzony z jakichś prostszych od niego zjawisk lub też zostać do nich sprowadzony. Miłość nie jest zatem uczuciowym potwierdzeniem wartościowości jakiegoś przedmiotu bądź podmiotu. Stanowiąc akt predoświadczeniowy oraz prepoznawczy, w pewien sposób „otwiera [ona – od autora] oczy na wartości wyższe”<sup>52</sup>, to znaczy tworzy szczególny horyzont aksjologiczny osoby, czyli wyznacza obszar, w którym może dokonać się zarówno źródłowe doświadczenie wartości, jak i refleksyjne wartościowanie<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Tamże, s. 246.

<sup>53</sup> Zdaniem Schelera wyłącznie bezpośrednie przeżycie aksjologiczne stanowi źródło adekwatnej „wiedzy” na temat wartości. Jedynie to przeżycie ma charakter pierwotnego doświadczenia fenomenologicznego, zdolnego uchwycić najgłębszą treść wartości, tzn. zarówno ich jakość, miejsce w uniwersum aksjologicznym, jak i wszelkie związki pomiędzy poszczególnymi rodzajami treści aksjologicznych. Przeżycie bezpośrednie nie wyczerpuje jednak wszystkich możliwości odniesienia podmiotu ludzkiego do treści aksjologicznych, a tym samym nie przekreśla roli rozumu i refleksji w ich badaniu. Do fenomenologicznego opisu doświadczenia aksjologicznego służą niemieckiemu filozofowi odniesienia krytyczne wobec form poznania niefenomenologicznego. Nazywa on je sądami aksjologicznymi (*Werturteile*). Są one formą wtórnego, aposteriorycznego rozumienia obszaru, który świadomość podmiotu doświadcza najpierw apriorycznie. Świadomość ujmuje źródłowo treści aksjologiczne w ten sposób, że je czuje, preferuje, a zatem wówczas, kiedy jeszcze nie „wie” o ich doświadczeniu. W momencie zdobywania przez świadomość wiedzy na temat własnych przeżyć, ono samo przestaje być doświadczeniem źródłowym. Nie ma bowiem możliwości jednoczesnego zachodzenia czucia intencjonalnego oraz refleksyjnego „obserwowania” go. Egzemplifikacją tego rozróżnienia jest dyferencja pomiędzy emocjonalnym delektowaniem się wartością pewnego utworu muzycznego, a określoną wiedzą na temat rozkoszowania się muzyczną harmonią czy rytmem melodii. Każda próba oderwanej od uczuć obserwacji doświadczenia aksjologicznego oraz jego treści kończy się zatem przerwaniem tego doświadczenia, „zniszczeniem” jego treści. W kontekście opisu doświadczenia aksjologicznego Max Scheler charakteryzuje tego rodzaju poznanie w następujący sposób: „Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem *Verstande* völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe, eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände und eine ewige Ordnung zwischen ihnen zuführt, eben die Werte”. Tegoż, *Der*

Wyłącznie dzięki miłości podmiot jest w stanie uchwycić istotową naturę obiektów, ku którym miłość jest skierowana. Jako praakt (*Urakt*) osoby ludzkiej miłość oznacza bowiem w istocie „opuszczenie siebie i swoich stanów, swoich własnych treści świadomości, transcendowanie ich”<sup>54</sup> po to, by uczestniczyć w istocie określonego obiektu. Miłość jest zatem pierwszym intencyjnym czystym aktem podmiotu, ukierunkowanym na to, co istotowe. Stanowi czysto esencjalną pierwotną intencję osoby ludzkiej. W miłości osoba nie dociera do fenomenów, które się przejawiają (*erscheinen*), ale do samych „czystych fenomenów” (ich istotności). Scheler jest bowiem przekonany, że „we wszystkich dziedzinach aksjologicznych akt miłości stanowi zasadnicze narzędzie poszerzania [świata wartości] i wnikańia w świat wartości”<sup>55</sup>, a jednocześnie „udostępnia głębię bytu”<sup>56</sup>. Poprzez miłość podmiot osobowy uczestniczy intencjonalnie w samych jakościach wartości, bez bytowego utożsamiania się z nimi. Miłość uwzględnia i wypełnia najgłębsze „roszczenia”, płynące ze strony wartości.

---

*Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 262.

Opis doświadczenia aksjologicznego stanowi przeto rodzaj prezentacji treści z natury nieprezentowalnych, pozapojęciowych. Przeżycie wartości ma bowiem wymiar źródłowo praktyczny, nie zaś teoretyczny. Oznacza to, że podmiot na poziomie czucia (intuicji) doświadcza „więcej” niż jest w stanie wyrazić w postaci jakichkolwiek sądów. To, co dotyczy jego życia emocjonalnego, a zatem najbardziej intymnej sfery (*Intimsphäre*), nie daje się przełożyć na opis abstrakcyjny. Poprzez obraną postawę badawczą Scheler usiłuje wskazać „sposób”, „drogę” do podmiotowego bezpośredniego czucia / preferencji wartości. Dlatego filozof koncentruje się bardziej na charakterystyce tego, „jakie” to przeżycie jest, niż na opisie, „czym” ono jest w istocie. Por. tamże, s. 260-266; tegoż, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, [w:] *Arystoteles, David Hume, Max Scheler. O tragedii i tragiczności*, tłum. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, red. W. Tatarkiewicz, Kraków 1976, s. 58-61, 75-78; R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tegoż, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 83-127; P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 11, przypis 7, s. 57, 98; tegoż, *Wartościowanie a ocenianie*, [w:] *Człowiek w świecie znaczeń*, red. T. Buksiński, Warszawa 1991, s. 155-156; S. Konstańczak, *Problemy aksjologiczne w filozofii Makska Schelera*, „Słupskie Studia Filozoficzne” (6) 2007, s. 43; A. Węgrzecki, *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 112.

<sup>54</sup> M. Scheler, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 25.

<sup>55</sup> Tegoż, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 265-266.

<sup>56</sup> Tamże, s. 285.

Będąc najwyższym poziomem życia uczuciowego osoby, miłość w pewien sposób odsłania przed osobą wartości, by z kolei uczucia intencjonalne osoby mogły się na te wartości kierować. Miłość funduje te uczucia. Scheler odnotowuje: „[Miłość – od autora] nie n a s t ę p u j e zatem po czuciu wartości i preferowaniu, lecz kroczy przed nimi jako jego p i o n i e r i przewodnik”<sup>57</sup> [tłum. własne]. Oraz: „*miłośnik poprzedza znawcę*”<sup>58</sup>. Bez aktu miłości doświadczenie aksjologiczne nie jest w ogóle możliwe. Czuć wartości i preferencja są bowiem zakorzenione w miłości. Jej rola w przeżyciu wartości jest zatem nieodzowna. Oznacza to, że miłość cechuje szczególny aprioryzm, stanowiący ostateczny fundament pozostałych form aprioryzmu. Chociaż miłość ze swej istoty nie uchwytuje źródłowo treści aksjologicznych (tak jak jest to w przypadku doświadczenia aksjologicznego), to znaczy treści te nie stanowią rzeczowych korelatów miłości, to jednak umożliwia ona pojawienie się tych treści jako nowych lub wyższych w obszarze czucia intencjonalnego oraz preferowania. Max Scheler zauważa, że w obszarze uniwersum aksjologicznego jedynie czucie wartości najniższych (hedonistycznych) nie jest związane z aktem miłości. Jego zdaniem nie istnieje bowiem miłość do będących ich nosicielami dóbr przyjemnych. Píše on:

Rzeczy tylko *przyjemne* nie są w stanie [wywołać] właściwej miłości; nie są one też zdolne do żadnego podwyższenia wartości w tym sensie, w jakim jest ono koniecznie związane z istotą miłości<sup>59</sup>.

Jak tu podkreślono, miłość poszerza obszar wartości doświadczanych o treści aksjologiczne wyższe. Według niemieckiego fenomenologa takie odsłonię-

<sup>57</sup> „[Die Liebe – od autora] folgt also nicht dem Wertfühlen und Vorziehen, sondern schreitet ihm als sein Pionier und Führer voran”. Tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 268. Por. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 68-69; M. Sułkowski, *Miłość a poznanie w filozofii Maxa Schelera*, „Zeszyty Naukowe AGH” 1008. *Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne*, z. 28. *Prace Filozoficzne* 1985, s. 11; W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, dz. cyt., s. 119.

<sup>58</sup> M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 289.

<sup>59</sup> Tegoż, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 261.

cie wartości wyższych nie jest możliwe na poziomie uczuć hedonistycznych. Wyłącznie uczucia wyższe stanowią przedmiot fundowania miłości. Wydaje się, że również z uwagi na to miłość w filozofii Schelera ma specyfikę wyraźnie osobową.

### c. *Ordo amoris*

Nawiązując głównie do koncepcji „logiki serca” (*logique du cœur*) Blaise Pascala oraz Augustyna z Hippony, Max Scheler wypracowuje własną propozycję filozoficzną opisu tego, co stanowi rdzeń, praźródło osobowego bytu ludzkiego, do którego dostęp ma najbardziej pierwotne doświadczenie „serca” człowieka<sup>60</sup>. Zdaniem Schelera tym, co poprzedza i jednocześnie uzasadnia wszystkie funkcje oraz akty przeżyciowe, poznawcze i dążące podmiotu ludzkiego, jest akt miłości osoby. Według filozofa akt ten funduje ruch intencjonalny podmiotu osobowego ku wszelkim przedmiotom aksjologicznym. Wydaje się, że teoria wartości w ujęciu Schelera ma swoje ugruntowanie w tym, co filozof określa mianem serca. Serce rozumiane jest tutaj jako *Gemüt* i stanowi wyraz emocjonalnego upodmiotowienia aktu miłości osoby ludzkiej. Z uwagi na to w swojej najgłębszej, pierwotnej istocie osoba jest określana jako *ens amans*. Oznacza to, że osoba uczestniczy źródłowo w pewnym porządku aksjologicznym, czyli strukturze wartości oraz związkach pomiędzy nimi. Osoba poznaje ten porządek i urzeczywistnia go w określonym ethosie. Filozof nazywa ten porządek *ordo amoris*. Jego zdaniem *ordo amoris* posiada własną, odrębną od wszelkich innych logikę. *Ordo amoris* kształtuje ponadto sposób przeżywania siebie oraz świata przez osobę ludzką. Czyni osobę jednocześnie wrażliwą na wartość najwyższą w uniwersum aksjologicznym – na świętość, a tym samym sprawia, że osoba jest świadoma pierwotnego uczestnictwa w aktach boskich.

---

<sup>60</sup> Por. tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 261-262.

## Logika serca

Udział podmiotowych przeżyć emocjonalnych w doświadczeniu aksjologicznym Max Scheler charakteryzuje za pomocą pojęcia serce / duch (*Gemüt*). Serce stanowi w jego przekonaniu centrum przeżyciowe wartości określonej osoby, w którym nadbudowują się wszystkie funkcje i akty podmiotu ludzkiego. Filozof pisze:

Wiem, że zarówno przedmioty, które mam poznać w spostrzeżeniu i ogarnąć myślą, jak wszystko to, czego chcę, co wybieram, czynię, działam, dokonuję, zależy od owych poruszeń mojego serca<sup>61</sup>.

Ponieważ doświadczenie stanowiące źródło wszystkich tych przeżyć ma charakter uczuciowy, terminologia, jaką posługuje się Scheler do jego opisu, ma również konotację wyraźnie emocjonalną. Stąd uznanie przez filozofa pojęć takich jak czucie, intuicja (jako źródłowa naoczność, czyli sposób oczywistego i bezpośredniego docierania do istoty określonego przedmiotu), przeżycie czy doświadczenie za najbardziej adekwatnie objaśniające fenomeny z obszaru zjawisk aksjologicznych. Również kategoria serca jako wyraz upodmiotowienia osobowego aktu miłości koresponduje z nomenklaturą tego rodzaju. Trzeba bowiem zauważyć, że stosowane przez Schelera w tym kontekście nazewnictwo, w obszarach wielu odrębnych od fenomenologii metod badawczych, nie konweniuje z opisem przedmiotów ich zainteresowania. Nie mówi się przecież np. o przeżywaniu kwarków bądź doświadczeniu jakichś cząstek elementarnych.

W świetle aksjologii Maksa Schelera życie emocjonalne podmiotu osobowego nie jest obszarem pełnym chaosu i przypadkowości. Zarówno w obszarze poszczególnych uczuć, jak i w związkach pomiędzy nimi panuje w tym życiu określony ład. Filozof opisuje go mianem *ordo amoris*, *ordre du cœur*, *logique du cœur*, *mathématique du cœur*. Scheler określa w ten sposób pewien porządek uczuć, stanowiących „formułę”, „rdzeń”, „przródło” człowieka jako osobowej istoty duchowej<sup>62</sup>. Filozof podkreśla: „Kto

<sup>61</sup> Tegoż, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 15.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 16-17.

ma *ordo amoris* jakiegoś człowieka, ten ma tego człowieka”<sup>63</sup>. *Ordo amoris*, podobnie jak cała sfera emocjonalna, jest pierwotnie warunkowany poprzez przeżycie aktu miłości. Ufundowany w tym akcie *ordo amoris* stanowi pewną „strukturę wartości”, kształtującą sposób przeżywania siebie oraz świata, a zatem doświadczania losu rozumianego jako „jedność sensu (*Einsinnigkeit*) przebiegu jakiegoś życia” oraz otoczenia określonej osoby<sup>64</sup>. Tym samym *ordo amoris* stanowi szczególną „substancję” osoby, to znaczy indywidualny porządek ufundowanych w osobie funkcji oraz aktów. Podobnie jak doświadczenie aksjologiczne, posiadające określone treści i logikę, opierając się na logice uczuć, *ordo amoris* cechuje się pewną prawidłowością wyłącznie analogiczną do racjonalności twierdzeń dedukcyjnych. Scheler wyraża to w słowach:

Serce posiada ścisły analogon logiki w swojej *własnej* dziedzinie, który jednak niczego nie zapożycza z logiki rozumu [...]. Serce ma swoje racje: *swoje*, o których rozum nic nie wie i nigdy nie może się czegoś dowiedzieć; oraz ma *racje*, tzn. rzeczowe i oczywiste wglądy w fakty, na które wszelki rozum jest ślepy, tak *ślepy*, jak ktoś, kto nie widzi barw, albo jak ktoś, kto nie słyszy dźwięków<sup>65</sup>.

Owa szczególna racjonalność *ordo amoris* jest wyrazem „własnej oczywistości” serca, jego autentyczności, to znaczy adekwatności życia emocjonalnego podmiotu z obiektywnym uniwersum aksjologicznym i jego wewnętrznymi prawami. Wszelkie zjawiska, przeżycia, poznanie, dążenia podmiotu zgodne z tym porządkiem są w tym sensie racjonalne. Według niemieckiego fenomenologa *ordo amoris* stanowi podmiotowy odpowiednik obiektywnego świata wartości, szczególny subiektywny „mikrokosmos” uniwersum aksjologicznego. Trzeba zauważyć, że ma to znaczenie zarówno normatywne, jak i deskryptywne. Porządek miłości kształtuje bowiem tego, który kocha. Dzięki temu porządkowi człowiek kreuje w sobie

<sup>63</sup> Tamże, s. 16.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 17-19; M. Pyka, *O uczuciach wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999, s. 188.

<sup>65</sup> M. Scheler, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 31. Por. A. Węgrzecki, *O irracjonalności uczuć*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 310 (1990), s. 16.



pewien ethos, czyli określony ideał etyczny<sup>66</sup>, który podmiot najpierw doświadczeniowo ujmuje w świadomości emocjonalnej, a następnie poznaje i realizuje w postaci wszelkich dążeń oraz norm na innych piętrach świadomości. W sposób analogiczny, jak to ma miejsce w przypadku określonych poziomów świadomości aksjologicznej, na strukturę *ordo amoris* mają także wpływ złudzenia oraz błędy w obszarze doświadczenia i poznania wartości<sup>67</sup>. Są nimi m.in. zadurzenia rozumiane jako „metafizyczne zagubienia

<sup>66</sup> Wnikliwszej analizy ethosu w filozofii Schelera podjąłem się w rozdziale trzecim niniejszej rozprawy (s. 267-270). Związek *ordo amoris* z ethosem w filozofii Schelera analizują Piotr Orlik i Jerzy Bukowski. Por. P. Orlik, *Max Scheler o aksjologicznym „źródle” dążeń*, dz. cyt., s. 28; J. Bukowski, *Schelerowski zwrot ku miłości*, [w:] *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Kraków 2007, s. 129-130.

<sup>67</sup> Według filozofa doświadczenie wartości nie zawsze zachodzi w sposób prawidłowy. Przedmiot, który prezentuje się w tym przeżyciu, nie za każdym razem odpowiada bowiem stanowi faktycznemu, czyli nie jest on adekwatny z fenomenem istniejącym obiektywnie i niezależnie od podmiotu. Oznacza to, że świadomość podmiotowa określonej treści aksjologicznej narażona jest na pewne defekty, iluzje. Takie zjawisko nazywa Scheler złudzeniem (*Täuschung*). Istota tego zjawiska tkwi w obszarze źródłowej naoczności aksjologicznej, czyli zarówno w czuciu, jak i preferencji wartości. W złudzeniu dochodzi do uchwycenia wartości pozornych (*Scheinwerte*), a zatem dochodzi do iluzorycznego doświadczenia czegoś jako fenomenu aksjologicznego, co w istocie nie jest tym przedmiotem. Filozof podkreśla, że zasadniczym czynnikiem przyczyniającym się do złudzeń w obszarze doświadczenia aksjologicznego jest resentment. Możliwość uniknięcia złudzeń związana jest przede wszystkim z kwalifikacjami moralnymi podmiotu. Odminną formą złudzenia od tego, mającego miejsce w intencjonalnym czuciu, jest to, które zachodzi w sferze preferowania aksjologicznego. W tym obszarze aktowego przeżycia wartości złudzenie polega na nieadekwatnym źródłowym ujęciu wysokości określonej treści aksjologicznej, a zatem polega ono na iluzorycznym odczuciu określonego przedmiotu w hierarchicznym porządku aksjologicznym. Złudzenie preferencyjne wyraża przez to błędne – nieodpowiadające rzeczywistości uniwersum wartości oraz istotowemu skierowaniu preferowania / stawiania niżej – intuicyjne przedkładanie lub odsuwanie określonych wartości względem innych.

Najbardziej radykalną postacią złudzenia jest zdaniem niemieckiego fenomenologa ślepota aksjologiczna. Wyraża się ona w niezdolności podmiotu do emocjonalno-intuicyjnego przeżycia uniwersum wartości. Ślepota aksjologiczna polega najczęściej na trudności w uchwytowaniu wyłącznie określonego rodzaju treści aksjologicznych (ich zaćmieniu, nieprzejrzystości) przez podmiot przy jednocześnie wzmoczonej wrażliwości uczuciowej na pozostałe odmiany wartości. Ślepota aksjologiczna stanowi zatem rodzaj pewnej częściowej lub całkowitej atrofii aksjologicznej. Jako forma złudzenia wskazuje wprost na podmiotowe predyspozycje, nie zaś kwalifikacje przedmiotowe. Por. M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, dz. cyt., s. 19-26, 86; tegoż, *Der Formalismus*

serca”, nieadekwatnie ujmujące określone wartości<sup>68</sup>. Reakcją osoby na wypaczenie porządku miłości jest w przekonaniu Schelera nienawiść. Pisze on: „Nienawiść jest zawsze *buntem naszego serca i ducha przeciwko naruszeniu ordo amoris*”<sup>69</sup>.

### Osoba jako *ens amans*, współdokonująca akty boskie

Skoro konstrukcja *ordo amoris* określonego podmiotu warunkuje intencjonalne doświadczenie wartości, a to z kolei funduje ich poznanie, porządek miłości wyznacza pośrednio również sposób refleksyjnego ujęcia treści aksjologicznych. Na tym porządku nadbudowane są bowiem funkcje i akty źródłowo uchwytujące wartości, na których z kolei nadbudowane są pozostałe przeżycia poznawcze oraz dążenia. Porządek miłości funduje zatem pośrednio również całą dążąco-wolitywną sferę podmiotu ludzkiego. Zakorzenie tego podmiotu w łańdź aksjologicznym kształtuje go jako istotę z aksjologicznie spolaryzowanymi aktami wolitywnymi. Scheler odnotowuje: „*Miłość jest zawsze budzicielką poznania i chcenia, matką ducha i samego rozumu*”<sup>70</sup>. Oraz w innym miejscu: „*Miłość może pociągnąć za sobą wiele dążeń, pragnień, tęsknot za ukochanymi przedmiotami*”<sup>71</sup>. Bez miłości te akty są niemożliwe. Kryterium ich istnienia jest bowiem *ordo amoris*.

W przekonaniu niemieckiego fenomenologa wyłącznie podmiot osobowy cechuje się podstawową umiejętnością źródłowego odczytywania *logique du cœur*. Bycie osobą znaczy dla filozofa bycie miłującym. Kochając, oso-

---

*in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 84 wraz z przypisem 3; P. Orlik, *Wartościowanie a ocenianie*, dz. cyt., s. 154; A. Siemianowski, *O udziale i roli uczuć w doświadczeniu wartości*, [w:] *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, red. dz. cyt., s. 28-29.

<sup>68</sup> Por. M. Scheler, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 29, 37.

<sup>69</sup> Tamże, s. 39.

<sup>70</sup> Tamże, s. 25.

<sup>71</sup> Tegoż, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 222. Por. J. Brejda, *O solidarnej naturze osoby w ujęciu Józefa Tischnera i Makska Schelera*, dz. cyt., s. 84.

ba doświadcza aksjologicznie, a następnie poznaje wartości i dąży do nich. Aby przeżyć źródłowo określony przedmiot aksjologiczny, ująć go następnie poznawczo w stanie uczuciowym czy też w odpowiedzi emocjonalnej, a w końcu dążyć do jego realizacji, potrzeba najpierw ten przedmiot pokochać. Filozof podkreśla: „Człowiek jest *ens amans*, zanim staje się *ens cogitans* albo *ens vollens*”<sup>72</sup>. Zdaniem Schelera człowiek jako podmiot osobowy jest zatem najbardziej pierwotnie i przede wszystkim *ens amans*. Myśliciel wyznacza w ten sposób prymat miłości / nienawiści i ich porządku przed poznaniem oraz wszelkim innym aktem. Píše on:

Ponieważ jednak w obrębie grupy aktów emocjonalnych *miłość i nienawiść* są najbardziej pierwotnymi odmianami aktów (*Aktweisen*), obejmującymi wszystkie pozostałe rodzaje aktów [...] i będącymi [ich] fundamentem, stanowią one zatem również *wspólne źródła* naszego praktycznego i teoretycznego postępowania, są jedynymi *podstawowymi aktami*, w których nasze życie teoretyczne i praktyczne znajduje i zachowuje swoją ostateczną *jedność*<sup>73</sup>.

Zdaniem Schelera każdy typ wiedzy wiąże się z odniesieniem do świata wartości. I tak kolejno, wiedzy dającej władzę nad światem odpowiadają w jego przekonaniu wartości witalne, wiedzy dążącej do osobistego rozwoju podmiotu – wartości duchowe, zaś wiedzy służącej zbawieniu religijnemu, czyli udziałowi osoby ludzkiej w bycie boskim – wartości tego, co święte. Dzięki porządkowi miłości podmiot osobowy jest wrażliwy na wartość najwyższą, absolutną, czyli na świętość, która stanowi w istocie głębię własności rzeczy, ich samoujawnianie się. Filozof stwierdza: „Na czym zatrzymuje się jego [człowieka – od autora] duch (*Gemüt*), tam znajduje się dla niego *rdzeń* tzw. *istoty rzeczy*”<sup>74</sup>. *Ordo amoris* umożliwia zatem osobie (*ens amans*) dostęp do istotności rzeczy, które są w najgłębszej warstwie ideami boskimi. Scheler píše bowiem: „[...] *ordo amoris* jest rdzeniem

<sup>72</sup> M. Scheler, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 26.

<sup>73</sup> Tegoż, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, dz. cyt., s. 275.

<sup>74</sup> Tegoż, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 26. Por. T. Skarżyńska, *Problemy „wglądu w istotę” w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 4 (245) 1986, s. 185-186.

porządku świata jako porządku boskiego”<sup>75</sup>. Filozof utrzymuje, że akt osoby ludzkiej stanowi w swej istocie szczególny przypadek naśladowania aktu boskiego, jest też przez akt boski uprzyczynowany. Akt osoby ludzkiej polega zatem na pewnym duchowym współdokonywaniu aktów boskich. W przekonaniu Schelera to akt boski uruchamia bowiem całą aksjologiczną dynamikę osoby ludzkiej<sup>76</sup>. W tym miejscu stanowisko filozofa zbiega się z Augustyńskim ujęciem *Amor Dei et invicem in Deo* i wyraża w zasadzie jedności aktów miłości osoby ludzkiej oraz boskiej. Miłość stanowi tym samym akt zarazem miłowania Boga, jak i miłowania wszystkiego w Bogu, który jest „centrum osobowym świata”, a zarazem „nieskończonym dobrem”<sup>77</sup>, czyli ostatecznie ukierunkowaniem każdej miłości. Jako przeżycie zakorzenione w samoobjawieniu Boga miłość jest jednocześnie pierwszym świadomym aktem osobowym człowieka. W akcie tym konstytuuje się osobowa podmiotowość ludzka.

## 2. Przeżycie religijne jako pierwotne aksjologiczne samodoświadczenie osoby

Według Maks Schelera osoba ludzka ujawnia swoją najbardziej intymną istotę poprzez dokonywaną przez siebie redukcję fenomenologiczną. Na najgłębszym poziomie świadomości osoba jest zdolna do wnikania w jakości treści aksjologicznych. W przekonaniu filozofa przeżyciem, które odpowiada najbardziej właściwemu ujawnieniu się osoby, jest akt religijny. Jako emocjonalne doświadczenie wartości tego, co święte, ma on pierwotnie wymiar duchowy. Akt religijny w pewien sposób unieważnia struktu-

---

<sup>75</sup> M. Scheler, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 25. Por. W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, dz. cyt., s. 109.

<sup>76</sup> Por. M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, tłum. S. Czerniak, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 427.

<sup>77</sup> Por. tegoż, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 25, 29.

rę psychofizyczną podmiotu ludzkiego poprzez to, że funduje wszystkie funkcje i akty ludzkie. Scheler podkreśla, że osoba stanowiąc centrum aktów (*Aktzentrum*), w przeżyciu religijnym sama doświadcza siebie jako ducha. Również możliwość bezpośredniego przeżycia osoby przez odrębny podmiot odbywa się wyłącznie na poziomie duchowym, to znaczy poprzez współdokonywanie aktów osoby. Z uwagi na to aksjologicznych podstaw rozumienia osoby ludzkiej w filozofii niemieckiego myśliciela trzeba poszukiwać w obszarze przeżycia religijnego oraz w duchowym charakterze samorozumienia osoby.

#### a. Duchowy charakter osobowych aktów emocjonalnych

Najwyższy rodzaj przeżyć emocjonalnych stanowią według Maksa Schelera akty religijne. Są one osobowym doświadczeniem wartości świętego, a swoje źródło mają w samoobjawieniu Boga. Zdaniem filozofa akty religijne są pierwotne, a tym samym wyższe od innych aktów ludzkich. Akty religijne mają charakter duchowy, wiążą się bowiem ze źródłowym przeżyciem tego, co w człowieku stanowi jego duchową istotę. Pojęcie „akt duchowy” odwołuje się w tym miejscu wyłącznie do przeżyć, które są właściwe duchowi i w ten sposób należy je tutaj rozumieć<sup>78</sup>. Sprawcą aktów tego rodzaju jest wyłącznie osoba. Osoba stanowi szczególny przejaw ducha. Zdaniem Schelera specyficzną kwintesencją aktów duchowych jest miłość / nienawiść. Przeżycie miłości / nienawiści, będąc pewnym ukoronowaniem hierarchii aksjologicznej, jest najbardziej podstawowe (pierwsze), co oznacza, że funduje ono wszystkie pozostałe funkcje oraz akty podmiotu ludzkiego. Tym samym w aktach duchowych osoby nadbudowany jest cały porządek aksjologicznych przeżyć poznawczych człowieka. Poprzez sferę duchową

<sup>78</sup> Akty religijne są aktami duchowymi, bowiem mogą być spełniane wyłącznie przez ducha. W tym sensie akty religijne różnią się jednak od rozmaitych przejawów życia duchowego człowieka (np. myślenia czy chcenia).

ujawnia się osobowy charakter podmiotu ludzkiego, a zarazem jego szczególna niezależność od przynależnej mu struktury psychofizycznej.

Uczucia duchowe osoby względem sfery psychofizycznej  
oraz aktów intelektualnych podmiotu ludzkiego

Kontakt poznawczy człowieka z rzeczywistością wobec niego zewnętrzną oraz ustosunkowanie się człowieka do własnych stanów wewnętrznych są możliwe dzięki pośrednictwu obszaru cielesno-psychicznego, właściwego procesowi życiowemu człowieka, który to proces jest w dużej mierze wspólny z innymi istotami żywymi. Zdaniem Maksa Schelera sfera organiczno-psychiczna zapewnia odpowiednie reakcje człowieka wobec zewnętrznego lub wewnętrznego (psychicznego) środowiska egzystencji podmiotu ludzkiego, a także umożliwia realizację ludzkich potrzeb życiowych. Obszar ten przyjmuje i analizuje rozmaite bodźce pochodzące z tych środowisk. Filozof podkreśla, że organizacja cielesno-psychiczna nie jest jednak w stanie uchwycić adekwatnie tego, co podmiotowi dostępne jest wyłącznie w doświadczeniu bezpośrednim, a mianowicie rozmaitych jakości źródłowych. Według Schelera za odbiór tych treści odpowiada bowiem sfera uczuciowa (emocjonalna) człowieka. Poprzez związanie uczuć z domeną intencjonalności niemiecki filozof eksponuje te uczucia jako zjawiska specyficznie ludzkie. W ten sposób uczucia te tracą w przekonaniu filozofa charakter faktów wyłącznie naturalnych, to znaczy takich, które wyrażają się w pewnym związku organizmu człowieka z jego środowiskiem. W uczuciach tych (najwyższych) uwidacznia się bowiem postawa podmiotu ludzkiego, niezależna od wszelkich uwarunkowań organiczno-sensytywnych<sup>79</sup>. Zdaniem

---

<sup>79</sup> Zagadnienie to zostało poddane licznym komentarzom. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 97; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2011, s. 104. Warto zauważyć, że pomimo przeciwstawienia sfery noetycznej obszarowi psychowitalnemu, pomimo ich wzajemnej niezależności, obie kategorie kreślą komplementarność i kompatybilność całości przejawianych funkcji egzystencjalnych człowieka. Takie założenie odpowiada w niektórych współczesnych interpretacjach myśli Schelera – odwołujących się do wyników badań z zakresu neurobiologii oraz psychologii – zarówno

Schelera uczucia jako przeżycia emocjonalne stanowią składową pewnego duchowego porządku życia człowieka, są na nim nadbudowane. Poprzez ich najwyższy rodzaj, czyli miłość, uczucia te stają się obszarem wyłaniania się osobowego charakteru podmiotu ludzkiego.

Niemiecki fenomenolog stoi na stanowisku, że osoba manifestuje się w bezpośrednim doświadczeniu fenomenologicznym. Oznacza to, że wyłącznie osoba jest w stanie dokonać wglądu intuicyjnego w istotę rzeczy, ich strukturę esencjalną, a tym samym przeprowadzić redukcję fenomenologiczną. Redukcja ta czyni wszystkie treści pośredniczące w doświadczeniu przedmiotami fenomenologicznego oglądu osoby. Scheler stwierdza, że zakres źródłowo przeżyciowego kontaktu osoby z rzeczywistością pozostaje pod wpływem oddziaływań rozmaitych impulsów ze strony sfery popędowej oraz psychicznej podmiotu ludzkiego. Spod tego wpływu wykluczone są – zdaniem Schelera – osobowe akty najwyższego rodzaju, czyli

---

odrębności, jak i wzajemnemu uzupełnianiu się uwarunkowań tzw. inteligencji emocjonalnej („mózgu emocjonalnego” w obszarze podkorowym) oraz inteligencji racjonalnej („mózgu racjonalnego” w obszarze korowym). Traktując sprawę bardzo ogólnie, możemy stwierdzić, że zarówno Schelerowski „duch”, jak i inteligencja (dojrzałość) emocjonalna wyrażają się w pojęciach analogicznych, to znaczy terminach wykraczających poza określenia czysto przyrodnicze, czyli transcendujących zdeterminowania psychiczne i biologiczne podmiotu ludzkiego. Ludzki duch oraz inteligencja umożliwiają człowiekowi opieranie się impulsom reaktywności popędowej oraz umożliwiają mu „panowanie nad sobą”. Rzecz ma się analogicznie z odrębnymi od powyższych, uwarunkowanymi biologicznie, obszarem psychowitalnym oraz inteligencją racjonalną. Wydaje się, że pojęciem kluczowym w analizie „centrum duchowego” oraz inteligencji emocjonalnej jest kategoria osoby. W obu przypadkach osoba, jej „kompetencje osobowościowe” stanowią bowiem sferę, która „ostatecznie indywidualizuje człowieka”. Por. J. Gara, *Człowiek i wychowanie. Implikacje pedagogiczne antropologii filozoficznej Maxa Schelera oraz analogie z wybranymi koncepcjami psychologicznymi*, Warszawa 2007, s. 103-107.

Analiza porównawcza tez antropologii filozoficznej Maksa Schelera z odkryciami z innych dziedzin nauki dotyczy oczywiście szerszego obszaru badawczego, a tym samym stanowi podłoże nowych perspektyw badawczych, choćby z zakresu transgresji człowieka czy pedagogiki. W tym kontekście interesujące wydają się implikacje poglądów antropologicznych Schelera w psychiatrii (np. w ramach badań „ego” i „alter ego”). Podejmuje je Rolf Glazinski w *Zur Philosophie und Psychopathologie der Gefühle bei Max Scheler und Kurt Schneider. Systematische und historische Überlegungen*, Köln 1997, s. 173-187.

miłość / nienawiść<sup>80</sup>. Niezależność miłości / nienawiści od sfery popędowo-psychicznej uwidacznia się najpełniej w miłości do Boga. Czytamy:

[...] dzięki miłości do Boga również ludzka osoba wznosi się w coraz czystszej postaci ponad mętne przemieszanie ze zmysłowo-popędową świadomością, która rozkłada jej jedność na ciąg temporalnych procesów, a także ponad wszelką zależność przyrodniczą i społeczną, które stara się ją wciągnąć w tryby praw [świata] rzeczy [...]. Osoba zyskuje siebie, zatracając się w Bogu<sup>81</sup>.

Będąc w istocie najwyższym, duchowym przeżyciem, akt miłości umożliwia osobie emocjonalny ogląd przedmiotów w ich najwyższej wartości. Filozof jest zdania, że poprzez miłość akt ducha ludzkiego utożsamia się w szczególny sposób z redukcją fenomenologiczną<sup>82</sup>. Jak już zostało podkreślone, tylko osoba jako duch może kochać, to znaczy dokonywać wglądu emocjonalnego w istoty jakości wartości, czyli ich pierwotną zawartość. W związku z tym wyłącznie akt duchowy stanowi obszar faktycznego blokowania „przyrodniczych” impulsów, wpływających na przeżycia podmiotu ludzkiego, czyli stanowi możliwość docierania do najwyższych treści aksjologicznych. Zdolność doświadczenia tych treści oraz ich urzeczywistniania stanowi przeto wyróżnik osoby jako istoty duchowej. Poprzez możliwe wyłącznie w miłości przeżycie wartości najwyższych, uczucia ludzkie wchodzi w obszar ducha osobowego. Stają się tym samym przeżyciami duchowymi, docierającymi do najgłębszych sensów aksjologicznych, a przy tym odznaczają się właściwą wyłącznie sobie kognitywnością.

Domeną uczuć duchowych są zatem wyłącznie przeżycia emocjonalne najbardziej pierwotne, czyli miłość / nienawiść oraz związane z nimi preferowanie. Uczucia te mają charakter aktowy oraz intencjonalny. Z uwagi

<sup>80</sup> Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 285.

<sup>81</sup> Tegoż, *Miłość i poznanie*, tłum. G. Sowiński, [w:] tegoż, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, dz. cyt., s. 25.

<sup>82</sup> Ewolucję poglądów Schelera nt. redukcji fenomenologicznej w dochodzeniu do jej znaczenia jako aktu duchowego ukazuje Teresa Skarżyńska. Por. T. Skarżyńska, *Problemy „wglądu w istotę” w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 180.



na to spośród uczuć duchowych Scheler wyklucza w pierwszym rzędzie wszelkie stany uczuciowe. Jak już odnotowano, sposobem podmiotowego odnoszenia się do tych stanów są bowiem wyłącznie uczucia natury zmysłowej, a zatem takie, których charakter intencjonalny stoi pod znakiem zapytania. Należy jednocześnie pamiętać, że stany uczuciowe – podobnie jak wszystkie pozostałe uczucia – są zawsze ufundowane w uczuciach duchowych. W porównaniu z innymi rodzajami przeżyć emocjonalnych uczucia te są również zupełnie niepodporządkowane sferze wolitywno-dążącej określonego podmiotu<sup>83</sup>. Filozof pisze: „W s z e l k i e g o panowania woli pozbawione są kompletnie te uczucia, które same s p o n t a n i c z n i e wytryskują z głębi naszej osoby”<sup>84</sup> [tłum. własne]. Oraz w innym miejscu: „Najwyższych wartości nie można chcieć”<sup>85</sup>. Zdaniem Schelera ilustracją tego jest absolutna niemożność zmuszenia kogoś do miłości lub nienawiści.

W opozycji do Kantowskiego podziału ducha ludzkiego na rozum (*Vernunft*) i zmysłowość (*Sinnlichkeit*), Max Scheler wyraża przekonanie o istnieniu treści apriorycznych, wykraczających poza to, co przez podmiot ludzki może być odczute sensorytywnie czy też „pomysłane”. Zdaniem przedstawiciela aksjologii nieusprawiedliwione jest zatem redukowanie strony duchowej podmiotowości ludzkiej do kategorii zmysłowych i intelektualnych. Scheler jest przekonany, że gdyby duch osoby obejmował wyłącznie spostrzeżenia zmysłowe i refleksje, pozostawałby w istocie niewrażliwy na wartości. Zdaniem filozofa dzięki duchowemu charakterowi aktów emocjonalnych osoba jest zdolna do ukierunkowania się na źródłowe treści aprioryczne, które dane w miłości / nienawiści oraz w preferencji wyrażają autonomię względem aktów poznania indukcyjnego. Czytamy: „Także emocjonalność ducha [...] posiada pewną pierwotną aprioryczną treść,

<sup>83</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 349, 355-356; P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 68.

<sup>84</sup> „Völlig j e g l i c h e r Willensherrschaft entzogen sind diejenigen Gefühle, die aus der Tiefe unserer Person selbst s p o n t a n herausquellen”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 349.

<sup>85</sup> Tegoż, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 276.

której ona nie zapożycza od *myślenia*<sup>86</sup> [tłum. własne]. Duch stanowi w osobie ludzkiej szczególne centrum, w którym poprzez emocjonalność osoba dociera do treści najbardziej dla siebie pierwotnych, czyli wartości.

### Fundujący charakter aktu duchowego

Max Scheler utrzymuje, że cały hierarchiczny porządek wartości (*Rangordnung der Werte*) oraz sposób ich doświadczania ufundowany jest w istocie w duchowych aktach osoby. Podobnie jak poszczególne kategorie treści aksjologicznych odnoszą się w każdym przypadku do wyższych względem nich, a w konsekwencji do najwyższych w ten sposób, że te ostatnie stanowią podstawę dla wszystkich pozostałych, również przeżycia duchowe jako najwyższy rodzaj aktów osobowych nie są warunkowane przez żadne inne, bowiem to one stanowią fundament pozostałych. Filozof pisze:

Wszystkie możliwe wartości są jednak *ufundowane* w wartości nieskończonego ducha osobowego i rozpościerającego się przed nim świata wartości<sup>87</sup>.

Najwyższy akt osoby ludzkiej ma zatem charakter wyłącznie duchowy. On też – co już zostało podkreślone – funduje pozostałe nieduchowe rodzaje funkcji oraz aktów podmiotowych. Miłość / nienawiść jako doświadczenie duchowe stanowi przeto w filozofii Schelera fundament świadomości aksjologicznej podmiotu rozumianego jako osoba. Czytamy:

Lecz miłość i nienawiść są fundamentem wszelkiej świadomości wartości (czucia, preferowania, sądu o wartości) i naturalnie tym bardziej

<sup>86</sup> „Auch das Emotionale des Geistes [...] hat einen ursprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom Denken erbort”. Tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 59.

<sup>87</sup> Tegoż, *Wartości „wyższe” i „niższe”*, dz. cyt., s. 77-78.

wszelkiego dążenia i zmierzania (*Tendieren*), które same ufundowane są przez posiadanie wartości<sup>88</sup>.

Świadomość ludzka w swojej najgłębszej warstwie sięga zatem sfery wartości najwyższych, czyli duchowych, najbardziej pierwotnych i absolutnych. Wyłącznie akt duchowy jest w stanie doświadczać źródłowo, fenomenologicznie w tym obszarze świadomości. Niezależnie od tego, czy treść najwyższych przeżyć emocjonalnych jest adekwatna czy iluzoryczna, akty duchowe stanowią według Schelera pierwotne zjawiska osoby. Oznacza to, że akty te nie dadzą się z niczego innego wyprowadzić lub uzyskać na drodze jakiegokolwiek ideacji. Filozof podkreśla, że akty duchowe i ich przedmioty stanowią bezpośrednią i „absolutnie pierwotną sferę rzeczywistości i wartości”<sup>89</sup>. Wszelkie poznanie intelektualne jest zatem następcze względem doświadczenia duchowego. W tym też sensie nie istnieje jakiegokolwiek poznanie przedduchowe. Akty spełniane w duchu osobowym ujmują przedmioty aksjologiczne w sposób bezwzględnie pierwotny i obiektywny<sup>90</sup>. Oznacza to również, że tym aktom przysługuje najpełniej, to znaczy w stopniu najwyższym aprioryczność emocjonalna. Z racji tego, że pierwszym przeżyciem fenomenologicznym duchowości osoby jest miłość, ona zaś odsłonięta zostaje w zabiegu redukcji fenomenologicznej, akt miłości stanowi wyłączny obszar konstytuowania się osobowo-duchowego podmiotu fenomenologicznego.

### Proweniencja przeżycia religijnego w duchu Bożym

Podkreślono powyżej, że redukcja fenomenologiczna możliwa jest wyłącznie w przypadku bytu o naturze zarówno osobowej, jak i duchowej. Tylko taki podmiot zdolny jest do miłości, która jako jego najwyższe przeżycie

<sup>88</sup> Tegoż, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 283.

<sup>89</sup> W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, dz. cyt., s. 35. Por. M. Scheler, *Istotowa fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 109.

<sup>90</sup> Por. M. Scheler, *Wartości „wyższe” i „niższe”*, dz. cyt., s. 78.

emocjonalne warunkuje wszelkie doświadczenia aksjologiczne. Źródłowa intuicja wartości jest zatem szczególnym skutkiem, a jednocześnie przyczyną przeżyć osobowych, które w swojej najwyższej postaci przyjmują charakter uczuć religijnych. Według Maksa Schelera doświadczenie religijne jest możliwe wyłącznie „dzięki” i „w” osobie. Doświadczenie to determinuje osobę, kształtuje ją. Bez osoby doświadczenie religijne nie ma prawa zachodzenia. Aby do niego doszło podmiot musi jednak niejako uprzednio posiadać naturę osobową. Naszkicowana w ten sposób perspektywa, przyjmuje postać pewnego koła hermeneutycznego (*hermeneutischer Zirkel*). Przyczyna określonego zjawiska stanowi tutaj bowiem jednocześnie jego skutek. Ten rodzaj figury myślowej jest charakterystyczny dla podejścia fenomenologicznego<sup>91</sup>.

Niemiecki filozof podkreśla, że najwyższe przeżycia osoby ludzkiej wiążą się z jej doświadczeniem tego, co boskie (*Göttlichen*). Duch ludzki odnosi się do ducha Boga, w nim odkrywa własną podstawę bytową. Miłość do Boga stanowi przeżycie pierwotnej, duchowej jedności z Nim. W najwyższym przeżyciu religijnym Bóg, będący absolutnym dobrem wartościowym – *summum bonum*, jest przez osobę ludzką źródłowo uchwytywany jako byt duchowy, święty. Scheler jest przekonany, że wszelkie akty intencjonalne podmiotu ludzkiego biorą początek z najwyższej wartości osoby boskiej, co jednocześnie oznacza, że są na tę wartość ukierunkowane. Szczególną aksjologiczną idealnością jest wartość osoby świętego (*das Heilige*). Filozof utrzymuje w związku z tym, że doświadczenie aksjologiczne oznacza w najwłaściwszym sensie przeżycie boskiej wartości absolutnej, czyli świętości. Cała hierarchia wartości wykazuje się w ten sposób istotową jednością, w której wszystkie modalności aksjologiczne mają fundament i zwieńczenie w świętości. Doświadczenie religijne świętego inicjuje osobową podmiotowość człowieka. Ujawniając się w sferze duchowej, święty oddziałuje na podmiot ludzki w obszarze, który stanowi fundament dla intencjonalności aktowej podmiotu<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Poddaje to analizie Arno Anzenbacher. Por. A. Anzenbacher, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg – Basel – Wien 2010, s. 252.

<sup>92</sup> Por. M. Scheler, *Istotowa fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 111-112; W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, dz. cyt., s. 123; tegoż, *Bohater*,

Zdaniem Maksa Schelera w relacji osoby boskiej do osoby ludzkiej odślania się pewne istotowe podobieństwo ducha boskiego i ducha ludzkiego. Wyraża się ono w tym, że oba podmioty doświadczają czystej duchowej jakości. Osobowy podmiot ludzki w akcie religijnym konstituuje odniesienie do tego, co boskie. Bycie osobowe człowieka ujawnia się wyłącznie w takim akcie. Na porządku aktów duchowych ukształtowana jest w jakiś sposób istota człowieka jako osoby, co oznacza, że „odniesienie człowieka do tego, co boskie poprzez akt religijny i poprzez objawienie tego, co boskie jest konstytutywne dla i s t o t y c z ł o w i e k a”<sup>93</sup>. Tym samym – zdaniem filozofa – bez bezpośredniego doświadczenia tego, co boskie, nie możemy mówić o osobie ludzkiej. Człowiek w pewien sposób otrzymuje bowiem swoją osobową i duchową istotę właśnie wskutek objawienia się mu (jego świadomości) osoby Boga, jako świętości i wartości absolutnej. Doświadczenie tej wartości jest absolutnie pierwsze i bezpośrednie dla osoby ludzkiej. Zdaniem Schelera człowiek jest zdolny doświadczać i poznawać, ponieważ posiada wewnętrzne, dane od Boga „światło”, jego objawienie naturalne, z którego ewokują wszelkie akty intuicyjne *a priori*. Związek pomiędzy duchem boskim i ludzkim jest pierwotniejszy od jakiegokolwiek relacji pomiędzy podmiotem człowieka a czymkolwiek innym. Duch ludzki ujmuje siebie jako pierwsze objawienie się w nim Boga. Scheler pisze: „Osoba w człowieku jest *indywidualną, niepowtarzalną samokoncentracją* boskiego ducha”<sup>94</sup>. Oznacza to, że osoba ludzka zostaje ostatecznie ugruntowana w iluminacji Boga. Szczególną odpowiedzią osoby na to samoobjawienie Boga jest miłość, czyli uczucie najpierwotniejsze, które w sposób istotowy ukierunkowane jest na wartość świętości. Scheler jest przekonany, że samoobjawienie Boga wyraża się w jego miłości, która zarazem ewokuje miłość ludzką. Ta zaś – jak to już podkreślono – utożsamia się w istocie z redukcją fenomenologiczną, która „aktualizuje” człowieka do bycia podmiotem osobowym, osobą duchową, religijną *par excellence*. Duch ludzki doświad-

---

geniusz, święty. *Fenomenologia i metafizyka osobowego wzoru u Maxa Schelera*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, dz. cyt., s. 244-245.

<sup>93</sup> M. Scheler, *Istota fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 111. Por. W. Prusik, *Fenomenologia wartości*. Max Scheler i Nicolai Hartmann, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>94</sup> M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenie*, tłum. S. Czerniak, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 358.

cza siebie samego w akcie miłości *a priori*, uzyskując w ten sposób samowiedzę intuicyjną, czyli przeżycie swojego podobieństwa do bytu boskiego. Tym samym doświadczenie religijne jest według Schelera pierwszym istotowym samoprzeżyciem osoby ludzkiej. Doświadczenie to odsłania istotę ducha ludzkiego i jako pierwszy akt miłości ujawnia tego ducha jako podmiot fenomenologiczny, czyli konkretną osobę.

## b. Duch jako substrat centrum osobowego człowieka

W poszukiwaniu aksjologicznych podstaw rozumienia osoby ludzkiej w filozofii Maks Schelera nie sposób pominąć charakterystyki ducha jako najbardziej adekwatnego wyrazu osobowego centrum podmiotu ludzkiego. Odnotowano powyżej, że zdaniem niemieckiego myśliciela pojęcie osoby wiąże się bezpośrednio z doświadczeniem sfery duchowej<sup>95</sup>. Oznacza to, że wyłącznie na poziomie ducha osoba stanowi fenomen, do którego można docierać źródłowo. Każde inne poznanie osoby jest tym samym nieadekwatne. Filozof odrzuca w ten sposób dualistyczny pogląd Kartezjański, przedstawiający człowieka w kategoriach bytu somatyczno-duchowego. Jednocześnie Scheler wprowadza jednak własne przeciwstawienie ducha oraz życia<sup>96</sup>. Podkreślono powyżej, że chociaż egzystencja podmiotu ludz-

---

<sup>95</sup> Zdaniem Schelera istnienie osoby nie jest nigdy dane naocznie w sposób bezpośredni. Osobę ludzką, jako niedoskonałą, współoglądamy wyłącznie w związku istotnościowym, „którego fundamentem jest czysta zawartość ludzkiej cielesności w osobowości”. Oznacza to, że człowiek ujawnia swoje istnienie osobowe w procesach życiowych ciała. Por. tegoż, *Dlaczego żadna nowa religia*, [w:] tegoż, *Problemy religii*, dz. cyt., s. 334-335.

<sup>96</sup> Jak podkreślono powyżej, życie (proces życiowy) stanowi tutaj kategorię, opisującą procesy fizjologiczne oraz psychiczne, zachodzące w człowieku. Życie stoi zatem w pewnej opozycji względem tego, co w człowieku – jako osobie – duchowe. Odrzucenie przez Schelera klasycznego dualizmu, charakteryzującego byt ludzki, wyrażanego w formule ciało-dusza, ma na celu uwypuklenie innego dualizmu dotyczącego – jego zdaniem – wyższego porządku egzystencji ludzkiej. Według filozofa między duchem a życiem nie zachodzi żadna więź substancjalna (ontyczna), tylko wyłącznie „dynamicznie przyczynowa”. Por. tegoż, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 134; tegoż, *Istota i formy*

kiego wyraża się na wielu poziomach bytowania człowieka, zarówno w sferze zmysłowej, witalnej, jak i psychicznej, osoba w swej istocie wykracza poza te kategorie. Oznacza to, że osoba istnieje poniekąd ponad życiem oraz światem, do którego przynależy ciało i psychika „Ja” ludzkiego. Scheler utrzymuje, że wyłącznie osoba jest w stanie doświadczać fenomenologicznie, to znaczy odnosić się pierwotnie do wartości w obszarze ducha, czyli uzyskiwać „wiedzę” aprioryczną. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że pojęcie ducha uległo znacznej ewolucji w poglądach Schelera<sup>97</sup>. Niemniej jednak w znacznej części jego twórczości dominuje przekonanie, że właśnie duch stanowi centrum osobowych aktów człowieka. Oznacza to, że człowiek dzięki duchowi jest szczególną osobowością aksjologiczną, to znaczy poprzez ducha funduje wszystkie rodzaje aktów ujmujących wartości. Jako jedność oraz ciągłość aktowa osoba duchowa sama w sobie jest niepoznawalna. Można do niej docierać wyłącznie bezpośrednio poprzez współdokonywanie jej aktów.

### Osoba aksjologiczna a podmiot somatyczno-psychiczny

Powtórzmy raz jeszcze, że według Maksa Schelera o istocie człowieka jako osoby, jej szczególnym stanowisku nie decyduje życie psychiczne człowieka, jego świadomość istnienia bądź umiejętność myślenia refleksyjnego czy inne właściwości z nimi związane. Zdaniem filozofa tego, co stanowi o wyjątkowości osoby, należy poszukiwać w sferze ducha. Z tego względu każda próba naturalistycznego wyjaśnienia człowieka jako osoby jest nie-

*sympatii*, dz. cyt., s. 128; J. Makota, *Filozofia człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVI, z. 3 (2008), s. 136.

<sup>97</sup> Ma to związek z tzw. teistyczną i postteistyczną fazą twórczości Schelera. Ich charakterystyki podjął się Adam Węgrzecki. Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 89-90. Interesujące w tym kontekście są również badania poglądów Schelera, dotyczące obrazu człowieka jako bytu zależnego od Boga. Podejmuje się ich Felix Hammer. Por. F. Hammer, *Theonome Antropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Den Haag 1972.

wystarczająca<sup>98</sup>. Scheler wyraża zatem przekonanie o niemożności charakterystyki osoby ludzkiej wyłącznie w pewnych kategoriach gatunkowych. Zdaniem filozofa na tle innych istot żywych osoby ludzkiej nie wyróżnia życie organiczne, psychiczne<sup>99</sup> czy nawet przejawy duszy. One wszystkie zawierają się w obszarze „Ja” subiekty indywidualnego, a przez to są zależne od struktury organiczno-psychicznej, czyli stanowią wyłącznie podbudowę czegoś, co jest najgłębszą warstwą egzystencji ludzkiej<sup>100</sup>. Czytamy:

Ja witalne i jego realny substrat, witalna dusza gatunku *człowiek*, jest pod względem ontycznym jedynie realnie warunkującą zachodzenie aktów noetycznych *podbudową* duchowej osoby w człowieku i zarazem *narzędziem* tego centrum osobowego<sup>101</sup>.

Filozof odrzuca zatem klasyczną, dualistyczną koncepcję podmiotu ludzkiego. Wiąże on sferę cielesną i psychiczną człowieka niejako w jedność ontyczną<sup>102</sup>. Jego zdaniem procesy fizjologiczne i psychiczne zachodzące w człowieku stanowią dwie strony, czyli dwa różne sposoby przejawiania się jednego procesu życiowego, jego aspektu zewnętrznego i wewnętrznego. Ich odmienność ma wyłącznie charakter fenomenalny<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 80-89; A. Musioł, *Pytając o człowieka. Maksa Schelera koncepcja personalizmu symbolicznego na tle poglądów Nicolaia Hartmanna i Romana Ingardena*, „Śląskie Studia Filozoficzne” 8(2009), s. 42-43.

<sup>99</sup> Według Schelera osoba jako duch istnieje niezależnie od psychofizycznych uwarunkowań podmiotu. Stanowisko to uległo ewolucji w jego dorobku filozoficznym, czego zwieńczeniem jest uznanie przez Schelera podporządkowania sfery ducha życiu psychowitalnemu człowieka. Istnieje literatura poświęcona temu zagadnieniu. Por. I. Mizdrak, *Spotkanie myśli Karola Wojtyły z fenomenologią Maksa Schelera*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, dz. cyt., s. 213; A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maksa Schelera*, dz. cyt., s. 60-61.

<sup>100</sup> Trzeba jeszcze raz podkreślić że Scheler wyraźnie odróżnia konkretne i jednostkowe centrum aktowe osoby od wielu obszarów „Ja” w człowieku, czyli psychicznych centrów życiowych (czynnościowych). Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 82.

<sup>101</sup> Tegoż, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 164.

<sup>102</sup> Stanowisko to bywa określane jako monizm witalistyczny. Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 81.

<sup>103</sup> Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 126; A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maksa Schelera*, dz. cyt., s. 54; J. Galarowicz, *Fenomenologiczna*



Zdaniem Schelera osoba przekracza wszelkie determinacje psychofizyczne. Jako spełniająca źródłowo duchowe akty istnieje ona ponad możliwościami natury organicznej, to znaczy uwalnia się od właściwych tej naturze instynktów, popędów<sup>104</sup>. Poprzez preferowanie aksjologiczne jako „asceta życia” oraz *Neinsagenkönnner* osoba ludzka jest zdolna (ze względu na wartości wyższe) odnieść się negatywnie (w postaci hamowania) do własnej biologicznej sfery popędowej, czyli jest zdolna wyrazić swój spontaniczny, emocjonalny sprzeciw wobec tego, w kierunku czego ta sfera pociąga. Filozof podkreśla, że osoba poddaje pewnej kontroli ślepy na wartości czynnik pędu uczuciowego, to znaczy „najniższy stopień tego, co psychiczne”<sup>105</sup> (najniższy poziom życia, najbardziej prymitywny popęd<sup>106</sup>). Człowiek stanowi zatem najwyższą istotę osobową wówczas, gdy jako podmiot aktów niezależnych od natury biologicznej i psychicznej ujmuje i realizuje wartości odpowiadające tym aktom<sup>107</sup>.

W kontekście opisu fenomenologicznego osoby, Schelera nie interesuje również „czyste Ja” oraz ponadindywidualne „Ja w ogóle” podmiotu ludzkiego. Filozof odcina się tym samym od rozumienia osoby w kategoriach wyprowadzonych ze „świadomości transcendentalnej”, „świadomości w ogóle” bądź „czystej świadomości” w ujęciu Husserla<sup>108</sup>. Scheler pisze:

---

etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand), dz. cyt., s. 51; P. J. Dulieu, *Aktualność Schelera*, tłum. J. Tischner, „Znak” 248 (2) 1975, s. 215.

<sup>104</sup> Por. M. Scheler, *O idei człowieka*, dz. cyt., s. 25-26, 34; tegoż, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, dz. cyt., s. 201-202.

<sup>105</sup> Por. tegoż, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 50; tegoż, *Światopogląd filozoficzny*, dz. cyt., s. 423; A. Węgrzecki, *Człowiek*, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 87-88.

<sup>106</sup> Obszerniejsza charakterystyka pędu uczuciowego nie jest wymagana przez tematykę tej dysertacji. Odsyłam do wnikliwych analiz na ten temat, zwłaszcza w kontekście antagonizmu – dualizmu pomiędzy duchem a pędem, poczynionych przez Marka Rubę. Por. M. Ruba, *Człowiek. Absolut. Gnoza. Gnostyczna filozofia Maxa Schelera*, Rzeszów 1995, s. 104-130.

<sup>107</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 298.

<sup>108</sup> Zdaniem Schelera o osobie duchowej możemy mówić wyłącznie uwzględniając konkretny charakter „Ja transcendentalnego”. Por. tegoż, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 127; W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, dz. cyt., s. 50-51.

Pojęcie *świadości w ogóle* [...] jest poza tym pojęciem w s o b i e n i e d o r z e c z n y m , sprzecznym ze związkami istotowymi<sup>109</sup>.

Oraz:

*Ja w ogóle*, któremu przysługuje istnienie absolutne [...] [jest – od autora] zupełną nicością lub pojęciem sprzecznym z istotowymi prawami<sup>110</sup>.

Max Scheler opisuje „Ja” zasadniczo z dwóch perspektyw. Z punktu widzenia epistemologicznego jest ono – jego zdaniem – przedmiotem, ale nigdy podmiotem aktów intencjonalnie skierowanych na fenomen „Ja”, jego indywidualność oraz to, co przynależy do „Ja” (jego przeżyć oraz ich własności)<sup>111</sup>. Obszarem uczuć odpowiadających „Ja” jest zatem sfera witalna oraz psychiczna. Przy czym uczucia psychiczne są bliższe „Ja” od uczuć niższych rodzajów. Oznacza to, że choć uczucia te mogą być również stanami, są związane bezpośrednio z jaźnią „mojego Ja” (*Ichgefühle*). Zdaniem niemieckiego filozofa w tym oglądzie „Ja” jest swoiście samodoświadczalne poprzez odczuwanie oraz preferowanie wartości. Natomiast z perspektywy ontologicznej „Ja” stanowi zespół – całość funkcji psychicznych, jednak nie jest ono wyłącznie prostą sumą elementów psychicznych oraz stosunków zachodzących między nimi<sup>112</sup>. W odróżnieniu od takiej klasyfikacji osoba stanowi podmiot aktów intencjonalnych i dlatego nie da się jej zredukować do jakiegokolwiek sfery „Ja”. Scheler podkreśla równocześnie, że zmysłowości i psychice ludzkiej przysługują określone stany uczuciowe oraz funkcje, nigdy zaś zdolność aktowa. Czytamy: „Osoba *działa*, np. *idzie*

<sup>109</sup> M. Scheler, *Istotowa fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 300.

<sup>110</sup> Tamże, s. 303.

<sup>111</sup> Według filozofa pojęcie „Ja” jest zintegrowane z określonym środowiskiem, otoczeniem (*Umwelt*) oraz kategorią „Ty”. Nie odnosi się ono jednak do świata (*Welt*) czy drugiego podmiotu jako osoby.

<sup>112</sup> Uwydatnia to w myśli Schelera choćby Józef Tischner. Por. J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. M. Jaworski, K. Kłósak, J. Tischner, Kraków 1971, s. 37, 39-44.

na spacer itd.; tego *Ja* nie potrafi”<sup>113</sup> [tłum. własne]. Osoba posiada ponadto autonomię oraz konkretność, od której nie można abstrahować. Z tej racji osoba nie może być nierzeczywista, wszak ujmuje rzeczywiste fenomeny aksjologiczne.

Zdaniem niemieckiego myśliciela osoba stanowi „wynik” redukcji poczynionej na podmiocie doświadczenia fenomenologicznego. Ujmując osobę poprzez redukcję fenomenologiczną – rozumianą jako akt naocznego przeżycia czystej istoty fenomenologicznej (*Wesenserkenntnis*), czyli zawartości istot (*Wesensgehalten*) – zawieszamy co prawda moment realnego istnienia osoby, jednak nie rzeczywistość jej bytowania samego w sobie (przez się), to znaczy konkretność, indywidualność i tożsamość osoby. Oznacza to, że osoba ludzka wyróżnia się nie tylko spośród istot żywych niebędących osobami, ale również spośród innych osób. Jako „czyste centrum”, „ostateczny i nieredukowalny biegun” korelacji ze zjawiającym się jej światem wewnętrznym oraz zewnętrznym, osoba transcenduje przestrzeń i czas, ma zatem charakter transcendentny. Dociekliwość badawcza niemieckiego filozofa ogniskuje się przeto wokół człowieka jako konkretnej osoby, indywiduum w świetle wartości<sup>114</sup>.

W kontekście badań nad osobą ludzką w filozofii Maksa Schelera należy również podkreślić, że zdaniem tego filozofa człowiek jest osobą dzięki własnemu wysiłkowi, czyli przede wszystkim dzięki panowaniu nad sobą. Właśnie jako osoba człowiek posiada zdolność kształtowania siebie, ma potencjalną możliwość wybierania. Żyjąc w świecie wartości osoba jest odpowiedzialna<sup>115</sup>. Proces autokreacji osoby uwarunkowany jest zdolnością

<sup>113</sup> „Eine Person handelt z.B.; sie geht spazieren usw.; dies kann ein *Ich* nicht”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 405.

<sup>114</sup> Por. tamże, s. 529; T. Skarżyńska, *Problemy „wglądu w istotę” w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 178.

<sup>115</sup> Scheler dokonuje rozróżnienia pomiędzy odpowiedzialnością a poczytalnością. Jego zdaniem odpowiedzialność nie jest wyłącznie kwalifikacją moralną, opartą na refleksyjnym ustosunkowaniu się osoby wobec wartości, to znaczy wiedzy o własnym poznaniu treści aksjologicznych i wynikających z tego poznania chceniu oraz dążeniu do urzeczywistniania określonych wartości. W filozofii Schelera osoba jest odpowiedzialna moralnie za dokonywane akty na każdym etapie ich przebiegu czy realizacji, a zatem już w obrębie nastrojów, zamiarów, zamysłów, życzeń itp. Odpowiedzialność jest zako-

poznawczą człowieka oraz jego działaniem etycznym. Pierwszym tworzywem człowieka jako osoby, jego projektem do nieustannego realizowania w świetle wartości jest zatem on sam. Oznacza to, że osoba jest zaangażowana we własną sprawczość. Mamy tutaj do czynienia

[...] z wiecznie *możliwą*, wymagającą w każdym punkcie czasowym dobrowolnego spełnienia (*frei zu vollziehende*) *humanizacją*, a także z nigdy nie tracącym w czasie historycznym wewnętrznej dynamiki (*nie ruhende*) *procesem uczłowiczenia*<sup>116</sup>.

Struktura aksjologiczna osoby kształtuje się w ciągu całego jej życia. W pewnym sensie osoba jest zatem tym, kim ustawicznie się staje.

Zdaniem Maksa Schelera to, co osobowe w człowieku, ma swoje źródło aksjologiczne, to znaczy jest uwarunkowane przez wartości. Ponieważ pierwotne doświadczenie treści aksjologicznych ma początek w przeżyciu religijnym, porządek tego doświadczenia warunkuje, czyli uzasadnia bezpośredniość przeżycia aksjologicznego. Jak już podkreślono, przeżycie to jest z natury rzeczy osobowe i ma charakter aktu. Obce jest ono zatem bytom nieosobowym, niezdolnym do uchwycenia aksjologicznego sensu określonych fenomenów. Jako źródłowe, przeżycie aksjologiczne obejmuje wszystkie poziomy egzystencji ludzkiej, to znaczy angażuje cały podmiot, wszystkie jego władze: uczucia, intelekt, samoświadomość, wolę. Świat wartości zostaje w ten sposób uchwycony przez człowieka na rozmaitych poziomach jego egzystencji, a zatem w warstwie przeżyciowej, poznawczej, wolitywnej oraz dążącej.

rzeniona w przeżyciach osobowych. Nie istnieje osoba pozbawiona odpowiedzialności. Taka perspektywa przeczy tym samym zarzutom wobec uznaniu Schelerowskiego ujęcia doświadczenia aksjologicznego za pozbawione jakiejkolwiek odpowiedzialności. Por. M. Scheler, *Istota osoby moralnej*, tłum. M. Skwieceński, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku. Część II*, red. B. Baczko, Warszawa 1965, s. 367-368; R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 278; J. Makota, *Warunki realizacji wartości moralnych. Roman Ingarden i inni*, [w:] *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, dz. cyt., s. 170; B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, Wrocław 1999, s. 68, 73-75, 78.

<sup>116</sup> M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenie*, dz. cyt., s. 342-343. Por. W. Stróżewski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, dz. cyt., s. 39, 43-44.

Scheler jest zdania, że akty stanowią niezwykle bogatą rzeczywistość zaangażowania podmiotowego. Każdemu aktowi odpowiada właściwy mu typ przedmiotowości związany z jakościami, które są odpowiednie dla poszczególnych rodzajów aktów. Stosunki, jakie zachodzą pomiędzy aktami, nie mają charakteru przyczynowego. Cechują je natomiast relacje fundowania przez osobę. Akty posiadają pewne immanentne ukierunkowanie podmiotu. Ich specyfika polega na byciu spełnianymi. Według Schelera aktami fundującymi wszystkie pozostałe rodzaje aktów, a tym samym przeżyciami źródłowo doświadczającymi ducha są najwyższe uczucia osoby. Wyłącznie te uczucia są w stanie doświadczać źródłowo, fenomenologicznie. Przebieg tych przeżyć jest przeto punktem orientacyjnym dla bezpośredniego wglądu osoby (jako ducha skończonego i niesamodzielnego bytowo) w siebie samą. Scheler stoi na stanowisku, że stanie się osobą, to znaczy w pewnym sensie uduchowienie podmiotu ludzkiego ma miejsce wyłącznie w przeżyciu wartości absolutnej. Duch jako pewne ludzkie „Ja” osobowe („dusza duchowa”) stanowi rdzeń człowieka, przeżyty w doświadczeniu religijnym<sup>117</sup>. Aktywność osoby na poziomie jej ducha przybiera formę aktów ukierunkowanych aksjologicznie. Z tej racji obszar ten nie może zostać pominięty w opisie podstaw rozumienia osoby w personalizmie Maksa Schelera.

### Osoba jako duchowa jedność aktów

W przekonaniu niemieckiego filozofa osoba jako podmiot spełniający pierwotne i bezpośrednie akty duchowe, sama stanowi istotą duchową, centrum aktów duchowych. Dzięki duchowi człowiek posiada szczególną osobowość aksjologiczną. Filozof używa pojęcia ducha (*Geist*) oraz osoby (*Person*) właściwie zamiennie. Podkreśla on, że obszarem odsłaniającym podstawową, duchową aktywność osoby jest redukcja fenomenologiczna, dokonana na podmiocie „Ja”. Redukcja ujawnia podmiot osobowy w jego

<sup>117</sup> Por. M. Scheler, *Istotowa fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 144; W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, dz. cyt., s. 34-35, 45, 171.

duchowej specyfice, sama stanowi w istocie wyraz ducha ludzkiego. Jest tak z tej racji, że wyłącznie duch doświadcza tego, co istotnościowe (dokonuje wglądów w istotę), to znaczy uchyla moment realności, separuje istotę od istnienia (*Wesen* od *Dasein*), a zatem dokonuje ideacji. Trzeba przy tym podkreślić, że według Schelera osoba nie jest nigdy przedmiotem jakiegokolwiek redukcji. Wyłącznie osoba jest jednak w stanie dokonać redukcji. Oznacza to, że wszelkie fenomeny są dostępne wyłącznie osobie jako duchowi. Poprzez redukcję fenomenologiczną możliwe jest bowiem zjednoczenie w jednym podmiocie jakości różnicujących poszczególne akty, ich rozmaite formy oraz ukierunkowania. Wszystkie te akty stają się wówczas obszarem niezwiązanego żadną określoną formą aktu osoby<sup>118</sup>. To właśnie dlatego akt osobowy stanowi czysty ogląd fenomenologiczny. Będąc podmiotem tego oglądu, osoba ludzka znosi wszystkie formy pośredniczące w oglądzie, to znaczy czyni te akty wewnętrzną treścią oglądu osoby. Dotyczy to zarówno jakości wyróżniających poszczególne akty, jak również tych jakości, które stanowią formy oglądu (m.in.: czasu, przestrzeni, liczby, ruchu).

Scheler podkreśla, że osoba stanowi szczególną dynamiczną „koncentrację ducha”. Życie osobowe jest jedynym poziomem, w którym odsłania się pełnia tego ducha. Duch stanowi substrat osobowego centrum człowieka. Jest on z natury osobowy. Czytamy: „Osoba jest raczej istotową koniecznością oraz jedyną formą egzystencji ducha, o ile chodzi o konkretnego ducha”<sup>119</sup> [tłum. własne]. Osoba nie stanowi zatem pewnej „modi” bądź

<sup>118</sup> Scheler pisze: „Reduzieren wir also alles, was einer konkreten Person überhaupt gegeben ist, auf die phänomenalen Wesenheiten, die ihr rein selbst gegeben sind, d.h. auf Tatsachen, die vollkommen sind, was sie sind – so dass alle noch abstrakten Aktqualitäten, Formen, Richtungen und alles nur an Akten Scheinbare in die Gegebenheitssphäre für den reinen und formlosen Akt der Person eingeht”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 409. Por. W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, dz. cyt., s. 89; T. Skarżyńska, *Problemy „wglądu w istotę” w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 180; I. Mizdrak, *Spotkanie myśli Karola Wojtyły z fenomenologią Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 218-219.

<sup>119</sup> „Vielmehr ist Person die wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes, sofern es sich um konkreten Geist handelt”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*,

„funkcji” jakiegoś nieświadomego wszechducha<sup>120</sup>. Duch jest aktywnością osobową, w istocie samym spełnianiem aktów osobowych. Jako indywidualny, konkretny duch osoba żyje w spełnianiu własnych aktów, „zawiera się” w nich, jest w nich obecna immanentnie, czyli świadoma tych aktów na najgłębszym poziomie własnej egzystencji. Przy tym świadomość ta jednoczy wszystkie rodzaje aktów podmiotowych. Scheler pisze:

*Samoświadomość* nie jest jeszcze osobą ujmującą siebie samą, kiedy w świadomości siebie samej wszystkie możliwe rodzaje świadomości (np. wiedząca, chcąca, czująca; miłujący i nienawidzący rodzaj) nie są zjednoczone<sup>121</sup> [tłum. własne].

W przekonaniu filozofa osoba ludzka jest pewną duchową jednością strumienia świadomości, a tym samym „ciągłą aktowością” (*kontinuierliche Aktualität*), jednością aktów ukierunkowanych na wartości. Również to założenie wyraża się w tym, że jako taka osoba nie stanowi pojęcia uprzedmiotawialnego. Zdaniem filozofa osoby duchowej nie można bowiem – w odróżnieniu od „Ja” (podmiotu świadomości na rozmaitych poziomach jego życia, odrębnych od duchowego) – uprzedmiotować, to znaczy zobiektywizować, przedstawić bądź poznać intelektualnie. Czytamy: „Duch jest jedynym bytem, który sam nie nadaje się do uprzedmiotowienia”<sup>122</sup>. Nie oznacza to wyłącznie, iż ducha nie można poznać z zewnątrz, poprzez odrębny podmiot. Również duch nie poznaje intelektualnie sam siebie, nie poddaje się autodefinicji. Takie poznanie możliwe jest wyłącznie w obsza-

---

dz. cyt., s. 404. Por. T. Skarżyńska, *Problemy „wglądu w istotę” w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 179; M. M. Baranowska, *Aktualność myślenia Schelera o człowieku i wartościach*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, dz. cyt., s. 227; A. Duk, *Zagadnienie miłości w filozofii Maxa Schelera i Edyty Stein*, Kraków 2008, s. 39.

<sup>120</sup> Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 127.

<sup>121</sup> „Selbstbewusstsein ist noch nicht Person, wenn nicht in dem Bewusstsein von sich selbst alle möglichen Bewusstseinsarten (z. B. wissende, willentliche, fühlende, liebender und hassender Art), sich selbst zu erfassen, vereinigt sind”. Tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 397, przypis 1.

<sup>122</sup> Tegoż, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 94.

rze „Ja” na poziomie psychicznym. Jak już podkreślono, w założeniu Schelera osoba wykracza poza ten obszar.

Niemiecki fenomenolog stoi na stanowisku, że osoba ludzka jest w istocie „spełniaczem”<sup>123</sup> aktów duchowych w tym sensie, że stanowi ich centrum duchowe. Oznacza to również, że byt osoby ufundowany jest na tych aktach. One z kolei w pewien sposób emanują z osoby, są na niej ufundowane. Scheler pisze: „*B y c i e o s o b y f u n d u j e w s z y s t k i e i s t o t o w o r o z m a i t e a k t y*”<sup>124</sup> [tłum. własne]. Osoba nie wykracza poza spełnianie przez siebie akty<sup>125</sup>. W każdym z nich wyraża i zawiera się bowiem cała struktura bytu osobowego. Osoba jest zaangażowana w każdy z jej aktów<sup>126</sup>. Niemiecki fenomenolog pisze: „Ponieważ osoba własną egzystencję zawiera najpierw w d o ś w i a d c z a n i u jej możliwych p r z e ż y ć”<sup>127</sup> [tłum. własne], do tych przeżyć można dotrzeć bezpośrednio wyłącznie poprzez współdokonywanie aktów osoby<sup>128</sup>. Również to założenie oznacza, że oso-

<sup>123</sup> Trzeba tutaj podkreślić, że osoba ludzka spełnia akty w sensie aktywnym. Oznacza to, że w odróżnieniu od „Ja”, w którym określone funkcje zostają w pewien sposób spełniane biernie, charakter duchowy osoby na poziomie emocjonalnym angażuje całą jej podmiotowość. Przy czym osoba jest w jakimś sensie w swoim byciu w świecie uzależniona od „Ja”. Poprzez funkcje „Ja” akty osoby zostają bowiem skierowane w sferę czasu, w stronę świata. Podkreślają to również komentatorzy filozofii Schelera. Por. J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 38; P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 58.

<sup>124</sup> „*Das Sein der Person fundiert alle wesentlich verschiedenen Akte*”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 398, przypis 1.

<sup>125</sup> To, że osoba jest obecna w każdej akcie nie oznacza jednak, że istnieje ona w jakiś sposób przed aktami. Wydaje się, że taki wniosek wysuwa np. Zbigniew Kuderowicz. Por. Z. Kuderowicz, *Max Scheler – personalizm etyczny*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku. Część II*, red. B. Baczkowski, dz. cyt., s. 344; W. Prusik, *Maxa Schelera pojęcie wolności osobowej*, „Kultura i wartości” 1 (2012), s. 25-26.

<sup>126</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 659.

<sup>127</sup> „*Da die Person ihre Existenz ja eben erst im E r l e b e n ihrer möglichen E r l e b n i s s e vollzieht*”. Tamże, s. 401.

<sup>128</sup> Por. tegoż, *Istota osoby moralnej*, dz. cyt., s. 362-363.

Jak podkreśla Adam Węgrzecki, osoba w filozofii Schelera jest pewną „bezpośrednio współprzeżywaną jednością przeżywania”. A. Węgrzecki, *Der Formalismus in der Ethik*



by nie sposób ujmować adekwatnie w kategoriach jakiejś rzeczy lub substancji<sup>129</sup> (substancjalnego podmiotu aktów). Scheler pisze:

[...] osoba ani sama nie jest rzeczą, ani też nie nosi w sobie istoty rzeczowości, z konieczności zawartej we wszystkich rzeczach ukonstytuowanych przez wartość<sup>130</sup>.

Co prawda filozof używa na określenie osoby pojęć takich jak: „duchowa substancja osobowa”, „substancja aktowa” (*Substanz-Akt*) czy „indywidualnie przeżywana substancja jednocząca” (*Einheitssubstanz*) wszystkie akty”, jednak czyni to w specyficznym sensie<sup>131</sup>. W tym sensie jedność aktów zabezpiecza tożsamość i trwanie osoby, która to jest szczególną konkretną jednością rozmaitych aktów. Czytamy: „Osoba jest konkretną, samą w sobie istotową jednością bycia aktów rozmaitych istotności”<sup>132</sup> [tłum. własne]. Tym samym osoba stanowi podmiot wszystkich uprzedmiotawianych przez nią aktów, procesów cielesnych i duchowych, to znaczy osoba ujawnia się poprzez nie. Istniejąc we własnych przeżyciach, osoba nadaje im charakter indywidualny. To nie treść tych przeżyć świadczy jednak o jedności i tożsamości osoby. Zdaniem Schelera charakter tych aktów nie sprawia bowiem „rozbicia” osoby, postrzegania jej jako sumy pojedynczych aktów. Jedność aktowa nie polega na jakimś przepływie aktów przez osobę. Duchowe centrum osoby jest

*und die materiale Wertethik*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku. Tom 5*, red. B. Skarga, Warszawa 1997, s. 398.

<sup>129</sup> Z tym poglądem Schelera o asubstancjalnym charakterze bytu ludzkiego polemizuje Stanisław Kowalczyk. Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 232-233.

<sup>130</sup> M. Scheler, *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, tłum. W. Galewicz, [w:] *Z fenomenologii wartości*, red. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 66.

<sup>131</sup> Scheler podkreśla w ten sposób indywidualność i jedność istoty osobowej oraz jej zindywidualizowane uposażenie jakościowe. Por. tegoż, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 198-199, 257.

<sup>132</sup> „Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens”. Tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 397-398.

bowiem czymś więcej niż owa suma. Można powiedzieć, że osoba poprzez akty odmienia się (*variiert*), ale nie przeobraża (*verändert*)<sup>133</sup>.

## II. Aksjologiczna koncepcja osoby ludzkiej

Według Makska Schelera człowiek w jakimś sensie staje się osobą dopiero na pewnym szczeblu rozwoju jego życia emocjonalnego wobec wartości. Stąd poszukiwanie aksjologicznych podstaw osoby ludzkiej w stanowisku niemieckiego fenomenologa wiąże się z ujęciem bytu ludzkiego w kategoriach właściwych obranej przez filozofa metody badawczej. W świetle tej metody osoba stanowi istotę, w której skupiają się wszystkie rodzaje treści aksjologicznych. Osoba jest szczególnym aksjologicznym określeniem człowieczeństwa. Ponieważ byt ludzki w najgłębszej warstwie swojego bytu jest zdolny do źródłowego doświadczenia aksjologicznego, nie może być on obojętny wobec wartości. Oznacza to, że w sposób absolutny nie może się od nich zdystansować, uniezależnić. Wobec wartości podmiot ludzki musi się jakoś ustosunkować. Człowiek żyje bowiem w pewnym horyzoncie aksjologicznym, to znaczy w granicach wyznaczonych przez wartości. Świat przedmiotów aksjologicznych określa istotowo byt ludzki. W tym sensie człowiek jest receptywny względem wartości. Doświadcza on rozmaitych sytuacji o charakterze aksjologicznym, opowiada się refleksyjnie po stronie określonych wartości, aprobuje je lub odrzuca oraz urzeczywistnia w różnorodnych formach własnej aktywno-

<sup>133</sup> Por. tamże, s. 400; M. M. Baranowska, *Obraz człowieka według Schelera i Ingardena*, „Kwartalnik filozoficzny” t. XXVI, z. 4 (1998), s. 51; A. Duk, *Zagadnienie miłości w filozofii Maxa Schelera i Edyty Stein*, dz. cyt., s. 40-41; P. J. Dulieu, *Aktualność Schelera*, dz. cyt., s. 215; J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 54.

ści, poświęca się dla wartości lub je ignoruje. Wartości kształtują oraz motywują ludzkie czucie, myślenie oraz określone działanie. Wartości nadają sens egzystencji ludzkiej, a zatem również światu, w którym człowiek żyje. Doświadczenie wartości stanowi przeżycie pełne sensu, jest zarazem sensotwórcze<sup>134</sup>. Według niemieckiego fenomenologa ten sens jest dostępny wyłącznie podmiotowi ludzkiemu. Tylko człowiek jest w stanie go uchwycić. Ze specyficznej obojętności aksjologicznej wytrąca człowieka właściwa naturze ludzkiej sfera emocjonalnych uczuć najwyższych. Na poziomie tych uczuć wartości angażują całą osobę ludzką, jej działalność aktową, ukierunkowując byt osoby wobec wszystkich doświadczanych fenomenów. Przeżyciem pierwotnym warunkującym tę aktywność jest miłość duchowa. Scheler jest przekonany, że osoba oraz jej wartość dane są wyłącznie w aktach miłości. Miłość określa działania osoby pierwotnie na poziomie źródłowego czucia wartości najwyższych, wtórnie zaś w obszarach aksjologicznej świadomości poznającej, dążącej czy chcącej. Miłość stanowi podstawę waloryzacji aktów osobowych. Oznacza to, że w miłości osoba duchowa zyskuje świadomość aksjologiczną, która porządkuje wszystkie akty osobowe. W tym sensie wartości odczuwane w najgłębszym poziomie świadomości osoby stanowią podstawę wszystkich rodzajów aktywności człowieka. Również jego intelekt, wola oraz wszelka działalność nabierają przez to charakteru aksjologicznego. Stanowiąc podstawę możliwości realizacji czynów wartościowych przez podmiot ludzki, treści aksjologiczne są jednocześnie szczególnym celem tych realizacji w określonych dobrach. Scheler podkreśla, że ustosunkowanie się wobec wartości na rozmaitych poziomach wyraża się również w społecznej naturze człowieka, to znaczy zdolności podmiotu ludzkiego do współprzeżywania określonych aktów drugiego człowieka, a w konsekwencji w źródłowym współmiłowaniu osoby.

<sup>134</sup> Por. B. Sipiński, *Personalizm fenomenologiczny o dwóch etapach przełomu fenomenologicznego w aksjologii personalistycznej*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, dz. cyt., s. 260-265; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 293-294; W. Wójcik, *Doświadczenie aksjologiczne a filozoficzna kategoria podobieństwa*, [w:] *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, dz. cyt., s. 100.

## 1. Osoba wobec wartości

W przekonaniu Maksa Schelera podmiot ludzki w najgłębszej sferze swej egzystencji osobowej jest niedefiniowalny. Istota człowieka stanowiącego pewien byt „między” (*ein „Zwischen”*), „bramę”, poprzez którą Bóg wchodzi w życie<sup>135</sup>, nie daje się bowiem skategoryzować w postaci jednoznacznych pojęć, określających w sposób ściśle adekwatny najbardziej pierwotną treść podmiotu ludzkiego. Zdaniem niemieckiego filozofa jedynym właściwym sposobem charakterystyki filozoficznej tego, w czym wyraża się istota osoby ludzkiej, jest opis fenomenologiczny. Wyłącznie w jego ramach docieramy do fenomenów, które przynależą osobie źródłowo, a mianowicie do ducha osoby oraz jej zdolności miłowania. Właśnie dzięki tym „przymiotom” osoba może być źródłowo i emocjonalnie wrażliwa na wartości, w tym pierwotnie na wartość siebie samej. Określoną postać urzeczywistnionej wartości osobowej stanowi zdaniem Schelera wzór osobowy. Filozof podkreśla, że poprzez zdolność przeżycia aksjologicznego osoba, docierając źródłowo do obiektywnego porządku wartości oraz właściwych mu związków pomiędzy poszczególnymi rodzajami treści aksjologicznych, odkrywa źródło fundowania własnych aktów dążenia, chcenia oraz powinności. Szczególny absolutyzm aksjologiczny charakteryzujący osobę wskazuje z kolei na właściwości moralne osoby oraz jej aktywności. Scheler stwierdza przy tym, że w aktach moralnych osoba ujmuje siebie jako istotę najbardziej indywidualną i wyjątkową.

### a. *Wertperson* oraz wzory osobowe

Podjmując się fenomenologicznej charakterystyki osoby ludzkiej w filozofii Maksa Schelera, nie możemy pominąć właściwej osobie pierwotnej i źródłowej wrażliwości aksjologicznej. W ramach personalizmu niemieckiego filozofa odkrywamy bowiem, że osoba stanowi przede wszystkim

---

<sup>135</sup> Por. M. Scheler, *O idei człowieka*, dz. cyt., s. 26-27.

wartość i to wartość szczególną, na której ufundowane są wszystkie pozostałe treści aksjologiczne oraz ich porządek. Osoba jako wartość wszystkich wartości stanowi własną idealną (czystą, nieposiadającą odpowiednika materialnego) istotę aksjologiczną. Adekwatne dotarcie do tej istoty możliwe jest wyłącznie poprzez akt miłości, a zatem poprzez najgłębszy wgląd osoby w siebie samą, który znamionuje charakter moralny. Ideał moralny każdej osoby indywidualnej jest jej potencjalnym, to znaczy możliwym do urzeczywistnienia modelem aksjologicznym. Konkretną postacią takiego modelu są według Schelera tzw. wzory osobowe, czyli spersonifikowane emanacje hierarchicznego uniwersum wartości. Chociaż dogłębna charakterystyka tych wzorów nie stanowi przedmiotu niniejszej rozprawy, kluczowe w jej świetle jest stwierdzenie, że formą jedności wszystkich wzorów osobowych jest osoba boska, zaś ich oddziaływanie na inne podmioty osobowe wyraża się w naśladowaniu wzorów. To ostatnie zakorzenione jest źródłowo w sferze emocjonalnej człowieka i pierwotnie na tym poziomie kształtuje go według wartości. Dopiero wtórnie naśladowanie to dokonuje się w obszarach fundowanych przez uczucia, a zatem również w historii oraz kulturze określonej społeczności.

### Wartość osoby jako idealna istota aksjologiczna ufundowana w miłości

Wartości ujawniają się oraz są uchwytywane i rozpoznawane wyłącznie w świecie ludzkim. Oznacza to, że tylko podmiot ludzki jest bytem immanentnie ukierunkowanym aksjologicznie. Człowiek, a na najgłębszym poziomie jego egzystencji osoba, stanowi szczególny podmiot tych procesów. Bez względu na przysługujące osobie właściwości, doskonałość moralną, czyny, dzieła, sposoby zachowania czy ogólnie akceptowane normy<sup>136</sup>, osoba jest również wartością – *Wertperson*. Wartość samej osoby należy zdaniem Maksa Schelera do wartości osobowych. W tym też sensie oso-

<sup>136</sup> Por. tegoż, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 256-257; tegoż, *Istota osoby moralnej*, dz. cyt., s. 369.

ba stanowi zarówno podmiot, jak i specyficzny „przedmiot” doświadczenia aksjologicznego. Jak już wiemy, źródłem emocjonalnych aktów osoby skierowanych w stronę wartości jest miłość / nienawiść. Miłość / nienawiść stanowi pewien motor przeżycia wartości, a tym samym warunek aksjologicznej wrażliwości osoby. Akty miłości / nienawiści wyrażają przez to idealną istotę wartościową (*ideales Wertwesen*) osoby indywidualnej.

Osoba jest wartością wszystkich wartości. Niemiecki filozof podkreśla, iż to stwierdzenie ma dla osoby sens absolutnie obiektywny. Oznacza to, że wartość „nieskończonego ducha osobowego” funduje wszystkie inne możliwe wartości<sup>137</sup>. Osoba nie przeżywa zatem własnej idealnej istoty aksjologicznej niezależnie od doświadczenia treści aksjologicznych. Doświadcza tej istoty bowiem w wartościach i poprzez nie, do których to wartości intencjonalnie kierują się akty emocjonalne osoby, a w rezultacie jej akt najbardziej pierwotny i bezpośredni, jakim jest miłość duchowa. Zdaniem Schelera miłość uchwytuje wartości w ich nosicielach, których najwyższy rodzaj stanowi osoba – wartość najwyższa, to znaczy istotnościowy nosiciel wartości o charakterze cnót (*Tugendwerte*)<sup>138</sup>. Poprzez miłość osoba ludzka wydobywa zatem własną idealną istotę wartościową. Oznacza to, że w akcie miłości do siebie osoba przeżywa swój indywidualny ideał etyczny, czyli dokonuje istotowego wglądu w siebie, w swoje określenie (*Bestimmung*) indywidualne. Struktura tego ideału zależy od miłości osoby. Miłość zwrócona na wartość osoby ma zdaniem niemieckiego fenomenologa charakter moralny i absolutny. Píše on:

*Miłość do wartości osoby, tzn. do osoby jako rzeczywistości za pośrednictwem [jej] wartości, jest moralną miłością w ścisłym znaczeniu [...]. Toteż wyłącznie ona jest miłością absolutną, ponieważ jest niezależna od możliwej zmiany tych właściwości, czynności [miłowanej osoby – od autora]<sup>139</sup>.*

<sup>137</sup> Por. tegoż, *Wartości „wyższe” i „niższe”*, dz. cyt., s. 78.

<sup>138</sup> Por. tegoż, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 255-256; tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., 596.

<sup>139</sup> Tegoż, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 256.

Również z tego względu wyłącznie osobie przysługują wartości moralne. Akt miłości jest „pierwotnym nosicielem” wartości „czysto moralnej” osoby<sup>140</sup>, czyli jej idealnego (czystego) bytu osobowego. W tym sensie akt ten jest źródłem ideału moralnego właściwego dla określonej osoby, stanowiącego zarazem pewien wzorzec, stojący przed osobą do urzeczywistnienia. Przy czym indywidualna istota wartościowa każdej konkretnej osoby jest przypisana wyłącznie tej jednostkowej osobie. Ta indywidualna istota wartościowa nie ma zatem charakteru powszechnego w tym sensie, że rozciąga się na wszystkie byty osobowe bez potrzeby indywidualnego ukierunkowania.

### Wzory osobowe jako konkretyzacja modeli wartościowych

Osoba „ucieleśniająca” wartości pozytywne jest zdaniem Maksa Schelera wzorem osobowym (*Vorbild / Ideal*). Specyfika tego wzoru wyraża się w tym, że oddziałuje on na inne byty osobowe, inspiruje je do „podążania” za sobą, a tym samym do ukierunkowanego aksjologicznie kształtowania własnego życia. Z tej racji wzór osobowy jest z istoty pojęciem aksjologicznym. Inicjując przemiany w obszarze moralności określonego, indywidualnego podmiotu czy pewnej wspólnoty, wzór wpływa pośrednio również na sferę rozmaitych norm (obowiązków czy praw), względem których jest on również pierwotny (*ursprünglicher*)<sup>141</sup>. Każdy rozwój moralny (progres, ale i regres, bowiem określone „dobre” wzory posiadają swoje negatywne odpowiedniki – „kontrwzory” – *Gegenbilder*<sup>142</sup>) stanowi autorstwo wzoru osobowego. W ten sposób wzór określa pewną postać historii określonej społeczności, wyznacza reguły życia społecznego. Scheler jest przekonany, że specyficzną duszę historii oraz kultury każdej grupy społecznej stanowią

<sup>140</sup> Por. tamże, s. 259.

<sup>141</sup> Por. tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., 597-598.

<sup>142</sup> Por. tamże, s. 599-600.

dzieje odczuwanych oraz urzeczywistnianych przez nią systemów wartości, które filozof utożsamia z wzorami osobowymi. Czytamy:

Jeśli duszą wszelkiej historii nie jest [historia] realnych wydarzeń, lecz historia ideałów, systemów aksjologicznych, norm, form ethosu, do których ludzie przymierzają samych siebie i swą działalność praktyczną – tak iż właśnie ta dusza historii dopiero uczy nas w pełni rozumieć historię realnych [wydarzeń] – to historia wzorów, ich pochodzenia i ich transformacji, stanowi jądro tej duszy historii<sup>143</sup>.

Z tejże racji rola wzorów osobowych w historii i kulturze określonej zbiorowości ludzkiej jest kluczowa.

Wzór osobowy jest spersonifikowaną emanacją hierarchicznego uniwersum aksjologicznego. Niemiecki fenomenolog odróżnia go wyraźnie od przewodnika (*Leiter*) oraz przywódcy (*Führer*). Jego zdaniem przewodnik jest obecny już w świecie zwierząt. Dominantą przywódcy jest z kolei świadomość refleksyjna funkcji, jaką pełni. Osoba wzoru natomiast nie musi posiadać wiedzy na temat roli, jaką odgrywa dla określonego indywiduum czy też w określonej społeczności oraz nie musi pragnąć tej roli. Wzór nie odwołuje się w sposób zamierzony do woli innych podmiotów, to znaczy nie domaga się od nich określonych działań czy postaw. Wpływ wzoru dotyczy bowiem najpierw bezpośredniej świadomości wartości, implikuje w tej świadomości określone nastawienie duchowe, a zatem oddziałuje na podmiotową możliwość źródłowego miłowania lub nienawiści w innych bytach osobowych, a dopiero wtórnie rzutuje na ich sądy aksjologiczne oraz świadomość na poziomie chcenia, czyli odpowiednie akty woli i dążenia<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> Tegoż, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 215.

<sup>144</sup> Por. tamże, s. 203, 205, 214-215; tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 602-604; J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 94-95; J. Trębicki, *Kryzys wartości i perspektywa jego przezwyciężenia w etyce M. Schelera*, „Studia filozoficzne” 6 (73) 1971, s. 70.



Scheler pisze:

[...] wzory (i kontrwzory), które są dane nie w świadomości chcącej, lecz w świadomości wartości [...] decydują o naszym *u s p o s o b i e n i u*, którego przejawem jest [wszelkie] *chcę* [...] systemy wartości, a tym bardziej zależne od nich systemy norm i praw, którym człowiek jest posłuszny (bądź nieposłuszny), w ostatecznym rozrachunku zawsze dają się sprowadzić do panujących w z o r ó w o s o b o w y c h, do postaci-wartości mających formę osoby. Nie wybieramy ich sobie – albowiem [to] one posiadają i przyciągają nas, zanim jesteśmy w stanie wybierać (siła przyciągania wzoru)<sup>145</sup>.

Z powyższych założeń wynika zatem to, w jaki sposób wzór osobowy kształtuje pierwotnie świadomość oraz określone postawy innych, a tym samym ujawnia aksjologiczne podstawy rozumienia osoby. Scheler jest zdania, że wzory określają źródłowo duchowe centrum osobowe człowieka, zanim w ludzkiej aktowości pojawią się rozmaite chcenia czy dążenia. W ten sposób wzory determinują porządek tych aktów. Aktowe, osobowe życie człowieka dokonuje się przeto wedle określonego wzoru. Względem przewodnika oraz przywódcy wzór osobowy jest również pierwotniejszy. Czytamy dla przykładu:

To, jakim bogom służymy, gdy skrycie lub świadomie pozwalamy im stać się naszym w z o r e m – stanowi również o tym, jakich wybieramy p r z y w ó d c ó w <sup>146</sup>.

Zdaniem filozofa wzór stanowi konkretna, żyjąca lub historyczna osoba ujęta w aspekcie wartości. Może nim być jednak również istota mityczna lub fikcyjna.

Konkretne wzory stanowią urzeczywistnienia modelowych typów wartościowych wzorów osobowych (*Wertpersontypen*), czyli konkretyzację pewnego typu wartości (*personal-geformte Wertgestalt*). Ich adekwatność z tymi czystymi, modelowymi typami świadczy o moralnej kwalifikacji

<sup>145</sup> M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 214-215.

<sup>146</sup> Tamże, s. 209.

wzorów indywidualnych. Typom modelowym odpowiadają zatem określone rodzaje wartości<sup>147</sup>. Owymi modelami wzorów osób aksjologicznych są zdaniem Schelera kolejno: artysta życia (mistrz używania), przewodni duch cywilizacji (duch kierowniczy), bohater, geniusz i święty<sup>148</sup>. Owe pięć modeli układa się w odpowiadającą porządkowi wartości hierarchię. Wzór najniższy, czyli artysta, konkretyzuje w ten sposób najniższy rodzaj wartości, zaś typ najwyższy, czyli święty, ujmuje wartości najwyższe, to znaczy religijne. W zależności od miejsca w hierarchii typ wzoru osobowego w nieco odmienny sposób oddziałuje na inne podmioty. W tym sensie wyłączenie w przypadku świętego możemy mówić o jego wpływie na inne osoby nie tyle poprzez własne czyny (tak, jak w przypadku bohatera) czy dzieła (jak w przypadku geniusza), ile poprzez samo jego konkretne historyczne istnienie<sup>149</sup>, poprzez obecność polegającą na pewnym udzielaniu się jego świętości, to znaczy zbawianiu innych osób, pobudzaniu ich do naśladowania i podążania za nim<sup>150</sup>.

W przekonaniu Makska Schelera każdy z wzorów jest konstytuowany przez pewną wartość pozytywną. Zdaniem filozofa podobnie jak określone treści aksjologiczne oraz ich hierarchiczny porządek, także wzory osobowe oraz ich hierarchię cechuje aprioryzm. Oznacza to, że typologia wzorów nie stanowi wyniku analiz rozmaitych doświadczeń historycznych czy też rezultatu badań nauk empirycznych. Idea wzoru odpowiada bezpośrednio, apriorycznie istocie ducha i właściwym mu kategoriom wartości. Formę

<sup>147</sup> Por. tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 608-609.

<sup>148</sup> Por. tegoż, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 215.

<sup>149</sup> Jak podkreślono, wzory osobowe są konkretyzacją określonego typu wartości, ich osobową ekspresją. Mogą je jednak stanowić również apersonalne przedmioty. Ten aspekt wydobywa ze stanowiska Schelera Jerzy Trębicki. Por. J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, dz. cyt., s. 125 wraz z przypisem 29.

<sup>150</sup> Scheler wymienia trzy rodzaje „narzędzi” – „mediów przyczynowości” oddziaływania wzoru osobowego, „przenoszenia” w czasie treści danego wzoru, które to „narzędzia” wpływają na rozwój (wychowanie) aksjologiczny osoby: dziedzictwo, tradycję oraz „wiarę” (rozumianą w sensie niereligijnym). Jednocześnie filozof stwierdza, że w porównaniu z właściwościami i zdolnościami psychicznymi to, co dotyczy sfery noetycznej, nie daje się „przekazać” drugiemu człowiekowi np. drogą dziedziczenia. Por. M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 218-220; tegoż, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 194-195.

jedności wszystkich typów wzorów stanowi osoba boska, prawzór świętego<sup>151</sup>. Warto zauważyć bowiem, że wzory jako kategorie aksjologiczno-osobowe zakładają pojęcie ducha osobowego. Duch ten z kolei jest ugruntowany na doświadczeniu miłości duchowej, która stanowi szczególną odpowiedź na samoobjawienie się Boga. Właśnie z doświadczenia ducha osobowego, u którego źródła leży objawienie ducha boskiego, bierze początek owa „wzorczość”<sup>152</sup>. Scheler stwierdza, że wartość tego, co święte, oraz odpowiadający tej wartości model wzoru osobowego są pierwotne względem pozostałych rodzajów wartości i ich typów osobowych. Święty stanowi przeto osobę najdoskonalszą spośród innych osób ludzkich, ma bowiem możliwość „pierwszego”, najgłębszego doświadczenia wartości najwyższych. Szczególny charakter przysługuje z tej racji także naśladowaniu tego wzoru przez inne osoby. Naśladowanie to odbywa się bowiem z uwagi na „noszone” przez wzór wartości i jest ostatecznie współprzeżywaniem aktów boskich. Naśladowanie wzoru stanowi ponadto zjawisko źródłowo emocjonalne<sup>153</sup>. Polega ono na odtwarzaniu w sobie przez naśladowcę (*Nachbild*), czyli ucznia pewnej substancji aksjologicznej wzoru. Naśladowanie opiera się na pierwotnym doświadczeniu aksjologicznej preferencji emocjonalnej wzoru i dopiero wtórnie wyraża się w poznaniu tego, co jest w tej preferencji ufundowane (w tym sfery dążenia oraz chcenia). Czytamy: „Dążąc oraz chcąc, *podążamy* za osobą, którą kochamy – ale ni-

<sup>151</sup> W odniesieniu do osoby boskiej każda osoba ludzka ma charakter skończony i niedoskonały, nie może bowiem urzeczywistnić w sobie wszystkich modalności wartości. Uwydatnia to w filozofii Schelera Adam Węgrzecki. Por. A. Węgrzecki, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, dz. cyt., s. 399-400.

<sup>152</sup> Por. M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 207; W. Prusik, *Bohater, geniusz, święty. Fenomenologia i metafizyka osobowego wzoru u Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 231-232.

<sup>153</sup> Oznacza to, że również wolność naśladowcy jest rozumiana źródłowo wyłącznie na poziomie emocjonalnym jego życia. Z perspektywy epistemologicznej wolność prezentuje się w ten sposób jako pewna konieczność aksjologiczna, a tym samym może wskazywać wręcz na bezosobowy charakter doświadczenia wartości oraz mimowolny charakter naśladowania. Zwraca na to uwagę Waldemar Prusik. Por. tamże, s. 240. Powraca tutaj problem rozumienia samej korelacji pomiędzy podmiotem a doświadczaną przez niego wartością oraz problem wolności w tym powiązaniu. Został on podjęty w kolejnej części pracy (s. 76-87).

gdy odwrotnie”<sup>154</sup> [tłum. własne]. Naśladowanie (podążanie) jest zatem w istocie współprzeżywaniem wartości wzoru osobowego, współudziałem w jego idealnej istocie aksjologicznej poprzez miłość. Według Schelera dzięki naśladowaniu możliwa staje się aksjologiczna przemiana określonego naśladowcy, czyli ujawnienie jego doskonałości w świetle wartości.

## b. Aksjologiczny wymiar dążenia, chcenia oraz powinności

Max Scheler wyraża przekonanie, w świetle którego zarówno sfera dążeniowa, jak i wolitywna człowieka oraz zawarta w tej ostatniej – w potocznym rozumieniu – możliwość wyboru ufundowane są na związkach istotowych pomiędzy wartościami<sup>155</sup>. Obie sfery nie stanowią zatem kryterium określania treści aksjologicznych, same są bowiem na nich pierwotnie nadbudowane. Nie mogą być one przeto również źródłem bezpośredniego przeżycia aksjologicznego osoby. Są zjawiskami wtórnymi względem tego przeżycia. Filozof podkreśla, że im głębszy, to znaczy bardziej pierwotny i bezpośredni charakter ma określony akt, tym mniej zależny jest on od dążenia czy woli określonego podmiotu. Jakości wartości jako fenomeny źródłowe doświadczenia osoby ludzkiej nie są zatem dostępne w takiej sferze aktywności osoby, która to sfera wykracza poza pierwotną emocjonalność.

Scheler podkreśla, że człowiek podejmuje określone dążenie ze względu na pewien cel. Jego zdaniem cel dążenia może mieć charakter obrazowy lub immanentny. Wyłącznie cel immanentny jest zawarty w akcie dążenia w sposób ewidentny, to znaczy wartość stanowi jego istotowy komponent.

---

<sup>154</sup> „Wir folgen strebend und wollend der Person, die wir lieben – nicht aber umgekehrt”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 601.

<sup>155</sup> Studium wzajemnych zależności pomiędzy poszczególnymi wartościami a obszarami aktywności podmiotu ludzkiego w stanowisku Schelera podjął się Reinhold J. Haskamp. Por. R. J. Haskamp, *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus*, Freiburg 1966, s. 102.

Chcienie ufundowane jest na płytszym względem dążenia poziomie świadomości podmiotu. Wiąże się ono z tej racji z celem obrazowym. Niemiecki fenomenolog rozważa również kwestię powinności idealnej istnienia bądź nieistnienia określonych wartości oraz powinności normatywnej, wyrażającej się w normach i obyczajach społecznych. Według Schelera powinność normatywna ma swoje źródło w powinności idealnej, ta ostatnia zaś jest pierwotnie zdeterminowana przez porządek aksjologiczny. Chociaż obszary dążenia, chcienia oraz powinności określonego podmiotu nie przynależą źródłowo do fenomenu osoby ludzkiej, wyłącznie w założeniu istnienia osoby można je odpowiednio charakteryzować. Osoba na najbardziej pierwotnym poziomie jej doświadczeń funduje bowiem w specyficzny sposób powyższe formy aktywności ludzkiej, które z kolei dopełniają obraz osoby.

### Dążenie ufundowane na wartościach

Charakter aksjologiczny nie dotyczy wyłącznie bezpośredniego doświadczenia wartości na poziomie emocjonalnego czucia podmiotu ludzkiego. Sfera przejawiania się treści aksjologicznych jest zdaniem Maksa Schelera niezwykle bogata. Wartości, oraz ich porządek hierarchiczny, ujęte w przeżyciu źródłowym fundują bowiem wszystkie formy ich poznania nieźródłowego, a także poszczególne typy aktywności człowieka. Oznacza to, że bez doświadczeń źródłowych pozostałe przeżycia podmiotu nie miałyby racji bytu. Zdolność emocjonalnego czucia wartości stanowi szczególną podstawę wszelkiego działania (*Handlung*), chcienia oraz powinności człowieka. W ramach tego działania Scheler umiejscawia akty dążenia do urzeczywistnienia określonych wartości. W przekonaniu filozofa dążenie (*Streben*) stanowi pewne aksjologiczne „źródło”, podstawę rozmaitych form działania, a także chcienia. Dążenie nie konstituuje jednak wartości, jest bowiem istotowo na nich nadbudowane. Scheler stwierdza:

Danie wartości nie jest jednak z w i ą z a n e z dążeniem [...]. Wartości mogą być przeto dane oraz preferowane b e z w s z e l k i e g o dążenia<sup>156</sup> [tłum. własne].

Pomiędzy dążeniem a działaniem zachodzą istotowe powiązania. Mają one swoje umocowanie w pewnej zależności wartości od dążenia do nich. Filozof wymienia dwa rodzaje takich zależności: immanentne oraz transcendentne. Z przypadkiem odniesienia dążeń do treści aksjologicznych o charakterze immanentnym mamy do czynienia wówczas, gdy pewna wartość wpływa bezpośrednio, czyli wprost na kierunek określonego dążenia. Zdaniem Schelera owo immanentne powiązanie dążenia z wartością jest tak ewidentne, że ma ono miejsce również w przypadku braku świadomości refleksyjnej tego powiązania czy braku świadomości samego dążenia<sup>157</sup>. Niemiecki fenomenolog ujmuje to w słowach:

Wszelkie całkowicie mimowolne i nie wyływające z Ja, ale fenomenologicznie [rzecz biorąc] napływające do Ja pobudzenia dążące są wprowadzić *ślepe* w sensie intelektualnym, ale nie są takie w sensie fundującego je w *ogóle ukierunkowania na wartość*. W porządku źródłowym pobudzenia popędowego ukierunkowanie na wartość istnieje już na tym poziomie świadomości, na którym może jeszcze brakować *świadomości* samego dążenia, tak że możliwe jest powstrzymanie ewentualnego dążenia, którego budzenie się *obwieszcza* owa świadomość wartości<sup>158</sup>.

Przykładem takiego powiązania wartości z dążeniem o charakterze immanentnym jest choćby spontaniczne wstawanie matki do płaczącego w nocy dziecka. W powiązaniu transcendentnym z kolei dochodzi do aktu wartościowania samego faktu dążenia. Owa wartość faktu dążenia nie jest bowiem tym samym, co wartość wyznaczająca immanentnie jego kierunek.

<sup>156</sup> „Nun ist jedenfalls die Wertgegebenheit nicht an das Streben g e b u n d e n [...] Werte können also o h n e j e d e s Streben gegeben und vorzogen werden”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 32.

<sup>157</sup> Por. P. Orlik, *Max Scheler o aksjologicznym „źródle” dążeń*, dz. cyt., s. 69-83, 79.

<sup>158</sup> M. Scheler, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 283.

Scheler jest zdania, że mimo odrębności oba powiązania wykazują wzajemne zależności. To, do czego ktoś dąży, ma bowiem wpływ na wartość samego faktu jego dążenia. Wartościowania faktu dążenia może dokonać wyłącznie podmiot, który wcześniej uświadomił sobie ten fakt na głębszym poziomie świadomości. Oznacza to w konsekwencji, że rodzaj wartości przypisanej określönemu dążeniu zależy od podmiotowych zdolności ujmowania treści aksjologicznych najpierw na poziomie emocjonalnym, a następnie na poziomie refleksyjnym. Specyfika intelektualna podmiotu, czyli rozmaite uwarunkowania obszaru jego świadomości refleksyjnej (m.in.: zamiar, cel, skutek, usposobienie, wola)<sup>159</sup> wpływają zatem w sposób pośredni na kwalifikację aksjologiczną dążenia. Ilustracją powiązania transcendentálnego pomiędzy dążeniem a określoną wartością jest choćby czyjś namysł nad sensownością (wartościowością) wzięcia udziału w jakichś zawodach sportowych czy też w napisaniu pracy naukowej.

## Rodzaje celów dążenia aksjologicznego

Zdaniem Maksa Schelera człowiek podejmuje określone dążenie (*Streben*) ze względu na jakiś cel. Tym samym rodzaj celu odpowiada charakterowi powiązania dążenia z określoną wartością. Ani dążenie, ani jego cel nie stanowi przy tym kryterium tego, co jest wartością. Dążenie może być związane z wyobrażeniem sobie, pomyśleniem pewnej treści, którą określony podmiot chciałby zrealizować<sup>160</sup>. W tym dążeniu niezbędna jest wola człowieka, to znaczy chęć działania. Taki uświadomiony refleksyjnie cel dąże-

<sup>159</sup> Przykładem wartości dążenia niesprowadzalnej do tych uwarunkowań podmiotu jest choćby życzenie uratowania tonącego przy jednoczesnej niemożności chcenia tego, choćby z racji własnego kalektwa. Pojawia się tutaj oczywiście dodatkowa kategoria „życzenia”. Zdaniem Schelera w odróżnieniu od życzenia dążenie podporządkowane jest woli podmiotu ludzkiego. Obszerniejsza analiza życzeń nie jest w tym miejscu potrzebna. Ich ramowa charakterystyka stanowi przedmiot kolejnej części pracy (s. 82-86).

<sup>160</sup> Przy czym to pozwiązanie z celem nie dotyczy dążeń bezpośrednich, które immanentnie, bezpośrednio są ukierunkowane ku pewnej wartości. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 27.

nia filozof określa mianem *Zweck*. Cel ten odpowiada powiązaniu wartości z dążeniem o charakterze transcendentnym. *Zweck* wyraża zatem zależność woli podmiotu od jego świadomości refleksyjnej. Jest on pewną treścią myślenia, daną do realizacji. *Zweck* ma charakter obrazowy, to znaczy możliwy jest do wyobrażenia, pomyślenia. W związku z tym bywa określany właśnie jako cel obrazowy lub praktyczny. *Zweck* podporządkowany jest woli, domaga się urzeczywistnienia, nie jest jedynie jakimś życzeniem. Z uwagi na to, że treść obrazowa dana jest nie wszystkim rodzajom dążenia, nie każde dążenie zostaje też podjęte z uwagi na *Zweck*<sup>161</sup>.

Drugi rodzaj celu, który Scheler określa jako *Ziel*<sup>162</sup>, wykazuje niezależność od myślenia podmiotu, czyli jego zdolności wyobrażania, a tym samym jakiegokolwiek treści obrazowych i jest zawarty w samym dążeniu, to znaczy jest immanentny temu dążeniu i ma charakter spontaniczny. Dążenie związane z tym celem o charakterze absolutnym, podjęte z uwagi na niego, dokonuje się też bez udziału woli, jednak koniecznie tę wolę zakłada. Powiązanie dążenia z określoną wartością ma tutaj charakter immanentny. Tym samym nie istnieje powiązanie immanentne celu *Ziel* z wartością w sytuacji, gdy określone dążenie podejmowane jest z zamiarem zrealizowania jakiegoś zamierzonego wcześniej celu. W *Ziel* wyróżnione zostają dwa komponenty: obrazowy (*Bildkomponente*) oraz wartościowy (*Wertkomponente*). Wartościowy stanowi podstawę dla obrazowego, to znaczy funduje go. Jest on bowiem w istocie samą wartością, jakością wartości,

<sup>161</sup> Scheler wymienia trzy rodzaje takich dążeń. Pierwsze polega na odkryciu, że „coś się w nas wznosi” (*etwas in uns aufstrebt*), np. podczas czytania interesującej książki. W drugim przypadku dążenie jakby z góry wykazuje jasny kierunek, np. podczas głodu. Filozof określa je jako *Weg* lub *Fortstreben*. Dochodzi w tym przypadku wprost do ukierunkowania na wartość (*Wertrichtung*). Trzeci rodzaj dążenia związany jest z celem opisanym poniżej, rozumianym jako *Ziel*. Por. tamże., s. 27-28; P. Orlik, *Max Scheler o aksjologicznym „źródle” dążeń*, dz. cyt., s. 73; tegoż, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej* (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand), dz. cyt., s. 93-94.

<sup>162</sup> Zdaniem Leszka Kopciucha wyłącznie *Zweck* jako cel uświadomiony charakteryzuje osoby jako byty duchowe, *Ziel* cechuje zaś świat pozaosobowy. Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler. Nicolai Hartmann. Dietrich von Hildebrand. Hans Reiner*, Lublin 2010, s. 41.

Trudno zgodzić się z taką opinią. Kopciuch zdaje się bowiem nie uwzględniać, że *Ziel* stanowi cel na głębszym poziomie podmiotowości, to znaczy takim obszarze świadomości, w której źródłowo ufundowana jest osoba ludzka.



a zatem najbardziej pierwotnym fenomenem. W przekonaniu filozofa wartość w *Ziel* jest uchwytywana w sposób ewidentny. Inaczej ma się to z komponentem obrazowym. Ten może być wręcz w ogóle nie dany lub dany niewyraźnie w celu immanentnym dążenia. Przykładem takiej sytuacji jest choćby chęć poniesienia przez kogoś pewnej ofiary bez jasnego przekonania, dla kogo i na czym miałaby ona polegać<sup>163</sup>. Podstawą fundującą cel immanentny jest zatem komponent wartościowy. To on wyznacza kierunek dążenia związanego z tym celem. Ufundowany na określonej wartości *Ziel* posiada wyłącznie z nim bezpośredni, źródłowy związek. Cel obrazowy *Zweck* jest z kolei powiązany z określoną treścią aksjologiczną tylko pośrednio. Jest tak z tej racji, że wartości nie mają źródłowo charakteru przedstawieniowego, obrazowego, to znaczy nie są pierwotnie treściami myślenia.

Według Maksa Schelera *Zweck* jest ufundowany w *Ziel*, stanowi jego uświadomiony refleksyjnie komponent obrazowy. Na poziomie świadomości refleksyjnej *Ziel* przyjmuje zatem postać *Zweck*. Filozof ujmuje tę zależność obu typów celu w następujący sposób:

Dopiero w fenomenie *ustąpienia* świadomości dążącej i przedstawiającym uchwyceniu treści *Ziel* danej w dążeniu realizuje się świadomość *Zweck*. Wszystko, co nazywa się *Zweck* chcenia zakłada zatem już *pr z e d s t a w i e n i e* pewnego *Ziel*! Nic nie może zostać *Zweck*, co nie było wcześniej *Ziel*! *Zweck* jest fundowany na celu *Ziel*! Cele (*Ziele*) mogą dane *bez* celów (*Zwecke*), nigdy jednak *Zwecke* bez idących przed nimi *Ziele*. Nie możemy stworzyć pewnego *Zweck* z niczego lub *wyznaczyć* go bez idącego przed nim dążenia do czegoś<sup>164</sup> [tłum. własne].

<sup>163</sup> Scheler utrzymuje przy tym, że ofiara jest sama w sobie fenomenem aksjologicznym, to znaczy z konieczności związanym z wartościami. Ofiara polega na urzeczywistnianiu określonego dobra (jako nosiciela wartości) o „wyższej randze (*Rangstufe*) aksjologicznej” przy jednoczesnym unicestwianiu lub pomniejszaniu dobra niższej rangi czy też unikaniu zła wyższego rzędu w porównaniu z realizowanym dobrem. Por. M. Scheler, *O sensie cierpienia*, dz. cyt., s. 12-13; tegoż, *Istotowa fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 104; tegoż, *Istota i forma sympatii*, s. 173.

<sup>164</sup> „Erst in dem Phänomen des *Zurücktretens* aus dem strebenden Bewusstsein und dem vorstellenden Erfassen des im Streben gegebenen Zielinhaltes realisiert sich das Zweckbewusstsein. Alles, was Willenszweck heißt, setzt also bereits die *Vorstellung* eines

W przytoczonej wypowiedzi pojawia się pojęcie celu chcenia (*Willenszweck*). Trzeba podkreślić, że wyodrębnienie tego celu w obszarze świadomości jest możliwe właśnie poprzez rozróżnienie typów celowości.

### Dążenie a chcenie. Wybór

Tak jak dążność (*Streben*) konstituowana jest poprzez *Ziel*, chcenie (*Wollen*) fundowane jest zdaniem Schelera przez *Zweck*<sup>165</sup>. Z tej racji dążenie stanowi pewien warunek chcenia, jako zjawiska należącego do porządku na „płytszym” poziomie świadomości wolitywnej podmiotu. Dążenie jest bowiem nadbudowane na celu *Ziel*, który wiąże się z pierwotną, źródłową świadomością wartości. Aby chcenie było rzeczywiste – to znaczy stanowiło treść możliwą do czynnej realizacji, chcenie czynu (*Tunwollen*), nie zaś chcenie jako takie – potrzeba nie tylko *Ziel*, ale również uświadomionej refleksyjnie formy *Ziel* w postaci celu *Zweck*. Bez tego założenia mamy bowiem do czynienia wyłącznie z życzeniem. Według filozofa chcenie w odróżnieniu od życzenia zakłada pewną świadomość możliwości określonego działania. Czytamy:

[...] nie istnieje bowiem *chcenie* bez świadomości możliwości; gdy brakuje *świadomości możliwości*, dążenie staje się czystym życzeniem, a zarazem czymś nie na serio (*unernst*), czymś należącym do sfery wolitywnej fantazji<sup>166</sup>.

Zieles voraus! Nichts kann zu einem Zwecke werden, was nicht vorher Ziel war! Der Zweck ist fundiert auf das Ziel! Ziele können *ohne* Zwecke, niemals aber Zwecke ohne vorangängige Ziele gegeben sein. Wir können einen Zweck nicht aus nichts erschaffen oder ihn ohne vorangängiges Streben nach etwas *setzen*”. Tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 35.

<sup>165</sup> Podjęta przez niemieckiego filozofa analiza chcenia odnosi nas również do szczebli woli określonego podmiotu. Należą do nich: usposobienie, zamiar, namysł, postanowienie oraz decyzja. Według Schelera one również nie są aksjologicznie obojętne. Ich szczegółowego omówienia dokonuje Leszek Kopciuch. Odsyłam czytelnika do tych analiz. Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości*. Max Scheler. Nicolai Hartmann. Dietrich von Hildebrand. Hans Reiner, dz. cyt., s. 44, 49.

<sup>166</sup> M. Scheler, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 192.

W przekonaniu Schelera świadomość woli jest nieodzowna w przypadku osoby ludzkiej. Tę obligatoryjność ujmuje on w słowach:

Nie tylko zatem wola, ale i bezpośrednia świadomość możliwości posiadania woli przynależna jest osobie. Ten, komu prawnie jej odmówiono (słusznie czy niesłusznie), ten nie funkcjonuje jako osoba; a ten, komu faktycznie brakuje tej bezpośredniej świadomości, n i e j e s t osobą<sup>167</sup>.

Chcenie osoby ludzkiej wyraża się w akcie określonego wyboru. Zdaniem autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* wybór nie stanowi rodzaju preferencji emocjonalnej, to znaczy nie należy do intencjonalnych aktów uczuciowych człowieka. Co najwyżej może być on określany jako preferencja empiryczna (*empirisches Vorziehen*). Taka „preferencja” ma wówczas charakter *a posteriori*. Na takiej „preferencji” oparta jest wola, a na niej z kolei konkretne wybory podmiotu ludzkiego. Preferencja empiryczna możliwa jest jednak wyłącznie dzięki uprzedniej względem niej preferencji apriorycznej. Wartość jako istotność nie może być przeto źródłowym przedmiotem wyboru. Możliwa jest bowiem sytuacja, w której dokonany zostaje akt wyboru określonej wartości wbrew treści aksjologicznej danej w preferencji emocjonalnej. Niemożliwy jest jednak wybór np. określonej wartości niższej bez (poza) danej w preferencji źródłowej wartości wyższej<sup>168</sup>. Scheler podkreśla, że wybór polega na dokonaniu pewnego

<sup>167</sup> Tamże, s. 359.

<sup>168</sup> Zdaniem Petera Spadera w filozofii niemieckiego fenomenologa wybór działania dokonywany jest zawsze w oparciu o doświadczaną wartość wyższą. Gdy wybór ten zostaje podjęty wbrew odczutej wartości, oznacza to tylko, iż dokonuje się on w oparciu o inną wartość wyższego rodzaju. Por. P. H. Spader, *The Logic of Feelings and the Primacy of the Heart*, [w:] Ch. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg 2003, s. 109-120.

Wydaje się, że podobnej wykładni podejmuje się Piotr Orlik. Stwierdza on mianowicie, że doświadczenie źródłowe wartości (łącznie z ich preferencją) nie stanowi warunku koniecznego do zajścia dążenia aksjologicznego. Możliwa jest bowiem sytuacja, w której przeżycie wartości zachodzi dopiero po zrealizowaniu określonego dążenia. Źródłem takiego zachowania jest wówczas zjawisko najbardziej pierwotne ludzkiego podmiotu, jakim jest miłość. Przykładem jest tutaj choćby „spontaniczne” wyjście na spacer, któremu dopiero wtórnie towarzyszy źródłowe ukierunkowanie aksjologiczne. Por. P. Orlik, *Max Scheler o aksjologicznym „źródle” dążeń*, dz. cyt., s. 76-77.

działania, to znaczy dotyczy konkretnych i urzeczowionych wartości, czyli ich nosicieli (dóbr), nie zaś czystych i idealnych jakości, tymczasem preferowanie aprioryczne odnosi się do samych jakości wartości<sup>169</sup>. W wyborze nie jest ponadto konieczne opowiedzenie się po którejś stronie alternatywy. Określone działanie oparte na wyborze może zostać urzeczywistnione wyłącznie z hipotetycznym założeniem istnienia takiej możliwości, jednak bez jej świadomości refleksyjnej<sup>170</sup>.

Określony wybór zakłada pewną koncepcję wolności podmiotowej<sup>171</sup>. Max Scheler stwierdza, że wolność jest w pewien sposób zdeterminowana („nastawiona”) aksjologicznie, a przy tym „jest pierwotnie atrybutem osoby”<sup>172</sup>. Oznacza to, że wolność ma zakorzenienie w źródłowej, emocjonalnej preferencji wartości podmiotu ludzkiego. Z tego tytułu adekwatny opis wolności odwołuje się wyłącznie do sfery uczuć. Wolność określonego podmiotu, chociaż przeżywana (wyrażana) na poziomie aktów życia wolitywnego, jest zatem zdefiniowana pierwotnie poprzez ujmowane w preferencji wartości oraz ich porządek. Jak już wiemy, podmiot, a w jego najgłębszej egzystencji aksjologicznej osoba, nie może nie kierować się źródłowo ku treściom

---

Skląnam się raczej ku pogładowi, że według stanowiska Schelera każde dążenie, oparte na określonym wyborze, jest źródłowo zależne od wartości, to znaczy na nim ufundowane. Oznacza to, że również miłość będąca najbardziej pierwotnym duchowym przeżyciem osoby w aspekcie wartości, stanowiąc pewne źródło dążeń, wskazuje na proveniencję aksjologiczną wartości, ponieważ sama w istocie wyraża od nich zależność.

<sup>169</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 85-87.

<sup>170</sup> Por. tamże, s. 86 wraz z przypisem 1; L. Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler. Nicolai Hartmann. Dietrich von Hildebrand. Hans Reiner*, dz. cyt., s. 51.

Sytuacja ta wygląda inaczej w przypadku preferencji emocjonalnej z tym oczywistym założeniem, że dotyczy ona świadomości na głębszym, to znaczy czującym poziomie życia uczuciowego podmiotu.

<sup>171</sup> Zarysu charakterystyki wolności w kontekście analiz wzoru osobowego i naśladowcy dokonałem w przypisie 153 (s. 75).

<sup>172</sup> M. Scheler, M. Scheler, *Z fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. G. Sowiński, [w:] tegoż, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, dz. cyt., s. 100. Scheler podkreśla jednocześnie, że osoba ludzka *in concreto* jest wolna dzięki zdeterminowaniu przez Boga (osobę nad osobami), któremu wyłącznie przysługuje wolność absolutna. Por. tamże, s. 99-102.

aksjologicznym. Tym samym nie może nie czuć określonych wartości<sup>173</sup>. Również konkretny czyn musi zostać wybrany przez wolę w aspekcie wartości. Nie można bowiem chcieć (lub nie chcieć) tego, czego się wcześniej nie uchwyciło aksjologicznie w przeżyciu pierwotnym. Scheler ujmuje to w słowach:

<sup>173</sup> Por. tegoż, *Z fenomenologii i metafizyki wolności*, dz. cyt., s. 78; W. Prusik, *Maxa Schelera pojęcie wolności osobowej*, „Kultura i wartości” 1 (2012), s. 19-31.

W tym kontekście interesujące zagadnienie stanowi autonomia woli w świetle zależności chcenia, jej ufundowania na doświadczeniu aksjologicznym. Tę problematykę podejmuje Leszek Kopciuch. Jego zdaniem istotne w tej kwestii jest podkreślenie, iż źródłowe doświadczenie wartości, pomimo spontanicznego i apriorycznego charakteru, nie niweluje autonomii woli podmiotu, a ją wręcz umożliwia. Kopciuch stwierdza, że wolność woli nie wyraża się w możliwości swobodnego wyboru, lecz polega na chceniu określonym przez wartość. Wolność zawiera się przeto istotowo w samych określonych aktach, to znaczy nie stanowi jakiegoś zewnętrznego odniesienia do nich. Zdaniem Kopciucha Scheler w opisie wolności osoby ludzkiej w świetle wartości odróżnia „bycie wolną” osoby (które może stanowić nośnik wartości pozytywnej lub negatywnej) od „istotowej wolności osoby w ogóle”, która współkonstruuje istotę osoby jako forma jej bytu, nie będąc przy tym żadną wartością. W świetle takiego stanowiska osoba jest zatem wolna, ponieważ realizuje prawa istotowe własnych aktów. Gdyby jej wola została pozbawiona tego „oparcia” aksjologicznego, zdana byłaby na uleganie bodźcom popędowym. Wolność na poziomie emocjonalnym życia osoby jest zatem pierwotna, na każdym innym zaś wtórna, to znaczy w jakiś sposób mniej „czysta”. Por. L. Kopciuch, *Wolność a wartości*. Max Scheler. Nicolai Hartmann. Dietrich von Hildebrand. Hans Reiner, dz. cyt., s. 18, 22, 50-53, 55; M. Scheler, *Sfera Absolutu a uznanie realności idei Boga*, dz. cyt., s. 182. Podobne rozumienie wolności proponuje Małgorzata Baranowska. Według niej wolność osoby według niemieckiego filozofa oznacza przede wszystkim niezależność od świata, panowanie nad psychiką i ciałem. Por. M. M. Baranowska, *Obraz człowieka według Schelera i Ingardena*, dz. cyt., s. 52-53.

Wątpliwości co do pogodzenia faktu wolności ludzkiej (w tym również etycznej odpowiedzialności) z determinizmem aksjologicznym, ma Andrzej Niemczuk. Zakłada on, iż determinizm ten jest konsekwencją ontologizacji wartości. Jego zdaniem problem wartości, podobnie jak wolności, nie może być w ogóle rozpatrywany w perspektywie tzw. myślenia teoretycznego. Por. A. Niemczuk, *Metapraktyczna modyfikacja aksjologii fenomenologicznej*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, dz. cyt., s. 115-119.

Podobne spostrzeżenia czyni Karol Wojtyła w kontekście Schelerowskiego opisu osoby jako podmiotu wartości moralnych. Por. K. Wojtyła, *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*, [w:] tegoż, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J. W. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2001, s. 129-145; tegoż, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, [w:] tegoż, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J. W. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, dz. cyt., s. 159-180.

W związku z tym pewna wartość (względnie jej pozycja) może być dana w czuciu oraz preferencji w rozmaitych stopniach a d e k w a t n o ś c i aż do *samodania* (zbiegającego się z *absolutną ewidencją*). Jest ona jednak sama dana w ten sposób, że także chcenie (*resp.* wybieranie w przypadku preferencji) jest konieczne w [jej – od autora] b y c i u zgodnym z prawem istotowym. I w tym sensie – ale także w y ł ą c z n i e w nim – restytuuje się zdanie Sokratesa, że każda *dobra wola* jest fundowana w *poznaniu dobra*<sup>174</sup> [tłum. własne].

## Powinność

W fenomenologii wartości Maks Scheler określony akt dążenia oraz woli są zależne od powinności idealnej istnienia / nieistnienia wartości. Filozof odcina się przy tym od Kantowskiego ujęcia powinności. Wskazuje jednocześnie na jej dwa rodzaje: powinność idealną (coś powinno lub nie powinno istnieć) oraz normatywną (wyrażoną w konkretnych normach, obowiązkach)<sup>175</sup>. Przykładem powinności idealnej (*ideales Sollen*) jest wyrażenie: „piękno powinno istnieć, a brzydota nie”. Sformułowaniem analogicznym powinności normatywnej (*normatives Sollen*) jest zwrot: „powinieneś czynić przedmioty piękne, nie brzydkie”. Zdaniem Schelera powinność normatywna uwarunkowana jest przez idealną, to znaczy ufundowana w niej. Wyłącznie ta idealna jest bowiem w sposób bezpośredni związana z samymi wartościami, czyli wyraża związek pomiędzy istnie-

<sup>174</sup> „Hierbei kann ein Wert (respektive sein Rang) im Fühlen und Vorziehen in den verschiedenen Graden der A d e q u a t i o n bis zur *Selbstgegebenheit* (mit der *absolute Evidenz* zusammenfällt) gegeben sein. Ist er aber selbst gegeben, so wird auch das Wollen (*resp.* Wählen im Falle des Vorziehens) im S e i n wesensgesetztmässig notwendig. Und in diesem Sinne – aber auch n u r in ihm – restituiert sich der Satz des Sokrates, dass alles gute Wollen in der Erkenntnis des Guten fundiert sei”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 65.

<sup>175</sup> Por. tamże, s. 206-238. Zwięźle omówienie tej dyferencji znajdujemy w stanowisku Piotra Orlika. Por. P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 100-101.

niem a nieistnieniem określonych treści aksjologicznych. Aksjomat ujęty przez filozofa w sformułowaniu, że wartości pozytywne powinny istnieć, negatywne zaś nie<sup>176</sup>, opiera się właśnie na samych związkach pomiędzy wartościami, ich hierarchicznej strukturze. Zdaniem Schelera powinność nie wyczerpuje jednak treści wartości. Przedmioty aksjologiczne jako jakości są bowiem pierwotne względem powinności ich istnienia. Powinność idealna istnienia wartości nie tkwi zatem w samej istocie treści aksjologicznych, to znaczy nie należy do tej istoty, mimo iż wiąże się z nią w sposób bezpośredni poprzez szczególny imperatyw immanentny istnienia określonej wartości pozytywnej oraz nieistnienia wartości negatywnej. Błędem jest przy tym również utożsamianie istnienia określonej wartości wyłączenie z jej obowiązywalnością. Przy czym ostatecznie przedmiotem powinności nie jest wartość pozytywna sama w sobie, lecz wykluczenie wartości negatywnych. Wartość warunkuje powinność idealną, stanowi jej determinującą instancję<sup>177</sup>. Dopiero na tej powinności idealnej ufundowana jest powinność normatywna, wyrażająca się w konkretnych, historycznych normach ethosu indywidualnego bądź społecznego. W tym sensie każda powinność jest ufundowana na wartościach, ich obiektywnym i pierwotnym porządku. Scheler pisze: „Wszelka powinność jest ufundowana na wartościach, podczas gdy wartości zupełnie n i e są fundowane na powinności idealnej”<sup>178</sup> [tłum. własne]. Zdaniem filozofa powinność pozbawiona charakteru aksjologicznego nie byłaby zatem żadną powinnością. Wykluczałaby bowiem to, co ją istotowo konstytuuje. By mieć świadomość powinności normatywnej jakiejś wartości potrzeba zatem „wydobycia jej” z powinności idealnej oraz związanej z nią jakości aksjologicznej, doświadczanej pierwotnie.

<sup>176</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 79, 210.

<sup>177</sup> Por. tamże, s. 188; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 228-229; A. Węgrzecki, *Świat wartości*, [w:] A. Węgrzecki, Scheler, dz. cyt. s. 53-54; J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 105-106; L. Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler. Nicolai Hartmann. Dietrich von Hildebrand. Hans Reiner*, dz. cyt., s. 57.

<sup>178</sup> „Alles Sollen ist fundiert auf Werte, wogegen Werte durchaus n i c h t auf ideales Sollen fundiert sind”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 210.

### c. Doświadczenie wartości podstawą życia moralnego osoby

Max Scheler jest przekonany, że źródłowy dostęp podmiotu ludzkiego do treści aksjologicznych stanowi specyfikę wyłącznie osobową. Tylko byt osobowy, spełniając odpowiednie standardy moralne, jest istotą zdolną do wglądu naocznego w jakości wartości. Zdaniem filozofa fenomenologia, jako pewien sposób opisu tego doświadczenia, stanowi jedyny adekwatny obszar charakterystyki osoby oraz jej przeżyć źródłowych wraz z ich własnościami. Według filozofa każda aktywność osoby ma związek z wartościami, a przez to ma wymiar moralny zakorzeniony w pierwotnym doświadczeniu aksjologicznym. Nie sposób zatem zrezygnować z charakterystyki tego wymiaru w opisie aksjologicznych podstaw rozumienia osoby ludzkiej w świetle poglądów niemieckiego fenomenologa. W jego przekonaniu wyłącznie osoba jest bowiem w stanie urzeczywistniać wartości moralne. Jej świadomość aksjologiczna, u podstaw której leży miłość duchowa, stanowi źródło moralnego życia osoby oraz odpowiada jej określonej wartości moralnej. Będąc nosicielem wartości moralnych, osoba najpełniej wyraża swoją indywidualność i odmienność od innych osób. Scheler utrzymuje jednocześnie, że źródłowemu przeżyciu wartości może towarzyszyć pewna wadliwość. Jej szczególnym przypadkiem jest zjawisko resentymentu, które wpływa na życie moralne podmiotu ludzkiego.

#### Kwalifikacje moralne osoby

Zdaniem Maksa Schelera wartości dostępne są podmiotowi ludzkiemu w stopniu najbardziej adekwatnym, kiedy podmiot ten charakteryzuje się określoną strukturą, to znaczy spełnia pewne warunki<sup>179</sup>. W przekonaniu filozofa podmiot uchwytuje określone przedmioty aksjologicz-

---

<sup>179</sup> Z uwagi na to komentatorzy filozofii Schelera zwracają uwagę na elitarystyczny charakter jego aksjologii, a tym samym brak powszechnej dostępności bądź intersubiektywności bezpośredniego czucia wartości. Por. A. Niemczuk, *Metapraczynna modyfikacja ak-*



ne w poszczególnych warstwach świadomości emocjonalnej. Oznacza to, że w przypadku np. treści aksjologicznych hedonistycznych wyłącznie istoty mogące czuć zmysłowo ujmują ten rodzaj wartości. Zdaniem Schelera możliwość zajścia źródłowego doświadczenia aksjologicznego związana jest z właściwościami moralnymi podmiotu, to znaczy możliwość ta właściwa jest wyłącznie subiekptom spełniającym wysokie standardy moralne. Filozof zalicza do nich: pokorę (*Demut*), która kieruje podmiot ludzki w obszar tego, co istotowe oraz uwalnia jego doświadczenie wartości od przypadkowych, towarzyszących mu faktów; samoopanowanie (*Selbstbeherrschung*) oraz miłość do przeżywanego bezpośrednio przedmiotu aksjologicznego, dzięki którym możliwe staje się zniesienie „bariery”, czyli absolutności opozycji pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Podmiot kwalifikacji moralnych musi ponadto z założenia prezentować określony stopień egzystencji, a mianowicie być osobą. Z tej racji istnienie osobowe zakłada spełnianie warunków nieosiągalnych na poziomie życia psychicznego czy samoświadomości podmiotu. Scheler stwierdza przy tym, że osoba jednocy w specyficzny sposób wszystkie poziomy świadomości podmiotowej<sup>180</sup>.

Według niemieckiego filozofa człowiek stanowi ścisłą jedność przejawiającą się w jednolitym procesie życia. Na tę jedność składają się poszczególne sfery egzystencji ludzkiej. Osoba jest określeniem pewnego stopnia tej egzystencji. Człowieka można zatem nazwać osobą dopiero wówczas, gdy spełnia określone warunki. Należą do nich: pełnia władz umysłowych, czyli umiejętność rozumienia przejawów życia innego człowieka (przeżywanie cudzych aktów jako intencjonalnych); pełnoletniość, rozumiana jako zdolność przeżywania różnicy pomiędzy własnym i cudzym aktem (woli,

*sjologii fenomenologicznej*, dz. cyt., s. 112; J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynęk do ogólnej teorii wartości*, dz. cyt., s. 160-161.

Z pewnością zagadnienie to zasługuje na wnikliwsze studium.

<sup>180</sup> Zdaniem Schelera życie psychiczne charakteryzujące „Ja” cechuje również zwierzęta, którym nie przysługuje jednak atrybut osobowy. Bycie osobą nie jest przeto zobligowane przez istnienie „Ja”. Na ten przykład w przekonaniu filozofa Bóg będąc osobą, nie odznacza się żadnym „Ja”, czyli życiem psychicznym. Por. M. Scheler, *Istota osoby moralnej*, dz. cyt., s. 361-362.

uczucia, myślenia) oraz panowanie nad własnym ciałem<sup>181</sup>. Wyłącznie bycie osobą uzdalnia określony podmiot do dokonywania aktów moralnych, które są warunkiem możliwości źródłowego doświadczania wartości. Spełnianie aktów o takim charakterze umożliwia osobie osiągnięcie naoczności fenomenologicznej. Krytycy poglądów Schelera podkreślają, iż owa zależność przeżycia wartości od kwalifikacji moralnych aktów osoby ma w ujęciu filozofa charakter szczególnej antynomii. Skoro bowiem doświadczenie aksjologiczne stanowi warunek aktów moralnych osoby ludzkiej, a te z kolei są kryterium źródłowego przeżycia wartości, to takie stanowisko ulega pewnemu błędowi logicznemu<sup>182</sup>. Tylko w pewnym sensie możemy jednak zgodzić się z taką oceną. Jeśli bowiem rozpatrujemy poglądy Schelera na gruncie filozoficznym obranej przez niego metody, czyli w jedynym obszarze, w którym poglądy te mogą być charakteryzowane w sposób adekwatny, błąd taki traci rację bytu. Specyficzne koło hermeneutyczne, przy pomocy którego objaśniamy korelację pomiędzy aktami moralnymi osoby a możliwością pierwotnego doświadczenia wartości należy tutaj bowiem do specyfiki opisu.

### Dostępność wartości moralnych osobie ludzkiej

Max Scheler wprawdzie nie wymienia w hierarchii rodzajów treści aksjologicznych wartości moralnych jako odrębnej kategorii, niemniej jednak są one w jego filozofii obecne i mają wyjątkowy charakter. Wartości mo-

---

<sup>181</sup> Por. tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 495-500. Tłumaczenia tego rozdziału książki dokonał Mirosław Skwieciński (M. Scheler, *Istota osoby moralnej*, dz. cyt., s. 354-370). Por. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 52-53; A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 56-57; P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 25-26.

<sup>182</sup> W ten sposób charakteryzuje ten aspekt myśli Schelera Juan Miguel Palacios. Por. J.M. Palacios, *Vorziehen und Wählen bei Scheler*, [w:] Ch. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, dz. cyt., s. 144-145.

ralne cechuje bowiem rzeczywisty sposób istnienia oraz przysługiwanie wyłącznie bytom osobowym. Oznacza to, że coś może być moralne tylko ze względu na osobę. W odróżnieniu od pozostałych rodzajów wartości, aksjologiczne przedmioty moralne nie stanowią jednak jakości w pełni samoistnych, autonomicznych. Ich doświadczenie nie jest, jak w przypadku pozostałych wartości, dostępne wprost w uczuciach. Zdaniem filozofa wartości moralne nie stanowią w ogóle przedmiotów przeżycia aksjologicznego. Co więcej, Scheler nazywa w tym kontekście faryzeizmem taką postawę, w której określony podmiot wyłącznie z uwagi na siebie samego dąży do urzeczywistnienia pewnych wartości moralnych. Píše on:

Kto pomaga drugiemu *nie tak, jak gdyby mu zależało na jego pomyślności czy zbawieniu* – jak mówi Kant – *lecz aby być dobrym; kto widzi cudzą osobę jako sposobność do tego, by samemu być dobrym, do działania dobrze* itd., ten nie jest dobry i nie zachowuje się dobrze<sup>183</sup>.

Według niemieckiego fenomenologa wartości moralne uwidaczniają się dopiero wówczas, gdy urzeczywistniana jest określona wartość dana w preferowaniu źródłowym. Przy tym wartość moralna pozytywna („dobro”) lub negatywna („zło”) odpowiada odnośnej wyższej bądź niższej treści ujętej w czuciu. Scheler píše:

Wartość *dobra* jest [...] tą właśnie wartością, która przylega do aktu realizującego, który [to akt – od autora] urzeczywistnia wartość p o z y t y w n ą w wyższym (względnie najwyższym) poziomie wartości, w odróżnieniu od n e g a t y w n e j wartości; wartość *zła* [jest natomiast tą wartością – od autora], która przylega do wartości negatywnej aktu realizującego<sup>184</sup> [tłum. własne].

<sup>183</sup> M. Scheler, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 252.

<sup>184</sup> „Der Wert *gut* ist [...] derjenige Wert, der an dem realisierenden Akte haftet, der innerhalb der höheren (resp. höchsten) Wertstufe den p o s i t i v e n Wert, im Unterschiede vom n e g a t i v e n Wert, realisiert; der Wert *böse*, der an dem den negativen Wert realisierenden Akte haftet”. Tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 21.

Istnienie wartości moralnych opiera się zatem na związkach hierarchicznych, czyli uporządkowaniu pomiędzy doświadczanymi wartościami. Gdyby wszystkie wartości znajdowały się na tym samym poziomie porządku aksjologicznego, jakości moralne nie miałyby w ogóle prawa bytu. Określona pozytywna wartość moralna zostaje zatem urzeczywistniona w momencie, gdy dochodzi do realizacji jakości danej w preferowaniu jako wyższa. Z negatywną wartością moralną jest analogicznie w stosunku do jakości uchwyconej jako niższa. W przekonaniu filozofa doświadczenie aksjologiczne, ale również realizacja pewnej wartości pozamoralnej, nie stanowi jednak pierwotnych nosicieli dobra lub zła moralnego. Kwalifikacje moralne pojawiają się bowiem pierwotnie i niezależnie od rozmaitych aktów w osobie ludzkiej. W następnej kolejności przysługują one „ukierunkowaniom możliwych działań” tej osoby (cnotom, wadom) i dopiero wtórnie względem nich, ze względu na urzeczywistnienie wartości wyższej lub niższej, uwidaczniają się w określonych aktach dążenia oraz chcenia osoby ludzkiej. Kryterium moralności stanowi w tym przypadku zgodność wartości urzeczywistnianej z preferowaną<sup>185</sup>. Oznacza to, że wartości moralne są realizowane w momencie, gdy intencja aktów chcenia podmiotu osobowego ukierunkowana jest na wartości przeżywane bezpośrednio. Jakości moralne lokują się zatem w pewien sposób „na plecach” (*auf dem Rücken*) tych aktów, nie stanowiąc jednocześnie ich materii<sup>186</sup>. Właśnie z uwagi na realizację tych aktów przysługuje im charakter moralny, co oznacza, że są dobre lub złe. Dobro moralne przysługujące aktowi moralnemu nie jest zatem materią tego aktu, czyli jego treścią. Tą materią jest bowiem zawsze pewna pozamoralna wartość wyższa. Akt moralny dobry nie polega z tej racji na urzeczywistnianiu określonego dobra czy też dążeniu do niego. Dobro nie stanowi cechy formalnej intencji woli oraz dążenia. Warto odnotować, że uznanie przez Schelera wartości dobra i zła jako

<sup>185</sup> Por. tegoż, *Stosunek wartości „dobrej” i „złej” do pozostałych wartości i do dóbr*, dz. cyt., s. 62; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 250; P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 111; J. Jaśtał, *Etyka M. Schelera*, [w:] *Etyka. Zarys*, red. J. Pawlica, Kraków 1992, s. 396.

<sup>186</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 22; tegoż, *Stosunek wartości „dobrej” i „złej” do pozostałych wartości i do dóbr*, dz. cyt., s. 64.

jakości charakteryzujących tylko osoby, urzeczywistniane przez nią w aktach woli, jednak nadbudowane na źródłowych uczuciach treści aksjologicznych, stoi w opozycji do twierdzenia Kanta, który przekonuje, że wartości moralne wiążą się wyłącznie z aktami woli, stanowiącymi ich pierwotnych nosicieli<sup>187</sup>.

### Życie moralne osoby w świetle wartości

Zdaniem Schelera pierwotnym źródłem życia moralnego osoby ludzkiej nie jest jakikolwiek imperatyw moralny, poczucie obowiązku, szacunek wobec prawa czy rozpoznanie określonego porządku celów. Moralnej wartości aktywności osobowej nie warunkuje również zgodność tej aktywności z normami społecznymi. Podłożem życia moralnego osoby jest w przekonaniu filozofa określona świadomość aksjologiczna. Tym samym życie moralne stanowi szczególną odpowiedź bytu osobowego na jawiący się jego świadomości świat wartości. Choć treści aksjologiczne same w sobie nie mają rzeczywistej zdolności sprawczej, oddziałują one na osobę poprzez przyciąganie (*anziehen*) lub odpychanie (*abstoßen*). Żyjąc w określonym *ethosie*, osoba ludzka kieruje się ku wartościom, to znaczy jest uczestnikiem obiektywnego sensu wartości, odczuwa nieustanny brak pewnych treści aksjologicznych i wyraża się w aktach ufundowanych aksjologicznie. Gdyby tak nie było, według Schelera żadna etyka wartości nie miałaby sensu<sup>188</sup>. Poprzez fakt możliwości urzeczywistniania wartości wyższej lub niższej,

<sup>187</sup> Por. tamże, s. 65-66; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 251-252.

<sup>188</sup> Por. M. Scheler, *Z fenomenologii i metafizyki wolności*, dz. cyt., s. 102; A. Siemianowski, *O możliwości uprawiania etyki wartości*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, dz. cyt., s. 46; tegoż, *O udziale i roli uczuć w doświadczeniu wartości*, dz. cyt., s. 33.

Moglibyśmy wówczas mówić co najwyżej o etyce normatywnej powinności, opierającej się głównie na rozmaitych represjach i zakazach. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 215.

a co za tym idzie dobrej lub złej, każdy akt osoby zyskuje wymiar moralny. Jak już wiemy, wyłącznie osobie oraz jej aktom przysługuje taki charakter.

Wartości moralne przejawiają się zatem we wszystkich „momentach” egzystencji osoby ludzkiej, poczynając od jej życia emocjonalnego, a kończąc na aktach rozmaitej działalności. Wyrazem tego są poszczególne obyczaje, zasady oraz ideały moralne określonych osób. Zdaniem niemieckiego fenomenologa kryterium uzasadnienia moralności owych kategorii dostarcza wyłącznie intuicyjne doświadczenie aksjologiczne, a co za tym idzie sfera wartości obiektywnych. Wyznacznikiem moralności nie jest z tej racji nigdy jakikolwiek wskaźnik porządku społecznego, przemian kulturowych czy społecznych oraz wyrazy przeżyć psychicznych poszczególnych podmiotów. To doświadczenie wartości jest szczególnym fundamentem oraz uzasadnieniem wszystkich powyższych. Ponieważ wyłącznie akty woli oraz działania osoby ludzkiej stanowią nosicieli dobra lub zła, wartości moralne nie mają nigdy nosicieli pozaosobowych.

Scheler podkreśla, że wartość określonego aktu zwiększa lub zmniejsza wartość samej osoby, jako podmiotu tego aktu. W tym sensie akt urzeczywistniania pozytywnej wartości zwiększa wartość określonej osoby (jej cnotę), a zatem i jej zdolność do spełniania aktów pozytywnych aksjologicznie. W przypadku aktu realizującego wartość negatywną mamy zaś do czynienia z wadami, przysługującymi podmiotowi osobowemu, które generują jego sprawczość aktów moralnie negatywnych. Ponownie, podobnie jak w przypadku zależności przeżycia wartości od kwalifikacji moralnych aktów osoby, powyższa korelacja ma charakter szczególnego koła hermeneutycznego. Wyraża się to w tym, że dobro moralne jest warunkiem szczęścia osoby, to szczęście zaś stoi u podstaw czynów moralnie dobrych. W tym sensie wyłącznie osoba szczęśliwa jest dobra<sup>189</sup>. Analogicznie pewna słabość czy wręcz niemoc bezpośredniego czucia treści aksjologicznych

---

<sup>189</sup> Scheler stwierdza, że szczęście jest pojęciem zabarwionym aksjologicznie. Jego zdaniem „człowiek nie może w ogóle zrezygnować ze szczęścia”. Szczęście zwraca intencję ludzką na pewien przedmiot i jego wewnętrzną wartość. Z tej racji uczucie szczęścia samo jest uzasadnieniem tej wartości, to znaczy nie wymaga dodatkowych argumentacji. Por. tegoż, *O sensie cierpienia*, dz. cyt., s. 28, 48-49; J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 52; J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 113.

cehuje osoby z osobowością nihilistyczną, hedonistyczną oraz utylitarystyczną. Ich zdolność adekwatnego czucia wartości, czyli emocjonalnego odczytywania ich sensów, a następnie właściwe temu przeżyciu poznanie oraz urzeczywistnianie wartości są wyraźnie zniekształcone. W przekonaniu Schelera w jeszcze większym stopniu dotyczy to utrwalonych postaw i zachowań osoby, które są z kolei podłożem jej moralnego „znieczulenia”. To ostatnie nie pozwala na ukształtowanie w osobie właściwej wrażliwości aksjologicznej, to znaczy intuicji umożliwiającej bezpośrednie odczuwanie fenomenów wartości. Zdaniem filozofa wyłącznie przemiana moralna osoby stanowi możliwość „neutralizacji” zdeformowanej postaci jej emocjonalności aksjologicznej.

## Resentyment

W związku z poczynionymi powyżej analizami, w kontekście życia moralnego podmiotu ludzkiego nieobojętna jest charakterystyka fenomenu, który Max Scheler określa mianem resentymentu<sup>190</sup>. W przekonaniu filozofa resentyment jest wyrazem trwałego nastawienia psychicznego, polegającego na „duchowym samozatruciu” określonego podmiotu. Resentyment ma znaczenie zarówno w opisie złudzeń w obszarze źródłowego doświadczenia aksjologicznego poprzez to, że stanowi przeżywanie pewnej emocji (a nie tylko pamięć sytuacji, na które jest on „odповідzią”), jak i związanych z tymi złudzeniami defektów w aksjologicznej sferze poznawczej podmiotu. Resentyment prowadzi do błędów aksjologicznych, to znaczy pewnego przewrotu w świecie wartości, przy czym sam jest również jego źródłem. Podmiot „zatruty” resentymentem kształtuje bowiem w oparciu

<sup>190</sup> W opisie resentymentu filozof posługuje się motywem z bajki Ezopa o lisie i kwaśnych winogronach. Zdaniem Schelera lis, który z powodu niemożności osiągnięcia winogron, twierdzi, że owoce te są kwaśne, stanowi doskonały przykład postawy resentymentu. Postawa ta wyraża się w tym, że zwierzę gardzi winogronami, mimo iż uznaje wartość smaku słodkich owoców. Poprzez specyficzną dewaluację zaistniałej okoliczności lis redukuje w ten sposób natężenie przykrości, spowodowanej własną bezsilnością w obliczu silnego pragnienia zjedzenia winogron. Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 76.

o niego wrażliwość emocjonalną, to znaczy zniekształca własną świadomość czucia wartości. Ta świadomość wyraża się w postaci fałszywych sądów wartościujących. Scheler podkreśla, że zasadniczym punktem wyjścia do powstania resentymentu jest odruch zemsty. Obok niego szczególnie podłoże resentymentu stanowią zazdrość i rywalizacja. W przypadku zemsty mamy do czynienia z wynikającym z przeżycia bezsilności zahamowaniem oraz czasowym przesunięciem odruchu gniewu bądź wściekłości jednego pomiotu wobec drugiego. Zahamowanie poprzedzone jest świadomością podmiotu na poziomie refleksyjnym, sądem wartościującym o możliwości przeżycia porażki w przypadku zrealizowania takiego odruchu bezpośredniego. Podłożem zazdrości jest z kolei poczucie bezsilności, niemocy, wynikające z dążenia podmiotu do jakiegoś dobra jako nosiciela określonej wartości. Przykładem jest bezradność osiągnięcia sukcesów w określonej dziedzinie nauki przy jednoczesnym rekompensowaniu sobie tej niemożności pogardzaniem osiągnięciami rywali. W tym przypadku dochodzi do pewnego porównania przejawu wartości własnej podmiotu z przejawem wartości innego subiekta, poniżania jakiejś wartości z nim związanej z uwagi na upokorzenie z powodu własnej niemocy jej osiągnięcia. Nie chodzi tutaj jednak o refleksyjne przyznanie drugiemu podmiotowi prawa do odrębnych od własnych wartości. To przyznanie odbywa się poniekąd spontanicznie, jeszcze przed porównaniem tych wartości. Zdaniem niemieckiego filozofa takie naturalne nastawienie wobec wartości obcych cechuje „ludzi wytwornych”. Istotą zazdrości jest przeżywanie wartości własnych wyłącznie w tym porównaniu i dzięki niemu. Taka postawa cechuje „ludzi pospolitych”. Scheler pisze:

Człowiek dystygnowany przeżywa wartości, z a n i m je  
porówna; człowiek pospolity – dopiero p o d c z a s porównania  
i p r z e z porównanie<sup>191</sup>.

Powstawaniu zjawiska resentymentu towarzyszy pewne napięcie emocjonalne, które jest przez podmiot tłumione, a zatem nie ulega rozładowaniu. Właśnie resentment staje się pewnym sposobem „rozwiązania” tego na-

<sup>191</sup> Tamże, s. 49.



pięcia<sup>192</sup>. Wiąże się on jednak z istotowym zafałszowaniem wartości, a zatem iluzorycznym obniżeniem „wartościowych cech” jakiegoś przedmiotu. W postawie resentymentu określony obiekt postrzegany jest wręcz jako niewart owej namiętności. Podmiot nim „zarażony” zniekształca w konsekwencji również własną świadomość aksjologiczną na poziomie odczuwania wartości<sup>193</sup>. Scheler odnotowuje również, że resentment jest zjawiskiem dotyczącym nie tylko pojedynczych podmiotów. Przykładem resentymentu społecznego jest dla niego tzw. *ethos mieszczański*.

## 2. Rola wartości w kształtowaniu świadomości oraz w doświadczeniu drugiego człowieka

Zdaniem Maksa Schelera o osobie ludzkiej możemy mówić wyłącznie w kategoriach świadomości, rozumianej jako pewien obszar duchowy podmiotu, który jednoczy wszystkie rodzaje aktów osoby, a jednocześnie ma ukonstytuowanie w źródłowym czuciu wartości najwyższych<sup>194</sup>. Rozumiana w ten sposób świadomość (samoświadomość) przysługuje tylko osobie, to znaczy kształtowana jest na poziomie osobowym. Według niemieckiego filozofa człowiek zyskuje w pewien sposób świadomość osobową w obszarze czucia emocjonalnego, a zatem pierwotnego uchwytowania przedmiotów aksjologicznych najwyższego rodzaju. Świadomość porządkuje na rozmaitych poziomach życia wszystkie ludzkie przeżycia, poznania, dążenia oraz chcenia dzięki miłości, która generuje pierwsze odniesienie osoby do treści aksjologicznych. Poprzez świadomość osoby ujawnia się moralny charakter jej aktów jako czynności dokonywanych w świetle wartości. Stąd do istoty osobowego bytu moralnego przynależy

<sup>192</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>193</sup> Por. tamże, s. 79.

<sup>194</sup> Była o tym mowa w poprzedniej części niniejszej dysertacji (s. 54-66).

odpowiedzialność moralna, prezentująca się również na poziomie życia społecznego podmiotu. Wspólnotowy wymiar życia ludzkiego zawiera się tym samym w najgłębszym rdzeniu osoby moralnej. W nim ma umocowanie tzw. zasada solidarności między osobami. Scheler żywi przekonanie, że świadomość istnienia drugiego „Ja” jest apriorycznie oczywista dla podmiotu ludzkiego. Dzięki zdolności doświadczenia aksjologicznego człowiek jest bowiem w stanie współprzeżywać cudze przeżycia, w których odsłania się również pierwotna wartość określonego „Ty”. Zdaniem filozofa dopiero na poziomie najwyższego przeżycia, czyli miłości, poprzez współdokonywanie najwyższych aktów emocjonalnych (współmiłowanie) drugiego podmiotu, możliwe staje się adekwatne ujęcie innego człowieka jako osoby.

### a. Świadomość aksjologiczna

Kategoria świadomości aksjologicznej<sup>195</sup> wiąże się nieodzownie zarówno z pojęciem osoby, jak i pewnym porządkiem wartości, do którego osoba

<sup>195</sup> Scheler bazuje w swoich analizach świadomości głównie na poglądach Franza Brentana czy Alexiusa Meinonga. Zasadnicza odmienność jego podejścia w zestawieniu z powyższymi stanowiskami polega na charakterze transcendentalem doświadczenia przedmiotu przez określoną świadomość. W przekonaniu niemieckiego fenomenologa świadomość stanowi sferę znaczeń (sensów, nie jest znaczeniowo pusta), uchwytywanych istotowo przez określony podmiot „Ja” (świadomość przynależy do jego istoty), jednak w sensie wyemancypowanym z obszaru psychiki, a zatem z procesów o charakterze wyłącznie naturalnym. Cechą przeżyć świadomych jest źródłowa intencjonalność emocjonalna. Przeżycie świadomości odnosząc się do czegoś intencjonalnie, stanowi w istocie „wrażenie” (świadomość) tego czegoś.

W przedstawieniu Schelerowskiego ujęcia świadomości pomijam szczegółowy opis tzw. świadomości witalnej, którą niemiecki fenomenolog określa „ponadświadomym i podświadomym korelatem świadomościowym obiektywnego organicznego procesu życia”. Świadomość ta stanowi bowiem „sferę pośrednią” konstytucji istotnościowej człowieka, znajdującą się „poza” jego strukturą osobową, a zatem jest obszarem aktywności psychicznej i popędowej duszy witalnej. Na tym poziomie życia człowieka dochodzą do głosu jego zdolności, które nie przynależą zatem do porządku etyczno-duchowego. Tym samym stanowią one sprawności źródłowo ślepe na wartości, jednak jednocześnie niezupełnie niezależne od nich. W obszarze funkcji wyobrażeniowych duszy witalnej

ma dostęp. Zdaniem Maksa Schelera wyłącznie osoba stanowi podmiot, w którego kompetencji jest możliwość osiągnięcia naoczności fenomenologicznej. Umiejętność ta jest z kolei niezbędna, by doświadczyć treści aksjologicznych w sposób najbardziej źródłowy. Oznacza to, że wartości są dostępne bezpośrednio określonemu podmiotowi wyłącznie w obszarze emocjonalnym. Obszar ten stanowi sferę, w której osoba zyskuje świadomość aksjologiczną. Poszczególne poziomy tej świadomości odpowiadają odnośnym warstwom uczuć zarówno intencjonalnych, jak i nieintencjonalnych, a w końcu również aktom konotacji odmiennej od emocjonalnej. Zdaniem Schelera świadomość porządkuje wszystkie rodzaje przeżyć, poznania oraz dążeń<sup>196</sup>, chcenia i powinności podmiotu osobowego. Osoba nie istnieje poza tą świadomością aksjologiczną, podobnie jak i ta świadomość nie istnieje poza osobą. Najbardziej pierwotną i najgłębszą proveniencję świadomości aksjologicznej, a zatem jej fundament stanowi miłość. Jest ona aktem swoiście osobowym, a przy tym najgłębszym przeżyciem człowieka, generującym wszystkie odmiany jego świadomości.

### Proweniencja emocjonalna

Trzeba zauważyć, że teoria wartości w ujęciu autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* związana jest w sposób konieczny

---

Scheler umiejscawia np. fenomen czystej (samej w sobie) fantazji. Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 62-63; tegoż, *Metafizyka i sztuka*, tłum. S. Czerniak, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 455-456, 458-459; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 77-114; 115-158, 160-162.

<sup>196</sup> Trzeba przy tym podkreślić, że Scheler rozróżnia wyraźnie świadomość dążącą (*strebendes Bewusstsein*) od świadomości dążenia (*Bewusstsein des Strebens*). Jego zdaniem pierwsza wiąże się z celem rozumianym jako *Ziel*. Świadomość dążenia z kolei wyraża się w pewnej refleksji nad określonym dążeniem, a zatem w spostrzeżeniu intelektualnym dążenia, a przez to ma związek z celem pojmowanym jako *Zweck*. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 35, przypis 1.

z koncepcją ludzkiej świadomości (*Selbsbewusstsein*)<sup>197</sup>. Jak już zostało wykazane, poszczególne wartości stanowiąc fenomeny niezależne od świadomości, są jednocześnie w sposób immanentny jej noematycznym korelatem, a zatem pozostają w jakimś sensie związane ze zdolnościami doświadczeniowymi oraz poznawczymi podmiotu ludzkiego. Te ostatnie zaś wskazują na uwarunkowania świadomości osoby, na jej świadomą wrażliwość aksjologiczną. Stworzona przez Maksa Schelera koncepcja fenomenologicznej świadomości aksjologicznej odsłania wyraźnie podłoże emocjonalne tej świadomości. Warto podkreślić, że w propozycji niemieckiego fenomenologa wartości jako jakości dane bezpośrednio w naoczności fenomenologicznej, przekraczają zakres wrażeń zmysłowych podmiotu ludzkiego. Oznacza to, że doznanie zmysłowe nie tylko nie wyczerpuje, ale właściwie w ogóle nie prezentuje całego bogactwa form doświadczenia emocjonalnego. Przeżycie aksjologiczne jest bowiem zjawiskiem z innego poziomu życia podmiotu. Cechuje je swoiście „poznawczy” charakter, a zatem jest doświadczeniem pełnym sensu. Właśnie owa „poznawczość” stanowi dla Schelera cechę wszystkich form i przeżyć świadomych. Poza ich obrębem pozostają rozmaite stany psychofizyczne człowieka. Te ostatnie należą do faktów naturalnych i nie są „nosicielami znaczenia”. Charakter świadomy przysługuje również aktom warunkowanym przez emocjonalność intencjonalną, a zatem aktom zachodzącym w sferze racjonalnej oraz wolitywnej. Świadomość wykazuje przy tym niezależność od wszelkich jej treści symbolicznych, refleksyjnych czy obrazowych. Treści te stanowią wytwór świadomości.

Z uwagi na to, że świadomość podmiotu ludzkiego daje o sobie znać na poszczególnych poziomach życia ludzkiego, można wnioskować o pewnej głębi świadomości, o jej warstwach. Scheler wydaje się mieć taką intuicję, chociaż – w moim przekonaniu – nie formułuje jej eksplicytnie. Wyróżniając cztery warstwy życia emocjonalnego, a zatem uczucia zmysłowe, vitalne, duchowe oraz religijne – „tego, co święte”, filozof wiąże je z odpowiadającymi im obszarami warstwowej budowy bytu ludzkiego, a zatem: ciałem (*Körper*), jednością cielesno-życiową (*Leib*), duszą – „Ja” (*Seele – Ich*) oraz osobą du-

---

<sup>197</sup> Świadomość osoby jest tutaj rozumiana jako samoświadomość, czyli świadomość duchowego centrum aktowego, w odróżnieniu od świadomości rozumianej wyłącznie jako *Bewusstsein*, która zdaniem Schelera przysługuje również zwierzętom.

chową (*Geist–Person*)<sup>198</sup>. Podział ten nawiązuje do danej fenomenologicznie głębi (*Tiefe*) określonego uczucia. Kryteria podziału uczuć wskazuje zaś analiza emocjonalnych odmian świadomości. Świadomość porządkuje w pewien sposób poszczególne przeżycia podmiotu (ich treści), zachowując ich odrębność. Faktem jest bowiem, że przy jednoczesnym występowaniu uczuć z różnych sfer życia emocjonalnego, one same nie ulegają w świadomości stopieniu w jeden stan uczuciowy. Dlatego człowiek może być np. szczęśliwy pomimo odczuwania bólu fizycznego.

W obszarze emocjonalnym życia podmiotu ludzkiego Scheler wyróżnia intencjonalne oraz nieintencjonalne odmiany świadomości uczuciowej. Odpowiadają one określonym przeżyciom wartości. Do pierwszych filozof zalicza funkcje oraz akty doświadczenia aksjologicznego<sup>199</sup>. Do drugich stany uczuciowe oraz emocjonalne odpowiedzi<sup>200</sup>. Uczucia stanowią odmiany świadomości, które w sposób bezpośredni uchwytyją wartości. Zachowują one przy tym sens przedmiotowy, bowiem ujmują coś spoza świadomości. Na tym poziomie świadomość aksjologiczna wyraża się w czuciu źródłowym (intencjonalnym) oraz związanej z nim preferencji przedmiotów aksjologicznych. Co więcej, bez tych przeżyć emocjonalnych świadomość nie jest w ogóle możliwa. Świadomość odsłania się bowiem pierwotnie na poziomie czucia oraz preferencji istotności treści aksjologicznych. Można powiedzieć, że osoba zyskuje świadomość aksjologiczną właśnie w intuicji wartości. Ponieważ podstawą apriorycznej świadomości wartości, a tym samym *a priori* wszelkich sądów o wartościach, jest intencjonalne czucie treści aksjologicznych, to dlatego również w obszarze refleksyjnej świadomości aksjologicznej ta zależność ma swój wydzźwięk.

<sup>198</sup> Byt ludzki w poszczególnych warstwach swego istnienia, związanego istotowo z wartościami, stanowi w ten sposób pewną unikatową „konstelację” wszystkich modalności wartości. Zwraca na to uwagę Jaromir Brejda. Por. J. Brejda, *Phänomenologie, Wertethik, Politik*, [w:] *Politik und Ethik in philosophischer und systemtheoretischer Sicht. Vorträge zur 4. Internationalen Philosophischen Sommerschule des „Nord- und osteuropäischen Forums für Philosophie“ vom 19. bis 24. August 2002 in Szczecin (Stettin), Polen*, red. J. Brejda, W. Stegmaier, I. Ziemiński, Szczecin 2003, s. 96.

<sup>199</sup> Zarys ich specyfiki znajduje się w przypisie 27 (s. 27-28).

<sup>200</sup> Charakterystyki stanów uczuciowych oraz odpowiedzi emocjonalnych w filozofii Maks Schelera dokonałem w przypisie 41 (s. 32-33).

Zdaniem Schelera odmiana refleksyjna świadomości możliwa jest bowiem wyłącznie pod warunkiem uprzedniego zachodzenia przeżyć świadomości na poziomie pierwotnych uczuć. Podobnie jak to ma miejsce w przypadku doświadczenia oraz poznania wartości, wszelkie iluzje oraz złudzenia aksjologiczne na odnośnych poziomach mają wpływ na określone przeżycia świadome oraz ich przedmioty.

### Ufundowanie w miłości

Schelerowska filozofia świadomości ma rys wyraźnie emocjonalny. Całokształt świadomości uzależniony jest tutaj bowiem od podmiotowej sfery uczuć. Struktura wzajemnych zależności świadomości oraz sfery emocjonalnej wskazuje z kolei na fundowanie wszystkich aktów świadomości (uczuć, intelektu, woli) w akcie miłości (*resp.* nienawiści). Zdaniem niemieckiego fenomenologa miłość stanowi w sposób bezpośredni fundament doświadczenia aksjologicznego, a przez nie również wszystkich odmian świadomości podmiotu. Akty miłości / nienawiści są aprioryczną podstawą pozostałych aktów świadomych oraz nieaktowych odmian świadomości zarówno intencjonalnej, jak i nieintencjonalnej. Akty te kształtują oraz warunkują pozostałe rodzaje przeżyć i poznania podmiotu ludzkiego. Oznacza to, że te ostatnie powstają pod wpływem aktów miłości / nienawiści, a zatem w ich następstwie. Akty miłości / nienawiści stanowią przez to czynnik konstytutywny świadomości aksjologicznej. Jako podstawowe przeżycia aksjologiczne określają świadomość wartości. Dzięki nim świadomość jest w stanie transcendować siebie w podmiocie ludzkim, to znaczy kierować się przeżyciowo i poznawczo na treści aksjologiczne. W tym sensie miłość / nienawiść stanowi ostateczne źródło aksjologicznej świadomości ludzkiej, to znaczy najbardziej pierwotnie kształtuje charakter tej świadomości. Nie można się przy tym zgodzić z poglądem, w świetle którego podporządkowanie całej sfery doświadczeniowej oraz poznawczej podmiotu ludzkiego aktom miłości / nienawiści nadaje świadomości charakter irracjonalny<sup>201</sup>. Miłość / nienawiść oraz nadbudowana na niej świadomość

---

<sup>201</sup> Oczywiście, jeśli przyjmiemy, że „irracjonalny” znaczy po prostu „nieracjonalny”. Taką ocenę zdaje się podejmować Hanna Buczyńska-Garewicz. Por. H. Buczyńska-Garewicz,

nie stanowią bowiem zjawisk stojących w opozycji do jakiegokolwiek poznania refleksyjnego. One rozgrywają się na zupełnie innym od poznania poziomie, a przez to charakteryzują się również odmienną logiką<sup>202</sup>.

Zdaniem Schelera miłość / nienawiść jako praakt osoby ludzkiej jest najbardziej pierwotnym i najgłębszym sposobem docierania podmiotu do treści aksjologicznych. Oznacza to, że na wartościach, do których kieruje się miłość określonych nosicieli, ufundowane są dążenia oraz cele podmiotu, a zatem także świadomość na tym poziomie jego życia. Filozof pisze:

[...] *miłość i nienawiść są fundamentem wszelkiej świadomości wartości* (czucia, preferowania, sądu o wartości) i naturalnie tym bardziej wszelkiego dążenia i zmierzania (*Tendieren*), które same ufundowane są przez posiadanie wartości<sup>203</sup>.

Miłość jest wyraźnym przykładem tego, że pewne przeżycia rozciągają się na obszar więcej niż jednej warstwy świadomości. Stanowi ona choćby jedyną aktową formę uczucia witalnego, a tym samym jego najwyższą postać. Poprzez miłość świadomość aksjologiczna traci cechę wyłącznie biernej percepcji, a zatem czystego oglądu wartości. Zyskuje natomiast charakter czynnego zaangażowania podmiotu w uniwersum aksjologiczne, co oznacza, że zawiera w sobie pewną intencję urzeczywistnienia wartości pozytywnej, czyli jest zwrócona w kierunku pozytywności. Świadomość podmiotu jest zatem aktywnie ukierunkowana aksjologicznie, to znaczy twórczo „nastawiona” na wartości. Dlatego nawet rozmaite iluzje oraz błędy aksjologiczne, będące źródłem zaburzeń czucia wartości lub ich poznania refleksyjnego, jako czynniki względem miłości poniekąd zewnętrzne i przypadkowe, chociaż zniekształcają tę świadomość, nie są jednocześnie w stanie zupełnie jej unicestwić.

*Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, s. 263, 272, 277-278.

<sup>202</sup> Temat ten został podjęty w poprzedniej części niniejszej rozprawy (s. 38-44).

<sup>203</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 283.

## b. Osoba jednostkowa i zbiorowa

Zdaniem Maksa Schelera w działalności aktowej osoby ujawnia się charakter moralny zarówno jej własnego bytu w obszarze wartości, jak i określonych, dokonywanych przez nią czynów. Moralność aktów osobowych wyraża się w odpowiedzialności decyzji podmiotu ludzkiego. Odpowiedzialność ta ma wymiar indywidualny i społeczny, to znaczy prezentuje istotowy dla osoby jej charakter jednostkowy oraz wspólnotowy. Filozof nazywa zasadę konstytuującą każdą wspólnotę ludzką solidarnością moralną między osobami. W przekonaniu Schelera solidarność ta ma umocowanie w samej istocie pojedynczej osoby, czyli jej pierwotnym odniesieniu do wartości. Oznacza to, że solidarność moralna urzeczywistnia się na rozmaitych poziomach świadomości podmiotu ludzkiego, od obszaru uczucia aż do sfery dążeń oraz chcenia, stanowiąc proveniencję rozmaitych form zbiorowości międzyludzkich. W przekonaniu Schelera pierwowzorem każdej wspólnoty jest społeczność ukształtowana przez najwyższy rodzaj wartości religijnych.

### Społeczny charakter odpowiedzialności moralnej osoby

Jak już podkreślono, akty osoby, urzeczywistniające określone wartości, mają charakter moralny. Z tym moralnym wymiarem aktywności podmiotu osobowego wiąże się – zdaniem Schelera – odpowiedzialność za podejmowane w świetle wartości działania. Odpowiedzialność wyraża się w poszczególnych obyczajach, normach oraz ideałach moralnych poszczególnych osób. Wszystkie wymienione mają bowiem związek z decyzjami moralnymi w określonych obszarach świadomości. Według filozofa odpowiedzialność osobowa nie wyczerpuje się jednak w tej jednostkowej kwalifikacji. Do istoty konkretnej, indywidualnej osoby należy bowiem nie tylko jej sfera intymna (*intime Person*), ale również domena społeczna<sup>204</sup>. Niemiecki filozof jest przekonany, że wymiar społeczny nie stanowi pewnej przypadłości osoby. Zdaniem Schelera wymiar ten przynależy do

---

<sup>204</sup> Por. tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 552.



uposażenia istotowego osoby<sup>205</sup>. Byt osobowy spełniając akty własne (np. miłości siebie, uwagi zwróconej na siebie czy akty samoświadome), stanowi w ten sposób pewną osobę jednostkową (*Einzelperson*), zaś dokonując aktów społecznych (współodczuwania skierowanego intencjonalnie na „zewnątrz”, miłości innych, posłuszeństwa, ślubowania itp.), przyjmuje charakter osoby zbiorowej (*Gesamtperson*). Według Schelera *Einzelperson* nie uczestniczy w jakichkolwiek związkach z innymi osobami, przez co pozostaje również poza wszelką możliwością ujęcia własnej osoby z „zewnątrz”, to znaczy przeżycia przez inny podmiot. Jest to sfera najbardziej własna i osobista osoby, jej szczególna absolutna samotność (*absolute Einsamkeit*), której zawartość może pozostawać nie w pełni dostępna nawet jej samej. *Gesamtperson* stanowi z kolei tę sferę osoby, która jest w jakiś sposób odizolowana od przestrzeni „intymnej” osoby, co oznacza, że prezentuje się „na zewnątrz”, a przez to wyraża wyłącznie powiązanie z innymi podmiotami ludzkimi<sup>206</sup>. Człowiek postrzegany jest w ten sposób jako uczestnik pewnej większej całości (*Glied einer Gesamtperson*)<sup>207</sup>. Nie jest on jednak z tą całością tożsamy. Odczuwana przez człowieka emocjonalna, niemal intymna przynależność społeczna opiera się na apriorycznej możliwości tworzenia przez niego rozmaitych więzi międzyludzkich. Zdaniem Schelera owa jednostkowość i zbiorowość są zatem dwiema stronami istoty duchowej osoby ludzkiej, dostępnej w fenomenologicznym oglądzie naocznym całości<sup>208</sup>. Jednostkowość i zbiorowość wskazują na to, że – jak pisze filozof –

[...] w każdej jednostce jest jakoś wewnętrznie obecne społeczeństwo i że człowiek jest nie tylko jego częścią, lecz również społeczeństwo,

<sup>205</sup> Por. tamże, s. 540.

<sup>206</sup> Scheler zastrzega jednocześnie, że zarówno osoba jednostkowa, jak i zbiorowa jako skończone (*endliche*) osoby doskonałe (*vollkommene*) posiadają swoje sfery intymne (*Intimsphäre*) i socjalne (*Sozialsphäre*). Por. tamże, s. 585-586.

<sup>207</sup> Por. tamże, s. 555.

Określenie to może czytelnika wprowadzać w błąd, tym bardziej, że filozof zastrzega jednocześnie, że *Gesamtperson* nie jest rodzajem jakiejś wspólnoty. Owo „członkostwo” trzeba rozumieć w kategorii osób zbiorowych, które tworzą odrębną obszerną osobę zbiorową (*Glied einer, mehrere Gesamtpersonen umfassenden Gesamtperson*), za którą przejmują współodpowiedzialność. Tamże, s. 565-566.

<sup>208</sup> Por. tamże, s. 542-546.

jako człon odniesienia, jest istotną częścią człowieka; że Ja jest nie tylko członem My, ale także My – koniecznym członem Ja<sup>209</sup>.

Żadna z tych sfer osobowości nie jest w tym sensie bardziej pierwotna od drugiej, to znaczy nie warunkuje jej.

Max Scheler zauważa, że w imię zasady solidarności moralnej wszystkich osób każda konkretna osoba jest współodpowiedzialna (przed Bogiem) za akty innych bytów osobowych w takim samym stopniu, w jakim odpowiedzialna jest ona za akty własne. Wspólnota moralna pomiędzy osobami, a zatem współodpowiedzialność każdej jednostki za winy i zasługi wszystkich innych stanowi szczególną przesłankę odpowiedzialności jednostkowej, czyli wyraz działania moralnego osoby. Trzeba tutaj dodać, że z tej racji, iż zarówno wymiar indywidualny, jak i społeczny są konstytutywne dla osoby (to znaczy żaden z tych wymiarów nie jest pierwotny względem drugiego, nie warunkuje go), wszystko, co dotyczy osoby jednostkowej w wymiarze odpowiedzialności za innych, dotyczy także osoby zbiorowej. Czytamy:

[...] w nosicielach w s z e l k i e j odpowiedzialności jest rzeczywistość wspólnoty, [...] każda osoba pojedyncza i zbiorowa jest tutaj s a m a odpowiedzialna (= odpowiedzialna za siebie), a jednocześnie tak samo każda osoba pojedyncza jest w s p ó ł odpowiedzialna za osobę zbiorową (i za każdą osobę pojedynczą w osobie zbiorowej), jak osoba zbiorowa jest w s p ó ł odpowiedzialna za k a ż d e g o jej członka [tłum. własne]<sup>210</sup>.

W ten sposób wspólnota, ukształtowana źródłowo na doświadczeniu aksjologicznym poszczególnych podmiotów ludzkich, określa kryterium moralności aktów osobowych. Scheler podkreśla, że odpowiedzialność oraz

<sup>209</sup> Tegoż, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 345.

<sup>210</sup> „[...] in der Träger a l l e r Verantwortung die Gemeinschaftsrealität ist, [...] ist hier jeder Einzelne u n d Gesamtperson s e l b s t verantwortlich (= für sich verantwortlich), gleichzeitig aber ist ebensowohl jeder Einzelne m i t verantwortlich für die Gesamtperson (und für jeden Einzelnen in der Gesamtperson) als die Gesamtperson m i t verantwortlich für j e d e s ihrer Glieder ist”. Tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 555.

współodpowiedzialność mają tutaj charakter źródłowy i pierwotny, to znaczy tkwią w istocie osoby, cechują ją *a priori*. Oznacza to, że odpowiedzialność i współodpowiedzialność nie wynikają np. z podejmowanych wspólnie przez określone podmioty zobowiązań, wzajemnych stosunków międzyludzkich (zachodzących ze względu na jakiś interes bądź przyjemność) czy też nie stanowią ich urzeczywistnień historycznych. Wartość każdej osoby indywidualnej ma tym samym udział w wartości osoby zbiorowej, ta zbiorowa zaś przynależy do osoby indywidualnej. Trzeba podkreślić, że nie chodzi tutaj jednak o jakąś wartość sumaryczną, lecz uposażenie istotowe konkretnej osoby ludzkiej. Tym sposobem osoba miłująca inną osobę urzeczywistnia zarówno wartość pozytywną własną, jak i analogiczną wartość drugiej osoby. Paralelnie z nienawiścią wiąże się realizacja wartości negatywnej lub brak realizacji określonej wartości pozytywnej własnej i cudzej.

### Zasada solidarności moralnej

W przekonaniu Maksa Schelera zasadą fundującą zarówno osobę, jak i wspólnotę osobową jest solidarność (*Prinzip des Solidarität*)<sup>211</sup>. Zdaniem filozofa solidarność ma umocowanie w wartościach. Będąc ponadindywidualną społeczną całością poprzez solidarność oraz związaną z nią współodpowiedzialność, wspólnota osób jest bowiem wyrazem uniwersalnego systemu treści aksjologicznych. Czytamy: „Kiedy panuje zasada solidarności, każdy czuje i wie [...], że jego wartości są składnikami wartości podzielanych przez całą wspólnotę”<sup>212</sup>. Solidarność należy do pewnej relacyjnej, czyli otwartej na inny podmiot istoty bytu osobowego. Analiza wspólnoty ugruntowana jest przeto w fenomenologicznym oglądzie osoby, czyli jej najgłębszej istoty o naturze społecznej. Jednocześnie solidarność jest szczególnym „moralnym *a priori*” każdej wspólnoty ludzkiej na przełomie historii oraz przyszłości, to znaczy określa wewnętrzną spe-

<sup>211</sup> Por. tamże, s. 556-557.

<sup>212</sup> Tegoż, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 203.

cyfikę każdej wspólnoty. Zdaniem Schelera wymiar społeczny określonego bytu ludzkiego ma charakter wielopoziomowy. Już w obszarze najniższych wartości zmysłowych obserwujemy bowiem formę pewnej zbiorowości podmiotowej, którą określamy mianem masy (*Masse*)<sup>213</sup>. Według filozofa masa nie jest jednak wspólnotą. W obszarze uczuć zmysłowych nie dochodzi bowiem do współodczucia odnośnych wartości przez inne podmioty. To współodczucie stanowi zaś warunek zasady solidarności moralnej (*sittliche Solidarität*), będącej kryterium wspólnoty międzyludzkiej. Dlatego właściwych podstaw do stworzenia społeczności ludzkich możemy poszukiwać dopiero na kolejnym poziomie, to znaczy w warstwie czucia witalnego. Solidarność moralna uwidacznia się tutaj w postaci tzw. wspólnoty życia (*Lebensgemeinschaft*), jak np. rodzina (*Familie*), ród (*Stamm*), lud (*Volk*). Zbiorowość z kolejnej, wyższej sfery uczuć psychicznych filozof określa mianem społeczeństwa (*Gesellschaft*). Według niemieckiego fenomenologa dopiero w obszarze najwyższego rodzaju czucia duchowego mamy do czynienia z osobą zbiorową (*Gesamtperson*) *par excellence*. Jej egzemplifikacjami są naród (*Nation*), krąg kulturowy (*Kulturkreis*) oraz Kościół (*Kirche*). Zdaniem Schelera wyłącznie ugruntowana w miłości duchowa wspólnota religijna – Kościół (chrześcijański) stanowi formę czystej (*reine*) i najpełniejszej (*vollkommene*) indywidualnej duchowej osoby zbiorowej, a tym samym stanowi pierwowzór każdej wspólnoty ludzkiej (*Gesellschaft* i *Lebensgemeinschaft*)<sup>214</sup>. Solidarność przyjmuje na tym poziomie swój najwyższy wyraz. Założycielski akt miłości owej społeczności (akt miłości Chrystusa) rezonuje w pewien sposób w osobach ludzkich (również w wymiarze wspólnotowym, zarówno w przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości), w ich aktach na wszystkich poziomach świadomości osobowej. Emocjonalne współdokonywanie tych aktów, czyli naśladowanie ich, przyczynia się do wzrostu wspólnoty jako osoby zbiorowej. Brak odpowiedzi na te akty niesie za sobą z kolei upadek tej osoby. Zdaniem Makska Sche-

---

<sup>213</sup> Scheler podkreśla, że wszelkie rodzaje społeczności ludzkich fundowane są na wspólnocie osób, to znaczy wspólnota ta stanowi źródło tych społeczności. Czytamy: „Alle mögliche Gesellschaft ist also durch Gemeinschaft überhaupt fundiert”. Tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., 552.

<sup>214</sup> Por. tamże, s. 571; tegoż, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 212.

lera utworzona poprzez akt założycielski wspólnoty więz o charakterze religijnym pomiędzy określoną osobą a Bogiem jako „osobą osób”<sup>215</sup> wskazuje na bezpośrednie zakorzenienie istoty podmiotu ludzkiego w pewnej społecznej naturze boskiej. Z tego tytułu wartość zbawienia religijnego zarówno osoby indywidualnej, jak i zbiorowej stanowi najwyższą rangę wartości bytów osobowych.

### c. Aksjologiczny charakter poznania drugiego człowieka

Jak wykazano, w charakterystyce aksjologicznych podstaw rozumienia osoby ludzkiej w filozofii Maksa Schelera nie można pominąć wymiaru społecznego świadomości człowieka. Oznacza to, że świadomość istnienia drugiej osoby ma dla filozofa charakter aprioryczny, oczywisty. Bytu drugiego „Ja” nie można absolutnie zignorować. Pierwotnym sposobem docierania do niego jest bowiem źródłowe doświadczenie emocjonalne. Zdaniem Schelera doświadczenie to polega na uchwytowywaniu wartości pewnego „Ty” w obszarze przeżyć uczuciowych drugiego podmiotu. Przeżycie cudzych przeżyć poszerza horyzont aksjologiczny samego podmiotu doświadczenia, to znaczy warunkuje przeżycie własnego „Ja”. Intencjonalne doświadczenie funkcji oraz aktów odrębnego podmiotu przybiera formę spostrzeżenia wewnętrznego<sup>216</sup>. W nim możliwe staje się naoczne uchwycenie wartości drugiego „Ja”, czyli ujęcie go w aspekcie aksjologicz-

<sup>215</sup> Trzeba w tym miejscu podkreślić, że poglądy Schelera w tym względzie uległy ewolucji, a ostatecznie wyrażały się odrzuceniem koncepcji Boga osobowego. Pod koniec swojej filozoficznej twórczości Scheler postawił bowiem tezę, że to człowiek stanowi istotę uniwersalną, czyli „osobę osób”, poprzez którą w rozmaitych dziejowych urzeczywistnieniach uwidacznia się uniwersalny porządek aksjologiczny. Por. Z. Kuderowicz, *Max Scheler – personalizm etyczny*, dz. cyt., s. 347-348.

<sup>216</sup> Scheler odrzuca tym samym pogląd, że wyłącznie doświadczenie o charakterze wewnętrznym jest źródłem poznania oczywistego i bezpośredniego. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 46, przypis 1; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 191.

nym. W perspektywie najwyższej wartości duchowej drugiego podmiotu doświadczenie go uwidacznia się w postaci miłości osobowej. Z tej racji miłość stanowi najpełniejsze przeżycie drugiej osoby, bowiem wyłącznie miłości dostępny jest rdzeń tej osoby, to znaczy jej duch, najgłębsza istota. Według niemieckiego myśliciela odtwarzanie „substancji aksjologicznej” drugiej osoby wyraża się we współdokonywaniu jej najwyższych aktów emocjonalnych.

### Oczywistość emocjonalna obecności drugiego podmiotu ludzkiego

Zdaniem Maksa Schelera do konstrukcji każdego bytu ludzkiego przynależy świadomość apriorycznej oczywistości istnienia pewnego „Ty”. Sposobem odniesienia do drugiego człowieka jest zdaniem filozofa uczestnictwo (*Teilnahme*) w bycie drugiego. Uczestnictwo to wyraża się zarówno w „rozumieniu”, w znaczeniu emocjonalnego doświadczenia aksjologicznego „Ja”, jak i „pójście za”, w znaczeniu współdokonywania aktów osobowych drugiego człowieka. Scheler jest przekonany, że aprioryczna sfera pierwotnej pewności obecności drugiego, czyli pewnego obszaru „świata Ty” (*Duwelt*) jest istotowo konstytutywna dla każdego podmiotu ludzkiego. Doświadczenie poznawcze drugiego człowieka ma charakter pierwotnego przeżycia emocjonalnego. Związek z drugim człowiekiem jest zatem z natury intencjonalny. Oznacza to, że intuicja emocjonalna określonego podmiotu zdolna jest ujmować przeżycia zarówno własne, jak i cudze<sup>217</sup>. Intencjonalność sprawia, że znaczenie drugiego podmiotu pojawia się samoistnie w świadomości przeżywającego. Odrębny byt ludzki jawiąc się świadomości, nie może zostać przez nią zignorowany. Do istoty aktów intencjonalnych należy bowiem założenie absolutnego istnienia drugiego podmiotu, stanowiącego ich odniesienie. Jest tak nawet w sytuacji niewiedzy (świa-

---

<sup>217</sup> Przy czym im uczucie jest wyższe, to znaczy im bardziej odnosi się do wyższych rodzajów wartości, tym bardziej odpowiada „prawdziwemu wspólnemu odczuwaniu” (*Miteinanderfühlen*) określonego uczucia w świetle tej samej wartości. Por. M. Scheler, *Śmierć i dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 120.

domości na poziomie refleksyjnym) o faktycznym istnieniu konkretnego „egzemplarza” ze „sfery Ty” (tzw. przypadek Robinsona). Według Schelera „przekonanie emocjonalne” o istnieniu tej sfery jest głęboko zakorzenione w świadomości ludzkiej, ma charakter apriorycznej oczywistości. To przekonanie wyraża właściwy każdej podmiotowości aspekt społeczny. Aspekt ten poszerza obszar treści świadomości ludzkiej, to znaczy nie uzależnia jej przeżyć wyłącznie od pewnych intymnych uwarunkowań jednostkowych. Odsłania przed świadomością nowe horyzonty aksjologiczne (porządki wartości). Niemiecki fenomenolog wyznaje przy tym pogląd, w świetle którego nie istnieje zarówno pierwotne doświadczenie, jak i wtórne względem niego poznanie „Ja” bez źródłowego przeżycia jakiegoś „Ty”<sup>218</sup>.

#### Spostrzeżenie wewnętrzne jako przeżycie wartości cudzego „Ja”

Odpowiednio do istniejących sfer życia wewnętrznego subiekta ludzkiego Max Scheler wprowadza rozróżnienie na dwa rodzaje aksjologicznego przeżycia drugiego człowieka. Pierwsze polega na naoczności wewnętrznej (spostrzeżeniu wewnętrznym), czyli przeżyciu intencjonalnym cudzego przeżywania, współprzeżywania, odczuwania bądź współodczuwania. Przeżycie cudzych przeżyć cechuje przy tym taka sama oczywista bezpośredniość, jak przeżycie własnych doświadczeń emocjonalnych. Dotyczy ono indywidualnej jedności strumienia przeżyć drugiego „Ja”, a na jej podłożu doświadczeń natury vitalnej oraz psychicznej tego drugiego „Ja”. Niemiecki filozof podkreśla przy tym, iż sfera cudzych przeżyć zmysłowych (np. bólu czy przyjemności) pozostaje poza zasięgiem uczestnictwa emocjonalnego drugiego podmiotu. Co najwyżej sfera ta dostępna jest jego wiedzy (w formie osądu) o cudzych stanach cielesnych. Jest tak z tej racji, że sfera cudzych przeżyć zmysłowych charakteryzuje się rozciągłością i zlokalizowaniem w konkretnym jednostkowym cielesie, a jednocześnie jest pozbawiona „ciągłości sensu” (*Sinnkontinuität*). Czytamy:

<sup>218</sup> Por. tegoż, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 350-354; A. Węgrzecki, *O poznaniu drugiego człowieka*, dz. cyt., s. 45, 69-70; M. Pyka, *O uczuciach wartościach i sympatii*. David Hume, Max Scheler, dz. cyt., s. 192.

[...] nie istnieje jakieś *p o n o w n e c z u c i e*, jakieś *o d c z u w a n i e*, jakieś *p r z e c z u w a n i e*, tak samo jakieś *w s p ó ł o d c z u w a n i e* uczucia zmysłowego [tłum. własne]<sup>219</sup>.

Podobnie jest w przypadku doznań witalnych o charakterze stanów. Zasadniczym wyróżnikiem naoczności wewnętrznej pewnego „Ty” jest zatem zdolność do fenomenologicznego wczucia w określony podmiot cudzy w aspekcie wartości (wartość innego „Ja”) oraz jego aktywność funkcyjną i aktową. Chodzi tutaj zatem o uchwycenie pewnej równowartościowości (nie identyczności) drugiej istoty ludzkiej względem własnej. Zdaniem Schelera poprzez właściwe sobie funkcje i akty człowiek ujmuje drugie „Ja” oraz jego przeżycia w sposób analogiczny do własnego źródłowego doświadczenia wartości. Podobnej natury jak w przypadku przeżycia aksjologicznego są także próby opisu tego przeżycia. W przekonaniu fenomenologa bezpośrednie uchwycenie cudzych przeżyć jest możliwe, gdy towarzyszy mu własne źródłowe czucie treści aksjologicznych. Przeżycie cudzego doświadczenia pozostaje przy tym zjawiskiem odrębnym od przeżycia własnego, to znaczy jest właśnie przeżyciem cudzego przeżycia, czyli przynależnego odrębnej od własnej indywidualności. Granicę niedostępności dla tego przeżycia jako spostrzeżenia wewnętrznego stanowi absolutnie intymna sfera drugiego podmiotu, a zatem obszar przeżyć duchowych drugiej osoby, czyli osoba jako taka. Dlatego kolejnym, nieuprzedmiotawiającym, a przez to najpełniej odsłaniającym istotę przeżywanego fenomenu, sposobem docierania zarówno do podmiotu ludzkiego jako osoby, jak i jej aktów jest miłość duchowa do nosiciela najwyższej wartości.

<sup>219</sup> „[...] es gibt kein *Wiederfühlen*, kein *Nachfühlen*, kein *Vorfühlen*, desgleichen kein *Mitfühlen* eines sinnlichen Gefühles”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 346.



## Miłość jako najwłaściwsze ujęcie wartości drugiej osoby

Max Scheler uważa, że wyłącznie w akcie miłości możliwe jest uchwycenie istoty drugiego człowieka jako bytu duchowego i osobowego. Jest tak z tej racji, że – jak to już zostało podkreślone – nie będąc jakimś rodzajem przeżycia cudzego doświadczenia bądź współodczucia, miłość dociera do najwyższej możliwej wartości drugiego człowieka. Oznacza to, że wyłącznie w miłości i dzięki niej możliwa jest naoczność jego idealnej (czystej) istoty moralnej, rdzenia moralnego. W tym sensie człowiek staje się osobą w obecności drugiej osoby. Takie bycie z kimś drugim jest bowiem związane z uczestnictwem w odczuwaniu tych samych wartości najwyższych, a źródłowo ufundowane w miłości. Jak już wiemy, wartości najwyższe są dostępne wyłącznie w uczuciach najwyższego rodzaju, a te stanowią – zdaniem niemieckiego filozofa – z istoty doświadczenia międzypersonalne. Oznacza to, że wartości najwyższe przeżywamy wyłącznie przez wzgląd na drugą osobę. Najbardziej właściwe dotarcie do idealnej istoty osoby nie odbywa się zatem drogą jakiegokolwiek dedukcji<sup>220</sup>. Tak jak w doświadczeniu aksjologicznym podmiot skierowany jest w stronę określonych wartości, a zatem również drugiego człowieka jako wartości szczególnej, miłość, która funduje ten sposób ujmowania treści aksjologicznych stanowi również źródło pierwotnego przeżycia drugiej osoby. Osoba jako najbardziej intymne indywiduum oraz jej wartość mogą być dane jedynie poprzez akt miłości i w nim. W Schelerowskiej koncepcji osoby miłość umożliwia uobecnienie się osoby, a zarazem jej uchwycenie jako takiej. Ze swej istoty miłość wiąże się zatem z osobą. Zdaniem niemieckiego fenomenologa miłując drugą osobę, nie docieramy do niej w sposób przedmiotowy (taki charakter może mieć co najwyżej ujęcie jej ciała w sensie fizycznym – *Körper*, w sensie jedności cielesnej – *Leib*, „Ja” z przynależną mu witalną duszą czy też niemoralne wartości osoby)<sup>221</sup>, lecz wyłącznie poprzez spon-

<sup>220</sup> Por. tegoż, *Istota osoby moralnej*, dz. cyt., s. 369-370.

<sup>221</sup> Scheler pisze: „[...] to, co w człowieku jest osobą, *nigdy* nie może być nam dane jako «przedmiot». Niemożliwe jest uprzedmiotowienie osób ani w miłości, ani w innych prawdziwych *aktach* [...] Gdziekolwiek jeszcze jakoś *uprzedmiotawiamy* człowieka, tam wymyka nam się z rąk jego osoba, a pozostaje jedynie sama jej osłona”. Tegoż, *Istota i formy sympatii*, s. 257-258.

taniczne współdokonywanie (*Mitvollzug*) jej aktów. To współdokonywanie aktów drugiej osoby polega w istocie na naśladowaniu tych aktów, szczególnie „pójściu za” kimś ukochanym, to znaczy odtwarzaniu „substancji aksjologicznej” pierwowzoru w obszarze własnej świadomości emocjonalnej. Owo współdokonywanie jest konstytutywne dla ducha ludzkiego, czyli osoby jako centrum duchowego. Doświadczenie adekwatne drugiej osoby polega zatem na uczestnictwie określonego bytu duchowego w innym bycie o takiej samej naturze, to znaczy polega na wnikięciu w jakościowe uposażenie (*Sosein*) drugiej osoby, a tym samym objęciu sfery jej aktów łącznie z wewnętrznymi sensami tych aktów. Trzeba również zauważyć, że przeżywana w akcie miłości druga osoba jako jedność aktowa zachowuje się aktywnie wobec doświadczającego ją podmiotu. Jest tak z tej racji, że zdaniem Schelera konkretna osoba stanowi z istoty czystą aktowość. Dlatego możliwość dotarcia do drugiej osoby zależy nie tylko od zaangażowania osoby naśladowcy, ale również od otwarcia osoby naśladowanej. Oznacza to, że druga osoba w pewien sposób odsłania się bądź zasłania przed podmiotem osobowym doświadczającym ją w obszarze emocjonalnym, a to znaczy ujawnia bądź skrywa wobec niego swe przeżycia<sup>222</sup>.

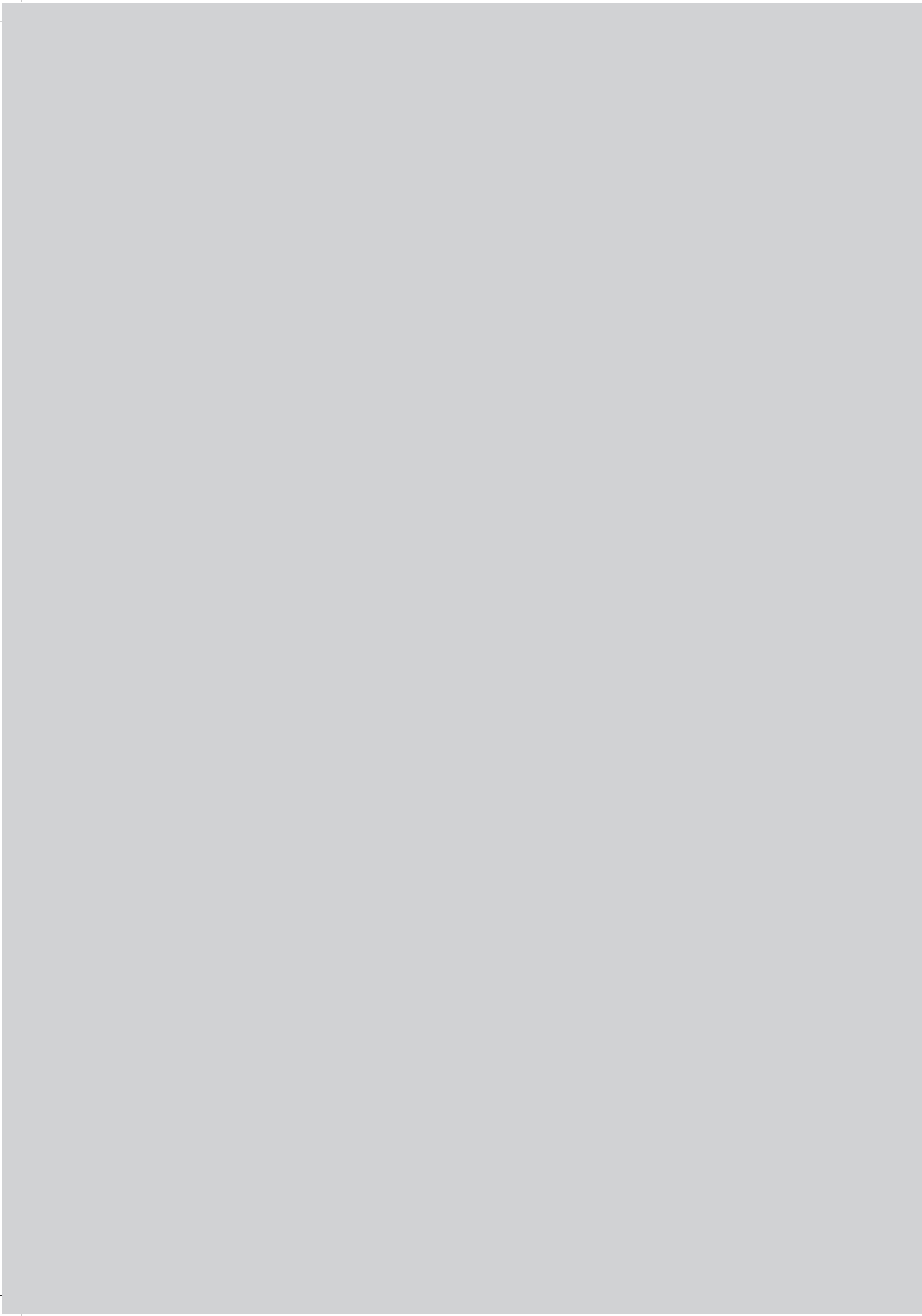
---

<sup>222</sup> Por. tamże, s. 165-166, 337-338; A. Węgrzecki, *O poznaniu drugiego człowieka*, dz. cyt., s. 65-68; M. Pyka, *O uczuciach wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, dz. cyt., s. 172, 218-219, 271-272.



## ROZDZIAŁ DRUGI

# Problematyka osoby ludzkiej w aksjologii Józefa Tischnera



# Wprowadzenie

Dzieło filozoficzne Józefa Tischnera można w pewnym sensie określić mianem „myślenia według wartości”<sup>223</sup>. Myślenie to stanowi podstawę dla prezentowanego przez filozofa namysłu nad człowiekiem<sup>224</sup>. Nie oznacza to jednak, że całokształt filozofii krakowskiego fenomenologa da się zamknąć w ramach pewnej aksjologii. Kiedy uwzględnimy bowiem ewolucję myśli Tischnera, zauważymy, że wychodząc od poglądów ściśle aksjologicznych, dochodzi on stopniowo do własnej, oryginalnej propozycji rozumienia podmiotu ludzkiego w kontekście filozofii dramatu w horyzoncie zarówno aksjologicznym, jak i agatologicznym, by w końcu zwrócić się w kierunku myślenia religijnego (teologicznego)<sup>225</sup>. W próbie analizy tego dorobku jest zatem sprawą konieczną zauważenie rozwojowego charakteru poglądów filozoficznych autora publikacji *Myślenie według wartości* oraz związanych z tym trudności w próbie wyodrębnienia wyraźnych granic pomiędzy poszczególnymi etapami jego twórczości. Rys aksjologiczny nadaje filozofii człowieka w wydaniu Józefa Tischnera coś zgoła innego. Jest to mianowicie przeświadczenie, że w refleksji nad podmiotem ludzkim problem wartości jest nie do uniknięcia, jeśli nie chce się zrezygnować z opisu pełnej autentyczności w sposobie bycia ludzkiego<sup>226</sup>. „Myślenie według wartości” według filozofa nie jest przy tym zasadniczo „myśleniem o wartościach”, czyli o tym, czym wartości są same w sobie.

---

<sup>223</sup> Taką interpretację myśli filozofa prezentuje Adam Węgrzecki. Por. A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”, [w:] Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2002, s. 91-98.

<sup>224</sup> Por. J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2006, s. 9.

<sup>225</sup> Zauważa to i poddaje analizie Krzysztof Serafin. Por. K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, Wrocław 2010, s. 90-91.

<sup>226</sup> Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 75.

Myślenie to wyraża przede wszystkim potrzebę uwzględnienia tego, czym wartości są „dla” człowieka, to znaczy dla jego wyborów, relacji, jakie tworzy z innymi. „Myślenie według wartości” w wydaniu Tischnera cechuje ponadto przekonanie, że treści aksjologiczne stanowią „niezastępowalne przez nic innego tworzywo” bytowania człowieka<sup>227</sup>. Zdaniem polskiego filozofa w świetle wartości człowiek doświadcza, poznaje, kształtuje siebie oraz w ich perspektywie ocenia innych. Ludzkie istnienie nie jest zatem aksjologicznie neutralne. Ma ono charakter aksjotropiczny, to znaczy w jakimś sensie jest ukierunkowane na wartości otaczających bytów<sup>228</sup>. Treści aksjologiczne stanowią świat życia człowieka. Tischner uważa, że „świat oczyszczony z wartości” byłby teoretycznie możliwy, jednak nie stanowiłby on rzeczywistości prawdziwie ludzkiej. Píše on:

Nie wszystko w świecie człowieka ma charakter bycia wartością źródłową. Nie sposób jednak wskazać na jakiś fragment ludzkiego świata, który byłby zupełnie wolny od bijących ze źródeł aksjologicznych promieniowań<sup>229</sup>.

Tym samym w dorobku filozoficznym Tischnera aksjologia stanowi istotowy wyznacznik tego, co w człowieku podstawowe, a jednocześnie szczególny horyzont, bez którego podmiot ludzki jest w istocie niezrozumiały. Filozof odnotowuje: „Bez uwzględnienia aksjologicznego wymiaru bytu ludzkiego, rozumienie tego bytu nie jest, jak się zdaje, możliwe”<sup>230</sup>. Wartości tworzą również ethos życia człowieka, ten zaś ma znaczenie w sposobie uprawiania przez niego filozofii. Zdaniem krakowskiego fenomenologa każdy nurt filozoficzny jest przeniknięty właściwym wyłącznie sobie ethosem. Wchodzące w jego skład wartości tworzą pewien odczuwalny, a jednocześnie trudny do opisanie nastrój (atmosferę emocjonalną) określone filozofii oraz prezentowany przez nią sposób filozofowania<sup>231</sup>. Tischner

<sup>227</sup> Por. A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”*, dz. cyt., s. 93.

<sup>228</sup> Por. W. Stróżewski, *Istnienie i dobro*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 28-29.

<sup>229</sup> J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „Znak” 223 (1) 1973, s. 28.

<sup>230</sup> Tegoż, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 226.

<sup>231</sup> Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s. 167.

podkreśla: „[...] jaki jest ethos filozofa, taka też będzie jego filozofia”<sup>232</sup>. Ethos określonej filozofii stanowią zatem pewien paradygmat<sup>233</sup> tej nauki oraz metoda jej uprawiania, które rozpoznawane są głównie w pytaniach podejmowanych przez każde z podejść badawczych. Poprzez te pytania oraz w poszukiwaniach nań odpowiedzi filozofia uczestniczy w charakterystyczny dla siebie sposób w sprawach ludzkich<sup>234</sup>.

Podobnie jak to miało miejsce w rozdziale pierwszym niniejszej dysertacji, tak i w części drugiej przedmiotu badań nie stanowi charakterystyka aksjologii, rozumianej jako teoria wartości samych w sobie. Z tego tytułu rozdział drugi poświęcony jest zagadnieniom aksjologicznym wyłącznie w tym zakresie, w jakim odpowiadają one analizie źródeł podmiotowości człowieka jako osoby ludzkiej oraz próbie charakterystyki tej ostatniej w świetle wartości. Józef Tischner poszukuje zarówno tych źródeł, jak i istoty kondycji ludzkiej w horyzoncie aksjologicznym. Filozof zauważa przy tym, że w naturze wartości istnieje coś, co sprawia, że nie są one dla człowieka do końca zrozumiałe. Jednocześnie Tischner jest jednak świadom, że bez treści aksjologicznych, których podmiot ludzki doświadcza i nad którymi dokonuje refleksji, człowiek nie rozumiałby właściwie niczego, a zatem nie mógłby również przeżywać i poznawać siebie samego oraz innych podmiotów ludzkich.

Rozdział składa się z dwóch części. W pierwszej ukazane zostają uwarunkowania ludzkiego sposobu ujmowania świata oraz własnej „sobości” przez człowieka w horyzoncie doświadczanych i poznawanych wartości. Część druga poświęcona jest charakterystyce aksjologicznej specyfiki konstytucji osoby ludzkiej, to znaczy prezentuje ją jako wyjątkową wartość, stale tworzącą się w wolności. W tej części pracy poszukuję również wpływów, jakie na myśl Józefa Tischnera w rozpatrywanym zakresie tematycznym ma filozofia Maksa Schelera, wskazując jednocześnie na ich krytyczną recepcję przez polskiego fenomenologa.

<sup>232</sup> Tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 313.

<sup>233</sup> Egologiczne oraz dialogiczne rozumienie tego paradygmatu w odniesieniu do filozofii Józefa Tischnera i wiążące się z tym stanowiskiem trudności badawcze opisuje Krzysztof Serafin. Por. K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości*, dz. cyt., s. 189-197.

<sup>234</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 325-326.

## I. Podmiotowe uwarunkowania życia ludzkiego w świecie wartości

W celu dokonania analizy aksjologicznych uwarunkowań osoby ludzkiej w filozofii Józefa Tischnera konieczne jest podjęcie charakterystyki rozmaitych poziomów świadomości „Ja” człowieka oraz procesu, dzięki któremu podmiot ludzki jest w stanie aksjologicznie uchwytować zarówno siebie samego, jak i świat wokół siebie. Świadomość, której opisowi poświęcona jest niniejsza część pracy, posiada zdaniem filozofa swój ludzki podmiot. Jest nim pewne „Ja”. Podobnie jak świadomość ludzka, „Ja” człowieka wyraża się na rozmaitych poziomach egzystencji człowieka, a tym samym konstytuuje w różnych postaciach. Tischner zalicza do nich: „Ja” somatyczne, „Ja” jako podmiot poznania, „Ja” osobowe oraz „Ja” aksjologiczne. To ostatnie jest w jego filozofii źródłem i podstawą pozostałych. Oznacza to, że dopiero na płaszczyźnie aksjologicznej swojego bytowania podmiot ludzki wyraża najbardziej siebie, to znaczy jest naprawdę sobą. Tym samym na tej płaszczyźnie jawi się on sobie samemu jako określona wartość. Bez przeżycia tego głęboko aksjologicznego charakteru własnego „Ja” człowiek traci poczucie własnej „sobości”. Wszelkie doświadczenia „Ja” uwarunkowane są z kolei procesem tzw. solidaryzacji egotycznej. Oznacza to, że „Ja” jest tym, z czym się solidaryzuje, pozostając jednocześnie odrębne od doświadczeń, które je tworzą. Rdzeń solidaryzacji stanowi świadomość bycia sobą na poziomie konsjentywnym, na którym możliwe jest dotarcie do najbardziej pierwotnego „Ja” osoby ludzkiej. To doświadczenie aksjologiczne stanowi również pewną granicę solidaryzacji. W tym obszarze człowiek jako osoba odkrywa siebie jako „samoświadomościową świadomość bycia sobą”.



## 1. Różnorodność poziomów życia „Ja” na tle uwarunkowań aksjologicznych

W rozważaniach na temat świadomości ludzkiej Józef Tischner uwzględnia zagadnienie podmiotu tej świadomości. Filozof jest przekonany, że: „Nie ma Ja bez świadomości Ja. Ja jest takie, jaką jest jego samoświadomość”<sup>235</sup>. Tym samym Tischner wiąże oba fenomeny ścisłą zależnością. „Ja” człowieka konstryuuje się na rozmaitych obszarach świadomości i wyraża w nich w różnych postaciach, pozostając jednocześnie niezbędne do zaistnienia świadomości. Takie założenie filozofa wskazuje również na głębinowy charakter świadomości ludzkiej, co uwidacznia formuła „moje”. Moment szczególny i zasadniczy w charakterystyce „Ja” oraz tego, co jest dla niego „moje” stanowi ludzka świadomość własnego ciała. Przyjmując postać „Ja” somatycznego, „Ja” wyraża charakter głęboko aksjologiczny. Oznacza to, że odczuwa ono określone wartości już na poziomie konscjentywności somatycznej. Wyrazem tego są określone odpowiedzi „Ja” cielesnego na rozmaite konflikty aksjologiczne. Tischner stoi na stanowisku, że wartość „Ja” somatycznego wskazuje na bardziej podstawowe od doświadczenia tej wartości przeżycie „Ja” osobowego w podmiocie ludzkim. Również ono doświadcza rozmaitych treści aksjologicznych i uchwytuje siebie jako wartość w horyzoncie własnego świata, innych podmiotów, własnej aktywności. Filozof jest przekonany, że osoba ludzka w najgłębszej warstwie swego istnienia ma charakter aksjologiczny. Jej najgłębsze „Ja” jest samo w sobie treścią aksjologiczną, to znaczy najbardziej osobistą wartością osoby. Osoba doświadcza siebie na sposób najbardziej źródłowy właśnie jako wartość, a jednocześnie rozumie siebie oraz innych poprzez „pryzmat wartości podobnej”. W sytuacji, kiedy osoba nie może siebie zrealizować jako wartość, doznaje „załamania życiowego”, to znaczy doznaje poczucia, że jest niczym.

<sup>235</sup> Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, [w:] tegoż, *Filozofia człowieka. Wykłady*, red. Z. Stawrowski, A. Workowski, Kraków 2019, s. 248..

### a. „Ja” jako podmiot świadomości

Polski fenomenolog nie podziela poglądu Edmunda Husserla, że pewne czyste „Ja” transcendentalne stanowi rdzeń człowieczeństwa osoby ludzkiej<sup>236</sup>. Jest on przekonany, że podmiot ludzki w swych codziennych doświadczeniach nie jest przede wszystkim takim „Ja”. Sceptycznie odnosi się w tym względzie również do stanowiska Martina Heideggera<sup>237</sup>, to znaczy do jego przeświadczenia, że „Ja” jest wyłącznie *Selbst*, „rzuconym” w czas i przestrzeń. Zdaniem Tischnera każda z tych koncepcji „Ja” opisuje wyłącznie fragment życia egotycznego człowieka<sup>238</sup>. Czytamy:

Jest tak właśnie, że w pewnych okolicznościach Ja jest Ja somatycznym (cielesnym), w innych jest tym, co Heidegger opisywał słówkiem *Selbst*, a jeszcze w innych jest, a w każdym razie może być tym, co Husserl określił jako Ja transcendentalne<sup>239</sup>.

W próbie analizy podmiotowości człowieka rozumianego jako osoba ludzka, w twórczości Józefa Tischnera nie bez znaczenia jest wyodrębnienie zaimka zwrotnego „się”, poprzez który ujawnia się określone „Ja”. Filozof

<sup>236</sup> Jego zdaniem stanowisko Husserla pokazuje, w jaki sposób możliwa jest samowiedza osoby ludzkiej poprzez „Ja” transcendentalne, jednak ono samo nie wykazuje charakterystyki osobowej. Czytamy: „Ja transcendentalne nie jest żadną osobą – nie jest Ja osobowym. Jest to warunek możliwości konstituowania się sensu osobowego – ono jest *ponadświatowe*, dzięki niemu jest możliwa *obserwacja* życia osoby w świecie i fenomenologiczna teoria owego życia”. Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, [w:] tegoż, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt., s. 595.

<sup>237</sup> Według polskiego myśliciela Heidegger redukuje w sposób zasadniczy prawdę o człowieku rozumianym jako osoba poprzez to, że dokonuje on swoich obserwacji na gruncie ontologii, a tym samym uznaje człowieka wyłącznie za „jakiś byt”, któremu przysługujące pewien sposób bycia. Zdaniem Tischnera takie stanowisko zaprzepaszcza metafizykę osoby ludzkiej. Por. tamże, s. 575-576.

<sup>238</sup> To znaczy życia ludzkiego na najbardziej pierwotnym poziomie. Według filozofa konstituowanie się „Ja” zachodzi na różnych poziomach egotyczności świadomości źródłowej, zaś istotę życia egotycznego „Ja” stanowi przedaktowe doświadczenie własnego „Ja”. Oznacza to, że samoświadomość przedaktowa „Ja” jest bardziej źródłowa w stosunku do świadomości aktowej. Akt „Ja” stanowi manifestację głębi świadomości egotycznej. Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 40-42, 103-108.

<sup>239</sup> Tamże, s. 108-109.

zauważa, że artykulacja „się” stanowi pewną „czynność” (nawet w sensie domyślnym), w której bierze udział zarówno spełniający podmiot, jak i doznający quasi-przedmiot. Słowo „się” oddaje w tym przypadku jednocześnie charakter egotyczny i aegotyczny tej czynności<sup>240</sup>. Podmiot jako pewne „Ja” jest tym, który ją spełnia (np. „cieszę się”, „boję się”), „przedmiot” wskazuje zaś na ten subiekt również wtedy, kiedy czyni on to niejako nie wprost (np. samochód „myje się”). Z tej racji, że „się” egotycznie posiada charakter intencjonalny, kieruje się na zewnątrz, wskazuje „na coś, co jest poza nim” i zarazem dokonuje zwrotu intencji do „miejsca” jej wyjścia, czyli do siebie. Pierwotna intencja tego „się” ma zatem określone ukierunkowanie ku pewnemu „przedmiotowi”. Jednocześnie przedmiot ten odnosi się zawsze do owego „się”, czyli świadomości własnego „Ja” oraz aktów i niektórych czynności psychofizycznych „Ja”. „Ja” doświadcza siebie bowiem również jako psychofizycznej całości przestrzennej. Jest ono tutaj zarówno spełniającym określone czynności, jak i ich „przedmiotem”, a zatem doświadczeniem siebie samego jako „Ja”<sup>241</sup>, co stanowi pewną granicę egotycznego „się”. Tischner podkreśla, że „się” jest każdorazowo konkretyzowane przez znaczenie „Ja”. Poprzez intencjonalność „się” widoczne staje się pierwotne doświadczenie własnej egotyczności, to znaczy „mojności” podmiotu jako „Ja”. Refleksywne „się” jest bowiem wyrażane poprzez formułę „moje”, która stanowi egotyczny moment posesywny. Formuła ta również wskazuje na „Ja” doświadczające pewnego „przedmiotu” (ciała, przeżycia, doznania, przedmiotu w świecie zewnętrznym). „Moje” prezentuje epistemologicznie „Ja”<sup>242</sup>, odwołuje intencjonalnie (wsobnie) do niego, bez „Ja”

<sup>240</sup> Tischner jest świadom wieloznaczności zaimka zwrotnego „się”. Zauważa, iż posiada ono w języku polskim znaczenie zarówno egotyczne, jak i aegotyczne. W pierwszym przypadku podmiot czynności (szeroko rozumiane „Ja”) stanowi zarazem jej doznający przedmiot (np. „myję się”). „Się” rozumiane aegotycznie wyklucza z kolei lub zmierza do wykluczenia „Ja” z obszaru czynności (np. samochód „myje się”).

<sup>241</sup> Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej, Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] tegoż, *Studia z filozofii świadomości*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 179-181.

<sup>242</sup> Bezpośrednie doświadczenie własnej egotyczności wyraża się w konkretności i indywidualności określonego podmiotu (przeżywanych na poziomie cielesno-przestrzennym, jednak sięgających głębiej niż rozciągłość cielesna; związanych z istoty z przeżywaniem przez podmiot czasem, jednak wykraczających poza obszar nie wewnątrzno- i nie zewnętrzno-czasowy), jego odrębności na tle innych podmiotów i otaczającego świata

„moje” jest niemożliwe. Oznacza to, że „Ja” jest pierwotnie „moje”, posiada siebie w sposób elementarny, jest swoją własnością. W związku z tym również każdy moment poczucia obcości wobec samego siebie, przynależenia do kogoś innego czy pewnej izolacji od innych możliwy jest właśnie dzięki owej „mojości” „Ja”. Zdaniem Tischnera przejściem od „moje” do „Ja” jest redukcja egotyczna, czyli pewien zabieg poznawczy (*epoché*), polegający na wyodrębnieniu „Ja” (które konstytuuje to, co „moje”) z jego świadomościowego życia<sup>243</sup>. Krakowski fenomenolog zauważa, że w formule „moje” zachodzi pewna stopniowalność. Bardziej „moje”, czyli dotykające głębi świadomości, związane z jej bardziej intymnym kontaktem z „Ja”, jest np. to, co wiąże się z ciałem (np. „moja ręka”), natomiast mniej „moje” to, co pozostaje na zewnątrz ciała (np. „moja koszula”). Formuła „moje” wskazuje również na indywidualność „Ja”. Według fenomenologa wyraża się ona w pewnym sposobie „trawienia świata”, który filozof określa mianem indywidualnego skrętu świadomości. Oznacza to, że świadomość „przekręca” świat, aby był dla człowieka „strawny”. Bez tego indywidualnego skrętu świadomości nie jest możliwe żadne poznanie. Poznanie polega bowiem na zderzeniu, skonfliktowaniu z poznawanym „przedmiotem” własnego skrętu świadomości<sup>244</sup>.

Charakterystyka egotycznego „się” refleksywnego pozwala zauważyć, że to „się” odnosi się nie do jakiegoś bezosobowego „Ja”, stanowiącego „przedmiot” określonych czynności („cieszę się”, „myję się”) <sup>245</sup>, ale przede wszyst-

---

oraz „nieredukowalności mojości” „Ja”, które opisuje formuła: „Ja jest moje i tylko moje”. Tischner pisze: „Tam, gdzie jest moje, musi wprawdzie pojawić się jakieś Ja. Ja jest warunkiem możliwości wszelkiej *mojości*”. Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 588. Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 294-298.

<sup>243</sup> To, co „Ja” opisuje, filozof określa kręgiem ścisłej egotyczności, natomiast to, co jest opisywane poprzez kategorię „moje”, nazywa szerszym kręgiem egotycznym.

<sup>244</sup> Por. tegoż, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 16.

<sup>245</sup> Zdaniem Tischnera „Ja” nie stanowi również jakiegoś pojęcia ogólnego. Pisze on: „Ogólna może być tylko idea Ja. Samo Ja jest jednak ideą”. Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 163.

Trzeba przy tym zauważyć, że według filozofa „Ja” nie ma charakteru substancjalnego. Takie założenie uprzedmiotawiałoby bowiem jego świadomość. Tischner odnotowuje: „Ja jest niezmiennym podmiotem świadomości (nie znaczy to, że jest tym samym, co

kim wiąże się z samoświadomością<sup>246</sup> określonego „Ja”. Jednocześnie to „się” wskazuje na analogiczny do aktów refleksji sposób jego intencjonalnego ustosunkowania się do „przedmiotów” uchwytywanych przez siebie. Pytanie o to „Ja” człowieka jest zdaniem Józefa Tischnera zagadnieniem z pogranicza trzech działów filozofii: ogólnej teorii świadomości, aksjologii oraz filozoficznej egologii<sup>247</sup>. Właśnie w ich ramach filozof poszukuje podstawowych doświadczeń podmiotu ludzkiego oraz odpowiedzi na pytanie, czym „Ja” jest w najgłębszej swej istocie. Tischner zauważa, że do tej istoty „Ja” należy jego świadomość siebie samego jako osoby. Czytamy:

Ja stanowi w mojej świadomości to *miejsce*, w którym pozostaję *najbardziej sobą*<sup>248</sup>.

Oraz:

Jest [ono – od autora] tym, kto czuje, kto wie, kto cierpi<sup>249</sup>.

W jeszcze innym miejscu filozof stwierdza:

Nie ma Ja bez świadomości Ja. Ja jest takie, jaką jest jego samoświadomość<sup>250</sup>.

„Ja” jako podmiot świadomości nie istnieje zatem poza świadomością. „Ja” jest z tej racji „radikalnie indywidualne”, co oznacza również, że nikt inny

---

substancja w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznym [...]); kategoria substancji nie nadaje się do interpretacji doświadczenia *Ja*, bo grozi uprzedmiotowieniem świadomości”. Tegoż, *Ja*, [w:] *Katolicyzm*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 184.

<sup>246</sup> Komentując stanowisko filozofa w tym aspekcie, Zbigniew Dymarski podkreśla, że konkretne, indywidualne „Ja” stanowi warunek konieczny możliwości świadomości ludzkiego istnienia w świecie. „Ja” jest zatem również nieeliminowalnym źródłem podmiotowego ujęcia jakiegoś „przedmiotu”. Por. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2009, s. 14-16.

<sup>247</sup> Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 148.

<sup>248</sup> Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 248.

<sup>249</sup> Tamże, s. 190.

<sup>250</sup> Tamże.

nie może go zastąpić. Samoświadomość stanowi sposób bytowania „Ja”. W tym względzie nie może być mowy o jakimkolwiek urojeniu. Czytamy:

W przypadku świadomości Ja nie ma miejsca na złudzenie, ponieważ nie istnieją żadne inne Ja oprócz tego, którego świadomość aktualnie mam, ściślej zaś, którego świadomością jestem. [...] Ja może istnieć wyłącznie jako samoświadome<sup>251</sup>.

Tym samym według Tischnera pojęcie „Ja” nieświadomego jest wewnętrznie sprzeczne<sup>252</sup>. Tischner uznaje przy tym, że samoświadomość „Ja” wiąże się ze świadomością innych typów (m.in. cielesną, przeżyciową aktu poznania, wartości). Z tej racji „Ja” konstituuje się na każdym poziomie świadomości jako „Ja” somatyczne, podmiot poznania czy też „Ja” osobowe<sup>253</sup>. Józef Tischner podejmuje się refleksji nad rozmaitymi doświadczeniami „Ja”, a przez to nad pierwotnością / wtórnością pomiędzy nimi w obszarze samoświadomości. Jego opisy nie dotyczą jednak bytu świadomości „samej w sobie”, lecz świadomości ujmowanej jako fenomen konscjentywny.

<sup>251</sup> Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 219.

<sup>252</sup> Por. tegoż, *Ja*, dz. cyt., s. 184.

<sup>253</sup> W tym miejscu nasuwa się pytanie, czy pomiędzy owymi postaciami „Ja” w koncepcji Tischnera istnieją jakieś korelacje z wymiarami bytu ludzkiego, opisanymi przez Schelera jako ciało (*Leib*), jaźń (*Selbst*) i osoba (*Person*).

Wydaje się, że problemem rozstrzygającym o ewentualnych zbieżnościach jest tutaj zagadnienie świadomości. To w jej obszarze konstituują się bowiem poszczególne poziomy życia „Ja”.

Nawet jeśli odniesiemy ciało, rozumiane jako jedność cielesno-psychiczna, do „Ja” somatycznego, rozumianego jako samoświadomość cielesna, to już w kwestii jaźni staje się jasne, że znajduje się ona na każdym poziomie życia „Ja” jako samoświadomość siebie. Scheler zauważa bowiem, że jaźń występuje w określonych obszarach „Ja”. Píše on wprost choćby o jaźni centralnej czy najgłębszej. Por. M. Scheler, *O sensie cierpienia*, dz. cyt., s. 20.

Nie sposób zatem – w odróżnieniu od „Ja” – uznać jaźń za obszar odpowiadający wyłącznie pewnemu poziomowi życia emocjonalnego człowieka.

Z kolei Tischner charakteryzuje niem. *Selbst*, czyli w istocie jaźń ludzką, jako „Ja” osobowe. Filozof przyznaje jednocześnie, że ta postać „Ja” nie jest jeszcze osobą, bowiem w odróżnieniu od niej nie może charakteryzować się brakiem aktualnej samoświadomości. Píše o tym na s. 148.

Zdaniem autora *Studiów z filozofii świadomości* świadomość ludzka może mieć charakter zarówno przedrefleksyjny, jak i refleksyjny<sup>254</sup>. W pierwszym

<sup>254</sup> Szczegółowa analiza świadomości nie stanowi przedmiotu tej pracy. Trzeba jednak w tym miejscu zauważyć, że jako przedrefleksyjne Józef Tischner uznaje te treści świadomości, które charakteryzują się intencyjnością wsobną pewnego „się” egotycznego, wyrażającą się tym, że określone doświadczenie jest poniekąd skierowane „ku mnie i dla mnie”. Badanie takiego „się” dokonuje się co prawda w aktach refleksyjnych (scjentywnych), jednak akty te z istoty rzeczy odwołują się do intencjonalnych założeń sfery przedrefleksyjnej. Takie intencjonalne „się” filozof nazywa „się refleksywnym” (konscjentywnym), a towarzyszącą mu świadomość przeżyć analogicznie świadomością refleksywną (konscjentywną), czyli samoświadomością. Ta ostatnia „rodzi się” jako pierwotna względem świadomości określonego „przedmiotu”, a jednocześnie dzięki tej świadomości może ujawnić się w czasie. Fenomeny ujmowane przez „się” refleksywne są zdaniem Tischnera doświadczeniami, stanami (doznaniem) świadomości (np. lęk: „bez świadomości Ja nie ma świadomości lęku”. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 234), nie zaś aktami, chociaż mogą stanowić ich przedmioty (np. refleksji). Doświadczenie (lęku) manifestuje jego podmiot, „ob-jawia” „Ja”, jednak nie na sposób aktowy („Ja” odczuwa siebie poniekąd poprzez pryzmat zaleknienia, przy czym ono samo nie jest lękiem. „Ja jako odczuwający lęk jestem racją istnienia lęku. On istnieje, bo Ja istnieje”. Tamże, s. 233). Czytamy: „Konscjentywność treści świadomościowej jest warunkiem skierowania się na tę treść tematyzującego spojrzenia refleksji”. Tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 60.

W odróżnieniu od aktu doświadczenie refleksywne „wyczerpuje się” w samym sobie (doświadczeniu / doznaniu), to znaczy nie domaga się dopełnienia przez jakiś „przedmiot”. „Ja” nadbudowane nad „się” refleksywnym stanowi bowiem rację istnienia „mojego” doświadczenia, a jednocześnie związanej z nim „manifestacji ścisłej egotyczności” (od-słonięcia, ob-jawienia). „Ja” odczuwa siebie zatem przez pryzmat własnego przeżycia (np. w strachu). „Ja” ujmuje siebie, przeżywa jako podmiot przeżyć, współodczuwa w każdym swym doznaniu, współprzeżywa w radości, smutku, rozmaitych aktach. W tym sensie refleksywność doświadczenia stanowi dla niego (jego świadomości) pewne zadanie do rozwiązania, odsłania przed „Ja” rozmaite perspektywy reakcji. Konscjentywność jest przy tym warunkiem koniecznym zaistnienia każdej treści świadomości, zarówno tej doznaniowej (z „tła” świadomości), jak i aktowej. Każda z tych rodzajów konscjentywności jest jednak odmiennego typu. Tischner pisze dla przykładu: „Konscjentywność strachu posiada z istoty charakter do-świadczeniowy. Konscjentywność decyzji odznacza się ze swej strony charakterem przeżyciowym. Jedynym wyjątkiem spod tej reguły jest ja. Uprzywilejowaną formą jego konscjentywności jest manifestacja”. Tamże, s. 53-54.

„Ja” jako podmiot doświadczenia istnieje zatem w „formie treści konscjentywnej” (obok formy manifestacji) w każdym przeżyciu, ujawniającym je w sposób pośredni. Jego świadomość wzbogaca się stale o nowe doznania. Takie „Ja” dane jest świadomości podmiotu w sposób źródłowy i bezpośredni, a zatem przedrefleksyjnie. Oznacza to, że istotę życia egotycznego „Ja” stanowi przedaktowe doświadczenie własnego „Ja”. Por. tamże, s. 33-36, 48-56.

przypadku mamy do czynienia z konscjentywnością, czyli samoświadomością, to znaczy takim rodzajem świadomości, który ma charakter nieaktywny, a przez to nieprzedmiotowy (np. „boję się”). Świadomość refleksyjna jest z kolei świadomością aktywną, a przez to stanowi podstawowe źródło wiedzy (aktu poznawczego) o tym, co w niej zachodzi („wiem, że się boję”). Jest ona nadbudowana nad świadomością konscjentywną. Tischner jest przekonany, że nawet podczas refleksji nad sobą akt ten wyraża sytuację bardziej podstawową od samego aktu refleksji. Czytamy: „Wszak akty intencjonalne również istnieją na sposób *samoświadomy*: one, aby być świadomością przedmiotu, muszą być *świadomością siebie*”. Zdaniem filozofa znaczenie „Ja” konkretyzuje znaczenie egotycznego „się” człowieka. To ostatnie wyznacza granice czasowe i przestrzenne doświadczenia siebie jako „Ja”. Wszelka czynność „się” refleksywnego ma charakter apriorycznego doświadczenia przedaktowego. Oznacza to, że zanim stanie się ono („się”) „przedmiotem” jakiegokolwiek refleksji „Ja”, „się” dane jest świadomości pierwotnie w przeżyciu przedrefleksyjnym (konscjentywnym), to znaczy w przeżyciowo-doznaniowym „tle” świadomości źródłowej<sup>255</sup>. W tym przeżyciu konscjentywnym świadomość „Ja” jest zatem nieintencjonalna. Według Tischnera właśnie w tym obszarze należy poszukiwać istoty „Ja”. Konscjentywność, czyli samoświadomość pierwotna stanowi bowiem warunek konieczny zaistnienia jakiegokolwiek treści świadomości refleksyjnej (scjentywnej). „Ja” nie istnieje poza jego świadomością konscjentywną<sup>256</sup>. Zdaniem filozofa przykład takiej świadomości stanowi świadomość bólu człowieka. Tischner dostrzega przy tym, że świadomość jest najpierw doświadczeniem pewnego tła, co wyraża się w przeżyciu tego, że „boli”. To tło stanowi świadomość nieprzedmiotową, jednak samo w sobie nie jest jeszcze samoświadomością. Przy czym żaden ból nie istnieje bez jego świadomości o charakterze konscjentywnym. Dopiero na podstawie tej świadomości uzyskujemy bowiem doświadczenie tego, „co boli”. W tym celu dokonujemy poznawczego opracowania przeżywanego stanu. Filozof zauważa przy tym różnicę pomiędzy tzw. świadomością fikcyjną „Ja” (quasi-Ja), wyrażającą się np. w przymusie spełniania określonych czynności,

<sup>255</sup> Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 132.

<sup>256</sup> Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 150-151.



a świadomością prawdziwą (autentyczną) „Ja”, którą określa formuła: „jestem bardziej sobą”. „Ja” przymuszone stanowi co prawda źródło czynności wymuszonych, jednak dopiero „Ja” prawdziwe jest zaangażowane w ich spełnienie<sup>257</sup>. Tym samym „Ja” jest zarówno spełniającym określone czynności świadome, jak i ich „przedmiotem”, czyli doświadczeniem siebie samego jako „Ja”.

## b. „Ja” somatyczne

Zagadnieniem centralnym w charakterystyce „Ja” jest według Józefa Tischnera doświadczenie ciała, a zatem świadomość własnej cielesności podmiotu ludzkiego względem wszystkiego, co nie jest „moim ciałem”, czyli zarówno jego świata wewnętrznego (przestrzeni ciała) oraz zewnętrznego (przestrzeni wartości przedmiotowych). „Ja” wchodzi w określoną przestrzeń dzięki ciału. Na tym poziomie bytowania przyjmuje ono postać „Ja” somatycznego (cielesnego). Takie „Ja” jest świadome własnej cielesności. W związku z tym określona przestrzeń stanowi dla niego „moją przestrzeń”, „przestrzeń dla mnie”. Ciało jest integralną częścią wnętrza „Ja”. „Ja” odnajduje siebie w ciele, jest w nim obecne. Wiąż pomiędzy świadomością ciała a „Ja” jest bardzo silna. „Ja” somatyczne stanowi pewną psychofizyczną całość cielesno-przestrzenną człowieka. Jest to całość z jednej strony czująca, z drugiej strony odczuwana, której specyficzne ramy stanowią dane pamięci, wyobraźni perspektywnej oraz świadomości cielesności. Opis doświadczenia własnego ciała oraz charakter jego egotyczności jest z powyższych racji zagadnieniem zasadniczym w opisie „Ja” człowieka. Czytamy: „Świadomość własnego ciała i miejsca, jakie zajmują w przestrzeni poszczególne jego części, jest bardziej podstawowa niż świadomość aktowo-spostrzeżeniowa”<sup>258</sup>. Oznacza to, że cielesność jest dla „Ja” doświadczeniem bardziej pierwotnym niż wszelkie przejawy aktywności „Ja”.

<sup>257</sup> Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 199.

<sup>258</sup> Tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 64.

Samoświadomość somatyczna stanowi szczególne tło przeżyciowe „Ja”, jest natury przedaktowej. Z tej racji Tischner nazywa ją konscjentywnością somatyczną<sup>259</sup>. „Ja” odnajduje siebie w przestrzeni ciała właśnie dzięki tej samoświadomości somatycznej. Konscjentywność somatyczna jest egotycznym doświadczeniem somatycznym „Ja”. Samoświadomość (konscjentywność) somatyczna jest obecna na różnych poziomach afektywności, związana np. z potrzebą pokarmu, bólem głowy, poczuciem zimna, położeniem ciała itp. Stanowi ona warunek wszelkich doznań cielesnych, jest ich tłem. Filozof podkreśla, że doznaniowość prezentuje pewną przestrzeń ciała człowieka, jednak nie na sposób intencjonalny. Doznaniowość jest bowiem świadomością własnego istnienia, nie zaś istnienia jakiegoś „przedmiotu”. Jej konscjentywność prezentuje wyłącznie siebie samą, nie zaś jakąś część ciała (jego organ). Chodzi zatem o własną, immanentną przestrzeń życia podmiotu ludzkiego. Filozof stoi na stanowisku, że obszar ten odznacza się głęboko aksjologicznym charakterem. W warstwie konscjentywności somatycznej następuje bowiem odczucie przez „Ja” wartości witalnych oraz innych wartości związanych z nimi. Warunkiem koniecznym, ale niedostatecznym doświadczenia tych wartości jest przeżycie własnego ciała jako wartości<sup>260</sup>. Tischner utrzymuje, że ciało wraz z każdą jego częścią (organem) jest doświadczane na poziomie świadomości somatycznej jako pewna wartość witalna, w której człowiek odczuwa wartość życia.

W obszarze „Ja” cielesnego możemy mówić o samoświadomościowym noemacie „Ja” oraz jego rdzeniu somatyczności egotycznej. Filozof podkreśla, że ten ostatni jest „przynajmniej względnie niezmienny”, jednak nie nienaruszalny. Wokół rdzenia somatyczności egotycznej „Ja” konstytuuje się noemat egotyczności somatycznej. Oznacza to, że rdzeń somatyczności egotycznej jest stały przez znaczny okres życia człowieka, związany zazwyczaj z wykonywanym przez niego zawodem, czyli urzeczywistnianiem określonych wartości. Przykład stanowi chirurg pozostający w pewnej jed-

<sup>259</sup> Zdaniem filozofa konscjentywność somatyczna posiada pewną pamięć afektywną, co oznacza, że poszczególne doznania, pomimo upływu czasu, trwają w niej w formie przedrefleksyjnej, np. w postaci posiadania przedsmaku przyjemności, który umożliwia jej czucie terazniejsze. Por. tamże, s. 65.

<sup>260</sup> Analizom wartości ciała poświęcona jest kolejna część pracy (s. 166-173).

ności z używanym przez siebie skalpelem. Konscjentywność zintegrowana ze świadomością skalpela jest z tej racji rdzeniem egotyczności lekarza. Wokół tego rdzenia znajdują się zmienne pola egotyczności, wyznaczone przez aktualne czynności jego „Ja”. W tych polach lokuje się pełny noemat „Ja”, który ogarnia całość możliwości przez nie zrealizowanych czy też pozostających przed nim do zrealizowania. Konscjentywna świadomość cielesności ma zatem zabarwienie ściśle subiektywne. Nie jest to jednak obszar jednorodny. Od konscjentywności związanej np. z potrzebą napoju czy pokarmu inna jest bowiem konscjentywność bólowa poszczególnych części ciała, odczucia zimna bądź ciepła czy też wykonywanych przez ciało ruchów. Poszczególne obszary afektywności przenikają się wzajemnie, zachodzą na siebie. Świadomość granic przestrzennych cielesności, która jest nadbudowana nad konscjentywnością somatyczną i świadomością spostrzeżeniową, jest zatem niejednoznaczna, niemniej określona ostatecznie przez dane konscjentywności. Oznacza to również, że egotyczność cechuje się większym zasięgiem od możliwości konstytucji cielesności somatycznej. Doznania afektywne nie odsłaniają przed „Ja” choćby obszarów, które „Ja” przyporządkowuje swojemu ciału (wyraża się to w określeniach typu: „moje” włosy czy organy wewnętrzne, jak płuca i nerki), mimo że konscjentywność somatyczna go do tego nie skłania. Józef Tischner odnotowuje w tym kontekście: „Obszar cielesności sięga dalej, niż obszar ścisłej somatycznej konscjentywności”<sup>261</sup>. Egotyczność „Ja” cielesno-przestrzennego nie jest zatem ściśle związana ze sferą określoną przez cielesność somatyczną czy tzw. doświadczeniem zewnętrznym (własnym bądź cudzym). Czytamy:

Ja nie myję moją rękę, lecz po prostu się myję. Całość cielesności, zarówno ta dana przez konscjentywność somatyczną, jak ta dana w doświadczeniu zewnętrznym, jest przeżywana jako ja<sup>262</sup>.

Egotyczność przestrzenna ulega poszerzeniu lub zawężeniu, kiedy „Ja” utożsamia się z pewnym obszarem „moje” bądź ze sferą pierwotnie aego-

<sup>261</sup> M. Scheler, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 68.

<sup>262</sup> Tamże.

tyczną, która staje się w ten sposób „składnikiem konstytucyjnym” obszaru ścisłej egotyczności, czyli konstytuuje granice „Ja” cielesnego. Przykład stanowi obcinanie włosów. W sytuacji, gdy ktoś uznaje, że włosy są wyrazem jego osobowości, ich utrata powoduje pozbawienie go czegoś, co stanowiło integralną część jego „Ja”<sup>263</sup>.

Zdaniem polskiego fenomenologa w konscjentywności somatycznej zawarty jest moment odpowiedzi (pewnego czynu) „Ja” na określone konflikty aksjologiczne, jakie wyłaniają się ze strony otaczającego go świata. „Ja” somatyczne konstytuuje się właśnie jako pewna odpowiedź aksjologiczna na te konflikty. Z tego tytułu ciało stanowi źródło promieniowania aksjologicznego, to znaczy jest obszarem pewnej przestrzeni wewnętrznej pozostającej w korelacji do wszystkiego, co nie jest ciałem. Filozof pisze:

Stanowi ono [ciało – od autora] wartość samą w sobie, a nadto jest przedmiotem stojącym w polu promieniowania wartości będących na zewnątrz w świecie otaczającym<sup>264</sup>.

Ta korelacja cechuje się zatem napięciem aksjologicznym, wzywającym ciało do odpowiedzi. W niej uwidaczniają się „konfliktowe propozycje aksjologiczne”. Tischner podkreśla:

Na płaszczyźnie doświadczenia egotycznego konfliktowy sposób bytowania wyraża się poprzez fundamentalne dla tego doświadczenia przeciwstawienie między tym, co z ciała jest *moje*, a tym, co z ciała i w ciele jest Ja<sup>265</sup>.

„Ja” somatyczne konstytuuje się zatem w konflikcie, który dosięga wewnętrznej głębi „Ja”. W tym miejscu dochodzimy do zagadnienia zasadniczego dla naszych analiz, a mianowicie do spostrzeżenia, że egotyczne doświadczenie somatyczne ma charakter pierwotnie aksjologiczny. Oznacza to, że samoświadomość ciała człowieka jest pierwotnie zabarwiona wartościami. Co więcej, wartości integrują tę świadomość. Czytamy: „War-

<sup>263</sup> Por. tamże, s. 62-69.

<sup>264</sup> Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 208.

<sup>265</sup> Tamże, s. 217.

tości w ten sposób wkorzenione w ciało spełniają w świadomości ciała rolę integrującą<sup>266</sup>. Jakiś kierunek pewnej czynności stanowiącej odpowiedź „Ja” somatycznego na określony konflikt aksjologiczny dookreślają wartości aktualnie przez nie doświadczane. Odpowiedź angażuje świadomość ciała „Ja”, stanowi jego szczególne utożsamienie się z nim<sup>267</sup>. Akceptacja ciała wiąże się zatem z aprobatą wartości, których ciało jest nosicielem (wartości ciała jako takiego bądź przysługujących mu wartości przedmiotowych).

### c. „Ja” osobowe

Józef Tischner jest zdania, że z uwagi na specyfikę doświadczenia „Ja” somatycznego, to „Ja” pochodzi od bardziej pierwotnego od niego przeżycia o charakterze egotycznym. W przekonaniu filozofa jest nim doświadczenie „Ja” osobowego. „Ja” osobowe stanowi podstawę konieczną, jednak nie dostateczną „Ja” somatycznego. „Ja” osobowe jest z tej racji ontologicznie (jednak niekoniecznie epistemologicznie) bardziej podstawowe od „Ja” somatycznego. „Ja” somatyczne nie przynależy przy tym do istoty (w sposób konieczny) „Ja” osobowego. Wiąż pomiędzy nimi nie ma zatem charakteru obligatoryjnego<sup>268</sup>. „Ja” osobowe stanowi również warunek możliwości (ontologicznej) „Ja”, będącego podmiotem poznania<sup>269</sup>. Ono konstytuuje ten

<sup>266</sup> Tamże, s. 209.

<sup>267</sup> W dalszych częściach pracy to utożsamienie określone jest mianem solidaryzacji. W tym przypadku chodzi zatem o solidaryzację „Ja” z jego ciałem.

<sup>268</sup> „Ja” osobowe doświadcza siebie jako wartości w świadomości „opozycyjnej więzi” ze światem, w którym żyje. Oznacza to, że to „Ja” pozostaje ze światem w relacji „jedności przeciwieństw” pewnych wartości. Może ono mieć świadomość własnej cielesności, jednak ta świadomość nie jest apodyktyczna, obligatoryjna w uznaniu odrębności osobowej od świata i innych osób. „Ja” potrafi przynajmniej potencjalnie przedstawić (wyobrazić) siebie jako istotę pozbawioną ciała bądź w „cudzym ciele”.

<sup>269</sup> Tischner wskazuje na odmienny charakter pierwotności / wtórności jednego podmiotu względem drugiego w zależności od punktu widzenia: „ontologicznego” (z perspektywy wnętrza strumienia czasu) czy epistemologicznego. Por. tamże, s. 408-409.

podmiot, by następnie samo nim się stać, „być sobą”<sup>270</sup>. Filozof na określenie owej „sobości” (niem. *Selbst*) „Ja” używa pojęcia „Ja” osobowe. Zdaniem Tischnera „Ja” osobowe wyraża się w określeniach typu „Ja sam” czy „Ja ten sam”. Trzeba przy tym zauważyć, że takie „Ja” nie jest jeszcze osobą ludzką. Osoba w odróżnieniu od „Ja” może cechować się brakiem (aktualnej) samoświadomości. W przypadku „Ja” jest to zaś niemożliwe.

Według Józefa Tischnera „Ja” osobowe cechuje osobowość najpierw w tym sensie, że to „Ja” jest „odrębne”, to znaczy „inne” w relacji do świata oraz pozostałych podmiotów<sup>271</sup>. Tym samym „Ja” jest „osobne” względem nich,

<sup>270</sup> Podmiot poznania stanowi źródło negacji (kwestionowania siebie), przynależnej do istoty świadomości „Ja” osobowego. Temu ostatniemu chodzi o prawdę. Osoba ludzka utożsamia się z podmiotem poznania. Jej „Ja” stanowi źródło ostatecznej intencji skierowanych na prawdę. Dążąc do uchwycenia prawdy, „Ja” w szczególny sposób neguje siebie. Podmiot poznania osiąga świadomość uchwycenia pewnej prawdy (prawdziwości „przedmiotu”) jako wartości poznania. Poprzez aksjologiczną ambiwalencję jednoczesnego czucia się „już” wartością oraz „jeszcze niepełną” wartością podmiot poznania wartości prawdy jest zabarwiony aksjologicznie, stanowi niekonkretną (poprzez dekonkretyzację i ukonstytuowanie czystego podmiotu poznania), a zarazem konkretną (dzięki świadomości pewności uchwycenia prawdy o przedmiocie, solidaryzacji z czystym podmiotem poznania) wartość osobową.

Pominałem celowo szczegółową analizę „Ja” jako podmiotu poznania z tej racji, że w moim przekonaniu w zakresie tematyki dysertacji wystarczy analizy powyższe oraz znajdujące się w jej kolejnych częściach (m.in. s. 158-162).

<sup>271</sup> Tym niemniej pomiędzy „Ja” a tymi podmiotami oraz światem istnieją pewne ścisłe zależności. „Ja” osobowe uzyskuje poniekąd tożsamość poprzez wiedzę o sobie, zdobytą dzięki innym w określonym środowisku życia. W tym świetle „Ja” zdobywa wiedzę na temat osobistych kwalifikacji, jak: inteligencja, talenty towarzyskie, zdolność do poświęceń. Tischner pisze: „Wszystko, co działający człowiek wie o sobie, co wie o swych zdolnościach i o ich braku, o możliwościach działania lub niedziałania, znoszenia cierpień i podejmowaniu walk, wszystko to jest osiągnięte poprzez przyzmat jakichś wartości, zabarwiających w sposób *czarno-biały* świat jego wielkich lub małych czynności”. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 358. Zdaniem filozofa zwłaszcza heroiczność należy do tych wartości, dzięki którym „Ja” odnajduje „wewnętrzną spoiłość”, najgłębszą prawdę o sobie poprzez poświęcenie dla innych.

W tej – z istoty konfliktowej – relacji pomiędzy przeżyciem siebie jako „Ja-dla-innych” a „Ja-dla-siebie”, „Ja” osobowe doświadcza własnej autentyczności lub nieautentyczności. Z uwagi na to, że autentyczność konstituuje się w działaniu „Ja”, podjętym w imię pewnej wartości oraz w jednoczesnym odczuciu w nim własnej wewnętrznej głębi, ma ona charakter aksjologiczny. Z tego też tytułu podmiot o „świadomości zakłamaney”, istniejąc na sposób „wcielonej nieprawdy”, przeżywa określone wartości tak, jakby ich nie

bowiem nic poza „nim” samym nie może nim być, nic nie może go zastąpić. Owa odrębność nie dotyczy wyłącznie doświadczenia przez „Ja” własnej cielesności. Nie zawiera się ona również w doświadczeniu czystego podmiotu poznania, który jest z istoty „ponadindywidualny”. Rdzeń świadomości odrębności „Ja” osobowego stanowi doświadczenie rozmaitych czynności (zwykłych, codziennych oraz tych dokonywanych w sytuacjach „granicznych”), zadanych wyłącznie jemu do spełnienia, czyli „moich czynności” dla „Ja”. „Ja” żyje w tych czynnościach w różnym stopniu zaangażowania w nie<sup>272</sup>. W tym sensie „Ja” jest tym, „w czym odnalazło siebie”. Należą do nich czynności spełniane aktualnie, spełnione oraz możliwe do spełnienia w pewnym horyzoncie świata, który jest środowiskiem (niem. *Umwelt*) życia „Ja”. Ten horyzont ma wymiar aksjologiczny, a jednocześnie stanowi rację aksjologicznego uszeregowania czynności podejmowanych przez „Ja” osobowe. Czynność spełniana aktualnie przez to „Ja” jest dla niego jedną z możliwości zaangażowania (pozostających w ciemnym tle świadomości), jednak jednocześnie stanowi aktywność „ważniejszą” od innych możliwych, bowiem aktualnie podjętą. Stan ten wskazuje zatem na pewien hierarchiczny układ czynności zabarwiony aksjologicznie, to znaczy znajdujący się w polu promieniowania aksjologicznego. Ważność określonej czynności ujawnia pewną wartość podstawową dla „Ja”, a jednocześnie jest ona świadectwem tego, że czynność „sama w sobie” może być również wartościowa pozytywnie lub negatywnie. Oznacza to, że pewne czynności są w tej strukturze „ważniejsze” (aksjologicznie pozytywne) od pozostałych, mniej „ważnych” (aksjologicznie negatywnych) dla „Ja”.

Czynności „najważniejsze” dla „Ja” osobowego, czyli związane z „Ja” najbardziej (najbliższe mu), są mu zadane do realizacji w sposób wyłączny. To

---

przeżywał oraz nie przeżywa innych treści aksjologicznych, jak gdyby ich doświadczał. Według filozofa sposobem wyjścia ze stanu takiego zakłamania jest przeżycie własnej autentyczności, możliwe wyłącznie na poziomie pewnej świadomości aksjologicznej. Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 432; tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 88; tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 137-138, 324.

<sup>272</sup> Krzysztof Serafin zauważa, że „Ja” wyraża siebie w świecie i wobec świata w spełnianych przez siebie funkcjach społecznych (zawodowych, rodzinnych itp.). Serafin postuluje w związku z tym, by takie „Ja” określać mianem „Ja” społecznego. Por. K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości*, dz. cyt., s. 129.

znaczy, że tylko to „Ja” jest odpowiedzialne za urzeczywistnienie powiązanych z nimi wartości „najważniejszych” dla niego (choć niekoniecznie najwyższych w obiektywnej hierarchii aksjologicznej). Sposób, w jaki te treści aksjologiczne są dane „Ja” w swym uporządkowaniu aksjologicznym jest dla „Ja” specyficzny, to znaczy indywidualny dla konkretnego „Ja” osobowego. Są to zatem wartości osobiste „Ja”. Poprzez te wartości, obszar ich promieniowania, „Ja” osobowe dokonuje ekspresji siebie i ujawnia swój charakter aksjologiczny. Również na tym poziomie konstytuowania się „Ja” żyje ono zatem w pewnym obszarze podwójnego promieniowania aksjologicznego (wartości pozytywnych / negatywnych), a tym samym w sytuacji trwałego konfliktu w świetle wartości (przeciwieństw zabarwionych aksjologicznie). Każda czynność „Ja” jest szczególną odpowiedzią na ten konflikt, sposobem wyjścia z niego, a jednocześnie urzeczywistnieniem siebie samego, jako żyjącego na określonym poziomie aksjologicznym. „Ja” osobowe konstytuuje się zatem, to znaczy uwidacznia własną tożsamość egotyczną w każdej aktywności (postawie, decyzji) jako odpowiedź na pewien „zgrzyt” aksjologiczny. Filozof pisze:

Ja osobowe jest *bytem-dla-siebie*, bo dla niego jest świat wartości. Jest egzystencją, ponieważ jest ciążeniem ku wartościom. Owszem, od strony wartości idzie ku osobie jakaś *negacja*, wyrażająca się prostym *jeszcze nie osiągnąłeś*. Ale idzie wraz z afirmacją. *Osiągasz, więc jesteś...* Głębia świadomości naszego istnienia poszerza się i zawęża wraz z głębią *odczuwania wartości*, w świetle których osoba żyje, działa, umiera<sup>273</sup>.

Intuicja wartości oraz wywołane przez nie konflikty stanowią zatem specyficzną oś przeżyciowej codzienności „Ja” osobowego. Wokół tej osi tworzy się aksjologiczna postawa wewnętrzna „Ja”. „Ja” osobowe cechuje bowiem pewna trwałość w strumieniu czasu. Pomimo zmienności w nim określonych aktów i przeżyć oraz niestabilności otaczającego je świata „Ja” jest w jakiejś mierze niezmiennie w odpowiadaniu na konflikt pomiędzy uchwytywanymi przez siebie wartościami. Oznacza to, że wartości osobiste kierują się stale ku temu samemu „obszarowi” samoświadomości „Ja” osobowego. Na tej egotycznej postawie tworzą się akty „Ja” wyboru określonych

<sup>273</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 410.



wartości oraz odpowiadające ich realizacji czynności. Tischner podkreśla, że mimo iż w codzienności owa świadomość konsejentywna trwania „Ja” osobowego nie jest odczuwana – daje ona o sobie znać bowiem zwłaszcza jako świadomość zagrożona w sytuacjach granicznych – nigdy nie zanika. „Ja” osobowe posiada z tego tytułu przysługującą mu trwale „kondycję aksjologiczną”, która stanowi rdzeń jego doświadczenia wartości.

Tischner zauważa, że w aktualnej świadomości „Ja” osobowego – obok świadomości głębi i świadomości tożsamości w czasie – najbardziej podstawową jest świadomość wartości<sup>274</sup>. „Ja” osobowe przeżywa siebie jako wartość na wielu poziomach. Filozof odnotowuje:

Najpierw Ja osobowe jest wartością w świecie i dla świata, następnie jest wartością jako *wyraz głębszej niż ono samo rzeczywistości wewnętrznej*, i wreszcie jest ono wartością jako *rzeczywistość* włączona w podstawowy konflikt<sup>275</sup>.

Wiążąc się z komponentami aksjologicznymi, świadomość głębi staje się aksjologiczną świadomością osoby ludzkiej. Przykład stanowi jakiś wysiłek bycia szczerym i autentycznym wbrew potrzebie zachowania pozorów, to znaczy odwaga urzeczywistniania określonych wartości poniekąd w pewnej opozycji do innych. Związane jest to z odczuwaniem poszczególnych rodzajów wartości na odpowiadających im „poziomach” życia „Ja” osobowego. W doświadczeniu tej głębi osoba jest świadoma siebie jako „Ja” osobowe, przy czym świadomość tego „Ja” powstaje na każdym poziomie odczuwania wartości i nie musi, inaczej niż w przypadku osoby, wiązać się z odczuwaniem wartości *Sacrum*.

Zdaniem Józefa Tischnera „Ja” osobowemu towarzyszy pewna świadomość troski, którą „ogarnia [ono – od autora] siebie i swe własne bytowanie na świecie opromienionym aksjologicznym promieniowaniem”<sup>276</sup>. Ta

<sup>274</sup> Z uwagi na przedmiot rozważań niniejszej pracy nie jest rzeczą konieczną dokonywanie szerszej analizy zarówno świadomości głębi, jak i świadomości w czasie „Ja” osobowego. Kwestie te zostają poruszone wyłącznie w tym wymiarze, w jakim dotyczą uchwytywania wartości przez „Ja” osobowe.

<sup>275</sup> Tamże, s. 374.

<sup>276</sup> Tamże, s. 379.

troska ma charakter aksjologiczny<sup>277</sup>. Oznacza to, że wartości warunkują tę troskę<sup>278</sup>. Filozof pisze:

Przyjęcie na siebie swej troski jest aktem (ukrytym aktem) akceptacji jakichś wartości. W akcie tym sam akceptujący podmiot ujawnia swą wartość lub, lepiej, jawi się jako wartość<sup>279</sup>.

W zatroskanym bytowaniu „Ja” chodzi zatem ostatecznie o pewne treści aksjologiczne oraz odnalezienie własnej wartości w przeżywanej trosce. Troska jest możliwa z uwagi na aksjologiczny charakter zarówno „Ja”, które ją przeżywa, jak i świata, jako szczególnego horyzontu, w kierunku którego „Ja” ją kieruje. Czytamy: „Troska jest jedną z podstawowych relacji człowieka do świata wartości”<sup>280</sup>. Oraz: „Troska to przede wszystkim świadomość wartości”<sup>281</sup>. Troska odsłania zatem świadomość wartości tego, o kogo / o co się troszczy oraz (przynajmniej niejasną) świadomość własnej wartości podmiotu troski. Według polskiego fenomenologa „Ja” się troszczy, bowiem jest świadome jakiegoś zagrożenia. To z kolei polega na świadomości zagrożenia (możliwości pozbawienia go) własnej wartości pozytywnej „Ja” w obliczu potencjalnych do zrealizowania pewnych antywartości. Chodzi zatem o zagrożenie jego „własnej osobistej atmosfery aksjologicznej”. Jak już podkreślono, „Ja” osobowe doświadcza siebie

<sup>277</sup> Przedmiotem tej troski jest samorozumienie „Ja”. To rozumienie polega na poszukiwaniu wartości i samo w sobie stanowi pewną wartość z obszaru intencjonalnych założeń aksjologicznych, to znaczy jest konieczne do bytowania (aktywności) „Ja” w świecie, a jednocześnie jako wartość jest pochodne od wartości przedmiotowych. Warunkiem rozumienia jest aksjologiczny horyzont „Ja”, uczestnictwo w jego wartościach osobistych. Zrozumienie siebie wymaga zatem uchwycenia wartości, w oparciu o którą „Ja” dokonuje określonego czynu. Tischner stoi na stanowisku, że to wartość *Sacrum* wyznacza ostatecznie horyzont rozumienia siebie przez „Ja”. Rozumienie jest sposobem poznania. Poznając siebie „samoistnie”, „Ja” osobowe doświadcza źródłowo siebie jako podmiotu i „przedmiotu” tego poznania. Poznanie to leży w obszarze aksjologicznych promieniowań, przez co również samo stanowi wartość, w którym „Ja” odnajduje siebie samo. Por. tamże, s. 385-390.

<sup>278</sup> Por. tamże, s. 302-305.

<sup>279</sup> Tamże, s. 304.

<sup>280</sup> Tamże, s. 303.

<sup>281</sup> Tamże, s. 306.

w obszarze promieniowania wartości. Jego wartość konstytuuje się zatem z treści aksjologicznych, którym „Ja” służy. Z tej racji troska o „Ja” jest tym samym troską o jego wartości osobiste. Przy czym poznając siebie w przeżyciu troski, przed „Ja” osobowym odsłania się pewna „niezrozumiałość” („niepojętność”), która je dotyka. Tischner pisze:

Dopiero tutaj w sytuacji, gdy sam dla siebie jestem niepojęty, niepojętość zagraża wewnętrznym wstrząsem. Oznacza to, że w sytuację uwikłane są jakieś bezpośrednie odczucia wartości<sup>282</sup>.

Wewnętrzny wstrząs jest wówczas momentem tragiczności „Ja”. Egzemplifikacja tej sytuacji dokonuje się w pytaniu: „Jak mogłem coś takiego zrobić?”<sup>283</sup>. Niezrozumiałość wiąże się zatem z realizacją przez „Ja” osobowe wartości negatywnych, pomimo odczuwania siebie jako pozytywnej treści aksjologicznej. W dokonany na kanwie określonej wartości czynienie, „Ja” nie może uchwycić własnej wartości. Tragiczność odsłania zatem „wypadnięcie” „Ja” osobowego z pewnego obszaru aksjologicznego, to znaczy trudność „Ja” w doświadczeniu siebie jako wartości. Wartość siebie nie „godzi się” w ten sposób z treściami aksjologicznymi, uznanymi za własne przez „Ja”.

#### d. „Ja” aksjologiczne

Jak już podkreślono, w założeniu Józefa Tischnera treści świadomości ludzkiej pozostają względem siebie w pewnym stosunku. Oznacza to, że jedne są w jakiś sposób „zewnętrzne” względem innych. Świadomość posiada zatem określone „poziomy” („piętra”), na których dokonują się właściwe im przeżycia. Przeżycia te konstytuują się wraz z treściami, które je wypełniają.

<sup>282</sup> Tamże, s. 384.

<sup>283</sup> „Ja” doświadcza siebie w tym spostrzeżeniu w pewnej ambiwalencji. Jest ono nadal tym samym „Ja”, a jednocześnie „kimś innym”, zagrożonym potępieniem. W kontekście świadomości zła jako grzechu popełnionego przez „Ja” Tischner pisze: „Jestem obcy dla *Sacrum* i obcy dla siebie samego”. Tamże, s. 387.

W obszarze „Ja” somatycznego są związane z ciałem, na poziomie „Ja” poznającego z prawdą, zaś w przestrzeni „Ja” osobowego z wartościami osobistymi. Egzystencja „Ja” w rozmaitych przestrzeniach jego życia stanowi nieustanny proces. Czytamy: „Ja żyje w ciele, żyje w aktach poznania, istnieje w aktach aksjologicznych odpowiedzi na prowokacje idące od wartości świata otoczenia”<sup>284</sup>. „Ja” żywi się w specyficzny sposób własną aktywnością<sup>285</sup>. Polski fenomenolog dochodzi do przekonania, że „Ja” pierwotne, stanowiące źródło (rdzeń) życia świadomościowego człowieka rozumianego jako osoba ludzka, ma charakter aksjologiczny. Z tej racji takie najgłębsze „Ja” w samoświadomości konscjentywnej filozof określa mianem „Ja” aksjologicznego. Oznacza to, że według filozofa najbardziej pierwotna w samoświadomości jest świadomość wartości. Czytamy: „Szczególny charakter tej wartości leży w jej samoświadomości”<sup>286</sup>. To w niej ujawnia się najgłębsza świadomość „Ja” oraz proces jego konstytucji. Konscjentywna świadomość aksjologiczna stanowi zatem podstawę i subiektywny warunek możliwości wszelkiego „Ja”. Tischner podkreśla:

W całym obszarze samoświadomości tym, co pierwsze, jest świadomość wartości. Dopiero za nią idzie świadomość Ja i proces tworzenia się Ja na różnych poziomach<sup>287</sup>.

<sup>284</sup> Tamże, s. 401.

<sup>285</sup> Inspirowany w tym miejscu myślą Emmanuela Lévinasa polski filozof nazywa taki stan „używaniem” (*jouissance*). Zdaniem Tischnera używanie dokonuje się w pewnym dystansie do głębi „Ja”. „Ja” używa aktu (on istnieje „dla” „Ja”), karmi się nim, akt natomiast „zużywając się”, wypełnia „Ja” i staje się nim samym. Filozof uważa, że „Ja” znajduje się „gdzieś na horyzoncie idących w głąb świadomości wsobnych intencji aktu oraz wsobnych intencji wszelkiej *jouissance*”. Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 157. Intencja „używania” ma w związku z tym charakter wsobny, konscjentywny. Dlatego „Ja” potrafi używać, przeżywać, zużywać itp. Por. tamże, s. 156-157.

<sup>286</sup> Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 248.

<sup>287</sup> Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 333.

Oraz w innym miejscu:

Warunkiem możliwości konstituowania się takich czy innych odmian Ja jest Ja aksjologiczne. Ja aksjologiczne jest Ja pierwotnym świadomości<sup>288</sup>.

Takie „Ja” stanowi zatem centralny, to znaczy źródłowy punkt życia „Ja”, a tym samym podstawowy warunek doświadczenia wszelkich wartości oraz konstytucji wszystkich obszarów egotyczności świadomości „Ja” osoby ludzkiej. Trzeba bowiem zauważyć, że aksjologiczną specyfikę wykazuje również obszar egotyczności świadomości ludzkiej<sup>289</sup>, a zatem egotyczna przestrzeń wewnętrzna „Ja”. Treść tej przestrzeni ulega pewnym zabarwieniom dzięki wartościom, które ją wypełniają. To zatem pewna przestrzeń wewnętrznego czucia treści aksjologicznych. Samoświadomość „Ja” ma z tej racji charakter zarazem aksjologiczny, jak i egotyczny. Zdaniem Tischnera „Ja” aksjologiczne jest samoświadome własnej pierwotności w stosun-

<sup>288</sup> Tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, dz. cyt., s. 28. Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 111.

<sup>289</sup> Zdaniem Agnieszki Wesołowskiej teza o aksjologicznym aspekcie genezy „Ja” jako źródła życia egotycznego człowieka, a tym samym przekonanie o aksjologicznym charakterze konsejentywnej samoświadomości zapewnia Tischnerowi szczególnie miejsce wśród myślicieli podejmujących analizy z tego zakresu badań. Por. A. Wesołowska, *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentalnego do „ja” aksjologicznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2 (82) 2012, s. 340-341, 345.

Jan Galarowicz uważa z kolei, że koncepcja „Ja” aksjologicznego stanowi rdzeń myślenia etycznego Józefa Tischnera. Oznacza to, że człowiek jawi się sobie samemu jako „Ja” aksjologiczne w każdej sytuacji etycznej. W przekonaniu Galarowicza Tischner nie rezygnuje z tego stanowiska nawet wówczas, kiedy dochodzi do przekonania, że rdzeniem etyki jest odkryta przez Tischnera chronologicznie później filozofia spotkania wraz z jej rozwinięciem w postaci filozofii dramatu. Por. J. Galarowicz, *Doświadczenie wartości etycznych według J. Tischnera*, dz. cyt., s. 563-564.

Podobnego zdania jest Krzysztof Serafin przekonany, że powracając do analiz egotyczności również w ostatnim etapie twórczości, Józef Tischner podziela przekonanie, że „Ja” aksjologiczne stanowi najbardziej pierwotne doświadczenie nie tylko egotyczne, ale również dialogiczne. Por. K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości*, dz. cyt., s. 196.

Także Zbigniew Dymarski zauważa, że według krakowskiego myśliciela „Ja” aksjologiczne odgrywa zasadniczą rolę w agatologicznej fazie myśli Tischnera. Píše on: „Ja aksjologiczne jest funkcją dobra, czyli jest zależne od sposobu, w jaki dobro jest przeżywane”. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 33.

ku do tego, co dotyczy samej świadomości, jak i wszystkiego poza nią<sup>290</sup>. Filozof odnotowuje:

[...] wymiar człowieczeństwa otwiera się w człowieku dzięki odczuciu aksjologicznego Ja i współdanemu z tym odczuciem doświadczeniu świata zewnętrznego w jego aksjologicznym wymiarze<sup>291</sup>.

„Ja” aksjologiczne warunkuje wzbudzenie w świadomości wartości (aksjologicznego charakteru) określonego „przedmiotu”. Oznacza to, że bez „Ja” nie istnieje dla podmiotu ludzkiego żadna wartość przedmiotowa. Jest to związane z podwójnym ukierunkowaniem intencji aktywności „Ja”: w stronę przedmiotu i „dla” podmiotu. „Ja” przyswaja pewne „coś”, a zarazem doświadcza tego „czegoś” „dla kogoś”, czyli dla siebie. Intencja przedmiotowa „Ja” jest zatem zarazem intencją podmiotową wsobną, wskazującą na wartościowość samego „Ja” (afirmującą je). W tym sensie „Ja” jest też „podmiotem wartości relatywnym wobec przeżywanego świata wartości”<sup>292</sup>. Ukierunkowanie wsobne świadomości na jej poziomie intencjonalnym wskazuje na taką jej aktywność, w której człowiek żyje w świecie wobec wartości i wobec „siebie” jako pewna treść aksjologiczna.

Według Józefa Tischnera „Ja” aksjologiczne jest z istoty przeżywaniem siebie jako pewnej wartości egotycznej. To „Ja” istnieje w sposób konscjentywny, to znaczy, że jego „bycie” jest równoznaczne ze świadomością siebie jako „Ja” aksjologicznego. „Ja” jest przez to wartością w sposób „pełny i całkowity”, co oznacza, że wartość ta nie tylko nie przysługuje (przynależy) w żaden sposób innej wartości przedmiotowej, ale również nie jest przez nią kwalifikowana. Założenie to wskazuje na radykalną indywidualność takiego „Ja”, czyli pewną wyjątkowość, szczególność, niepowtarzalność<sup>293</sup>.

<sup>290</sup> Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 417.

<sup>291</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 112.

<sup>292</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 241.

<sup>293</sup> Na taką specyfikę „Ja” aksjologicznego w świetle stanowiska Tischnera wskazują również komentatorzy myśli krakowskiego myśliciela. Por. A. Węgrzecki, *Miedzy ontologią a doświadczeniem*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, kom. honorowy Z. Brzeziński, F. König, T. Mazowiecki, K. Michalski, W. Stróżewski, J. Turowicz, A. Wajda, L. Wałęsa, Kraków 1991, s. 365; Z. Dymarski,

oraz na jego absolutną pozytywność. Ta ostatnia wyraża się w tym, że „Ja” aksjologicznego nie można zanegować, jest ono samoświadomą absolutnie pozytywną wartością. Tischner zauważa, że inaczej jak w przypadku rozmaitych wartości przedmiotowych (etycznych, estetycznych, witalnych, użytecznych czy religijnych<sup>294</sup>) wartość egotyczna „Ja” nie posiada przeciwstawnej jej treści aksjologicznej negatywnej, to znaczy nie ma negatywnego odpowiednika egotycznego<sup>295</sup>. Filozof stoi na stanowisku, że chociaż nie wszystko, co konstytuuje pozytywną wartościowość „Ja” ma charakter ściśle pozytywny, pozytywność aksjologiczna samego „Ja” jest stale przez nie potwierdzana (afirmowana) w przeżyciach „Ja”, poprzez obecne w nich intencje wsobne. „Ja” aksjologicznemu zagrażają przy tym rozmaite wartości negatywne, urzeczywistniane przez innych, a zatem takie, które wprost przeciwstawiają się jego wartości (np. niesprawiedliwość czy niewierność). Jednak z uwagi na to, że nie są to wartości egotyczne, dopóki nie zostaną przez „Ja” zrealizowane, nie szkodzą mu. Zagrożenie to może – zdaniem Tischnera – prowadzić do pewnej wewnętrznej nicości aksjologicznej, wyrażającej się w tym, że „Ja” traci świadomość bycia wartością, a zatem wypada w specyficzny sposób z przestrzeni promieniowania aksjologicznych treści osobistych „Ja”. Zdaniem Tischnera takie zagrożone „Ja” zakrywa się zasłoną. Filozof pisze również o bardziej radykalnym od samego zagrożenia rodzaju szkody sięgającej rdzenia „Ja”. Uważa on, że tę szkodę stanowi pewne aksjologiczne samobójstwo, czyli sytuacja, w której samo „Ja” angażuje się w realizację wartości negatywnych. Takie „Ja” jest wówczas „sponiewierane”, to znaczy zabija w sobie siebie, wybiera śmierć, uznaje

---

*Długos z łzu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 17-21.

<sup>294</sup> W filozofii Józefa Tischnera każda pozytywna wartość przedmiotowa posiada swój odpowiednik negatywny. W tym sensie np. sprawiedliwość odpowiada niesprawiedliwości, piękno brzydotą, świętości demoniczność. Filozof zauważa w tym kontekście pewną lukę w filozofii Maksa Schelera. Polega ona na pominięciu w analizie wartości *Sacrum* charakterystyki przeciwieństwa tej najwyższej wartości („świętego”). Tischner jest przy tym zdania, że Scheler przypisuje osobie Boga posiadanie pewnego rodzaju „Ja” o świadomości nieegotycznej [por. przypis 180 (s. 89)], co zdaniem polskiego fenomenologa jest absurdalne. Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 151, 159.

<sup>295</sup> Por. tamże, s. 159.

je siebie za „bycie niczym”<sup>296</sup>. W nawiązaniu do myśli Sørensa Kierkegaarda polski filozof stwierdza, że jest to rodzaj „choroby na śmierć”, czyli rozpacz – „beznadziejności niemożliwej śmierci”. Taka rozpacz nie ma jednak charakteru absolutnego. Józef Tischner jest bowiem przekonany, że poza zniszczeniem określonych wartości „dla” „Ja” aksjologicznego, ono samo jako wartość pozostaje nietknięte. Oznacza to, że ani wartość „Ja” aksjologicznego drugiego człowieka, ani jakakolwiek wartość przedmiotowa negatywna nie stanowi zupełnej (całkowitej) negacji wartości „Ja” w sferze właściwego mu sposobu bytowania aksjologicznego. W tym sensie również śmierć i umieranie stanowią dla „Ja” pewne wartości, powiązane z aksjologicznym charakterem „Ja”. „Ja” nadaje bowiem śmierci i umieraniu wartość indywidualną, kiedy przeżywając je, wybiera dla nich jakieś znaczenie. „Ja” afirmuje siebie w takich sytuacjach jako wartość większa niż jego życie<sup>297</sup>.

Józef Tischner jest przekonany, że na „Ja” aksjologiczne wskazują jego rozmaite doświadczenia poprzez to, że są one dla „Ja” indywidualne („moje”), przy czym „Ja” nie utożsamia się z tymi przeżyciami, ono je transcenduje. Czytamy w tym kontekście:

Nie w tym jednak sensie, jak substancja transcenduje swe własności, ani jak rzecz w sobie transcenduje zjawiska, lecz raczej w tym, jak w dziele sztuki szczególna wartość dzieła transcenduje jakości (materie), które są jego podkładem; albo jak logika melodii transcenduje brzmienie instrumentów, które ją wygrywają<sup>298</sup>.

Oznacza to, że aksjologiczność „Ja” nie powstaje poniekąd dopiero w wyniku realizacji przez „Ja” określonych wartości, czyli nie czerpie ono swej wartościowości z urzeczywistnienia tych wartości przez siebie. Z tej racji „Ja” nie jest wyłącznie pewnym centrum aktów wartościujących. Zdaniem Tischnera aksjologiczność stanowi cechę immanentną „Ja”, to znaczy jest w jakiś sposób całą wewnętrzną rzeczywistością „Ja”. Potwierdzenie aksjologicznego charakteru pierwotnego „Ja” odbywa się przy tym na każ-

<sup>296</sup> Por. tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 18.

<sup>297</sup> Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 415; tegoż, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 58-63; tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 53, 159-161, 264, 266.

<sup>298</sup> Tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 85.



dym szczyblu życia egotycznego człowieka. Oznacza to również, że takie najgłębsze „Ja” stanowi warunek konieczny istnienia podmiotu ludzkiego na wszystkich poziomach jego życia. Wszelka aktywność ludzka (myślenie, dążenie, troska itp.), jako urealnienie określonej postaci „Ja” na różnych poziomach jego życia, jest uwarunkowana zatem bardziej źródłowym od tej aktywności doświadczeniem aksjologicznym „Ja”<sup>299</sup>. Wokół tego „Ja”, poniekąd w jego cieniu, ogniskują się określone nastroje, uczucia czy doznania. W nich „Ja” jest współdoznawane, współprzeżywane. W tym sensie „Ja” aksjologiczne przebija w pewien sposób przez każdą aktywność podmiotu ludzkiego, w której chodzi mu przede wszystkim o urzeczywistnienie wartości przedmiotowych, nie zaś o siebie samego. Szczególne ujawnienie się „Ja” dokonuje się niejako w tle realizacji tych wartości. Z uwagi na to sposób istnienia człowieka stanowi zdaniem krakowskiego myśliciela szczególne bytowanie w stronę wartości<sup>300</sup>.

Józef Tischner jest przekonany, że „Ja” aksjologiczne „samo w sobie” nie istnieje na poziomie rzeczywistości czasoprzestrzennej (jest pozaświatowe i pozaczasowe<sup>301</sup>), cechuje je bowiem pewna transcendentalność wobec świa-

<sup>299</sup> Zbigniew Dymarski opisuje tę zależność w słowach: „Ja aksjologiczne pozostaje na służbie dominującego przeżycia”. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 31.

<sup>300</sup> Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 158.

<sup>301</sup> „Ja” indywidualizuje posiadane własności, przeżywane treści itp. Indywidualność „Ja” nie stanowi przy tym jakiejś jego „własności” zewnętrznej. „Ja” indywidualizuje się, konkretyzuje, a w ten sposób cechuje świadomością minionego czasu. W tym sensie konkretne „Ja” jest czasowe, „niesie w sobie swój czas”, nie ma charakteru pozaczasowego. Czas konstituuje „Ja”, ono zaś ukonkretnia czas, to znaczy wypełnia go własną przeszłością, czyni swoją historią, wyciska na czasie piętno egotyczności. Zarówno indywidualność, jak i konkretność „Ja” przeżywana przez nie na poziomie cielesno-przestrzennym oraz wewnątrzno-czasowym wskazuje jednak na głębszy obszar egzystencji „Ja”, który jest z istoty „nieprzestrzenno-rozciągly” oraz „nie wewnątrzno- i nie zewnątrzno-czasowy”. Doświadczenie tej „sfery intymności” „Ja”, która wykracza poza jego „całość psychocieleśną”, odbywa się zatem na głębszym i bardziej pierwotnym poziomie od przeżycia zajmowanej przez „Ja” przestrzeni i rozciągłości cielesnej. Stanowi ją szczególna przestrzeń nierozciąglą, „przed-rozciąglą” i to ona konstituuje „Ja” jako takie.

ta<sup>302</sup> oraz konscjentywna irrealność<sup>303</sup>. Píše on: „Ja pierwotne nie jest realnym, czasoprzestrzennym bytem, lecz irrealną wartością”<sup>304</sup>. Transcendentalność tego „Ja” wyraża się w tym, że stanowi ono ostateczny warunek doświadczania wszystkich wartości. Możemy je z tego tytułu określić transcendentalnym „Ja” aksjologicznym. Irrealność „Ja” aksjologicznego wyraża się z kolei w tym, że jest ono niezbywalne, to znaczy posiada w sobie rdzeń nierozpływający się w strumieniu czasu<sup>305</sup>. Czytamy:

Doświadczenie Ja jest dość płynne. Niemniej wśród płynności jest coś stałego. Stałe jest doświadczenie Ja jako wartości, czyli Ja aksjologicznego<sup>306</sup>.

Oraz w innym miejscu:

Ja doświadczane jako Ja pierwotne nie jest realnym bytem, lecz wartością<sup>307</sup>.

Ten irrealny sposób istnienia „Ja” oznacza również, że „Ja” nie można ujmować w kategoriach ontologicznych. Tischner zauważa bowiem:

Ja aksjologiczne jest i nie jest zarazem. Nie jest substancją, przypadłością, formą. Nie można o nim powiedzieć, że istnieje, jak

<sup>302</sup> Trzeba przy tym zauważyć, że Tischner pojęciom „transcendentalne” i „transcendentne” nadaje odmienne znaczenie. Píše on: „Transcendentne jest to, co wykracza poza zjawisko w kierunku rzeczy w sobie. Transcendentalne jest to, co od zjawiska wskazuje na podmiot (Ja), dla którego zjawisko jest zjawiskiem”. Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 591.

<sup>303</sup> Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 411-412; tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 158.

<sup>304</sup> Tamże, s. 111.

<sup>305</sup> Ten rdzeń pozostaje jednak relacyjny i niesamowystarczalny, stanowi pewną możliwość usprawiedliwienia własnego istnienia poprzez przyswajanie wartości odrębnych od wartości „Ja”, które zawsze pozostają w odniesieniu do pewnego „Ty”. Uwypukla to w myśli filozoficznej Tischnera Karol Tarnowski. Por. K. Tarnowski, *Józefa Tischnera myślenie wokół zbawienia*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 114-115.

<sup>306</sup> J. Tischner, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 610.

<sup>307</sup> Tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, dz. cyt., s. 28.

istnieją przeżycia i doznania. To jednak nie znaczy, że go nie ma. Ono *jest* jako to, czym człowiek tu i teraz być pragnie – jest projekcją realnego Ja, która ma jednak moc władania projektującym<sup>308</sup>.

„Ja” aksjologiczne „jest” zatem i jednocześnie „nie jest”, ponieważ stanowi pewne zadanie do zrealizowania. „Ja” aksjologiczne nie istnieje w czasie i z tego tytułu nie jest „realne”. Nie jest jednak również idealne, jak np. jakaś liczba czy idea. Tischner twierdzi, że sposób istnienia „Ja” aksjologicznego jest czymś „w pośrodku” i określa to właśnie irrealnością<sup>309</sup>. Jego zdaniem irrealność ta wyraża się w sposobie bytowania podobnym do „istnienia” czystych wartości idealnych, które domagają się realizacji w czasie i przestrzeni w określonych rolach społecznych, a jako takie sprawiają jednocześnie wrażenie czegoś realnego<sup>310</sup>. W związku z tym „Ja” istnieje wyłącznie jako fenomen, a zatem to, co jest zarazem rzeczywiste (istnieje naprawdę), jak i samoświadome własnej pierwotności wobec wszystkiego, co zachodzi w jego świadomości i poza nią.

W kontekście zagadnień podejmowanych w niniejszej pracy istotne wydaje się podkreślenie, że według Józefa Tischnera „Ja” aksjologiczne stanowi szczególne źródło poczucia bycia sobą podmiotu ludzkiego rozumianego jako osoba. Oznacza to, iż z tej racji, że z „Ja” aksjologicznego wywodzą

<sup>308</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 610-611.

<sup>309</sup> Trzeba przy tym zauważyć, że „Ja” aksjologiczne „istnieje” w sposób odmienny od „Ja” somatycznego oraz „Ja” jako podmiotu poznania. W odróżnieniu od nich nie jest ono bowiem trwaniem retencyjno-protencyjnym czy też trwaniem aktualnej teraźniejszości. Wymiar czasowości „Ja” aksjologicznego zawiera się w pewnej zmienności oraz tożsamości. Treść egotyczna tego „Ja” ulega wpływowi czasu, „starzeje się”. Z tej racji „Ja” aksjologiczne posiada niejasną świadomość przeżytego czasu, przez co uzyskuje coraz bardziej pogłębione (wnikliwie) doświadczenie siebie w teraźniejszości. Dojrzewa w nim zatem świadomość przeżytego czasu. Mimo tej zmienności „Ja” zachowuje jednak tożsamość, to znaczy trwa w zjawiskach, które ogniskują się wokół jego wartości osobistych.

<sup>310</sup> Z uwagi na to – zdaniem Zbigniewa Dymarskiego – odpowiedniejszym od „istnieje” sposobem opisu „bytowania” „Ja” aksjologicznego jest określenie „aksjologizuje się”. Aksjologizowanie to wyraża się w pragnieniu „Ja” dopełnienia się wartościami. Zdaniem Dymarskiego zostaje w ten sposób podkreślone „istnienie” „Ja” na sposób aksjologiczny, tzn. w przestrzeni aksjologicznej, która jest bardziej podstawowa od wszelkiej rzeczywistości realnej. Por. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 20.

się wszystkie inne rodzaje „Ja”, również w nim osoba ludzka pozostaje najbardziej sobą. Tym samym „Ja” aksjologiczne stanowi najgłębszą „sobość” osoby ludzkiej. Mowa tutaj o pewnej autentyczności „Ja”, ujętej w świetle aksjologicznym. Poprzez własne istnienie oraz działanie „Ja” służy pewnym wartościom przedmiotowym, które wskazują na określony poziom jego bytowania. Wynika z tego, że „Ja” może być sobą, kiedy działa ze względu na treści aksjologiczne, którym jest „przyporządkowane”, ale może też być sobą „połowicznie”, gdy pomiędzy odczuwane i realizowane przezeń wartości przedmiotowe wkrada się pewna ambiwalencja, to znaczy zachodzi konflikt aksjologiczny. Tischner jest zdania, że świadomość autentyzmu konstituuje się w „Ja” wraz ze wzrostem świadomości jednoznaczności „w sposobie odniesienia do wartości bezwzględnie wyższych”<sup>311</sup>, a tym samym wraz z wyzwalaniem się osoby od stanu „połowiczności siebie” („quasi-Ja”) w kierunku „wewnętrznego dojrzewania” do właściwego, pełniejszego poziomu własnego istnienia. Filozof podkreśla, że „Ja” staje się wówczas „pozytywnie bardziej sobą”<sup>312</sup>. W przeświadczeniu Józefa Tischnera „Ja” aksjologiczne jest zatem wartością osobową, urzeczywistniającą się w momencie urealniania określonych wartości przedmiotowych w świecie, a jednocześnie fundującą poczucie osobowego bycia sobą. Czytamy: „Osoba jest w nim [„Ja” aksjologicznym – od autora] bardziej sobą niż w sobie. Osoba pragnie być tym, czym jest jej aksjologiczne Ja”<sup>313</sup>. Krakowski fenomenolog zauważa, że „Ja” aksjologiczne zostaje wydobyte z osoby również poprzez „intencjonalny wskaźnik kierunkowy imienia”<sup>314</sup>. Ponadto „Ja” ak-

<sup>311</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 416.

<sup>312</sup> Świadomość autentyzmu nie dotyczy przy tym wolności wyboru określonych wartości, ile raczej autentyczności samego wyboru. Ma to również związek z poczuciem winy „Ja”. Tischner stwierdza: „Są sytuacje, w których nieautentycznie spełniony zły czyn zdaje się zmniejszać winę, są jednak i takie, w których świadomość nieautentyczności działania winę pomnaża w myśl zasady, że lepiej jest nie działać niż działać nieszczerze”. Tamże, s. 417.

<sup>313</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 611. Zdaniem Tischnera „Ja” aksjologiczne wyraża się w pewnej tożsamości we wzajemności z innym „Ja”. Dzięki „Ja” aksjologicznemu osoba, która jest również podmiotem wzajemności, nie „zatraca się w innym”, lecz przez niego powraca do siebie. Por. tamże.

<sup>314</sup> „Ja” aksjologiczne nie odznacza się jakimiś treściami ogólnymi. Z tytułu bycia określoną wartością „Ja” posiada bowiem własną godność, która – zdaniem filozofa – związana jest

sjologiczne odsłania się w rolach, jakie osoba urzeczywistnia („Ja” ojca, „Ja” pracownika, „Ja” lekarza)<sup>315</sup>, to znaczy w rolach tych i poprzez nie konstryuuje siebie, „jest sobą u siebie”. W tym sensie swoje „Ja” artysta ujawnia we własnych dziełach sztuki, zaś człowiek religijny w modlitwie i wynikających z niej uczynkach<sup>316</sup>. „Ja” odnajduje siebie zatem w świecie wartości już zrealizowanych oraz realizowanych aktualnie. W tym sensie stanowi też centrum postaw i aktów osoby ludzkiej. Urealniając się, czyli wyrażając siebie egzystencjalnie oraz ujawniając tkwiące w nim wartości, „Ja” aksjologiczne przyjmuje pewną możliwą perspektywę realizacji własnej wartości. Tischner pisze: „Realne istnienie człowieka stanowi mniej lub bardziej udaną próbę realizacji tej wartości”<sup>317</sup>. Filozof uznaje jednocześnie, że urzeczywistnione „Ja” aksjologiczne osoby ludzkiej nie wyczerpuje wszystkich właściwych jemu możliwości, potencjałów, które w „Ja” tkwią. Z tego też tytułu „Ja” nie traci swego charakteru irrealnego oraz transcendentalnego.

„Ja” zyskuje charakter „Ja” społecznego w pewnym nastroju, któremu towarzyszy świadomość szczególnej ambiwalencji, to znaczy „Ja” urealnia się w pewnej egotycznej odpowiedzi na rozdźwięk aksjologiczny w jego samoświadomości pomiędzy tym, co ukryte w tej świadomości, irrealne, a tym, co w niej jawne, przedmiotowe<sup>318</sup>. Z jednej strony „Ja” aksjologiczne wzbogaca się bowiem z każdym urealnieniem o nowe perspektywy własnej aktywności aksjologicznej, które pozostają poza obszarem innych „Ja”. Z drugiej strony zaś „Ja” ma stale świadomość bezpowrotnego zamknięcia się przed nim pozostałych obszarów aksjologicznego urealnienia „Ja” społecznego, pomimo pragnienia ich zdobycia. Urzeczywistnienie „Ja” aksjologicznego w postaci takiego „Ja” realizuje zatem pewne możliwości „Ja” aksjologicznego, a jednocześnie wskazuje na ograniczenia, czyli

---

z imieniem, zastępującym w pewnym sensie istotę wartościową. Por. tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 231-232.

<sup>315</sup> Takie stanowisko wydaje się kompatybilne z rozumieniem „Ja” społecznego w filozofii Maksa Schelera.

<sup>316</sup> Por. tegoż, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 59.

<sup>317</sup> Tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, dz. cyt., s. 28.

<sup>318</sup> Zwraca na to uwagę Agnieszka Wesołowska. Por. A. Wesołowska, *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentalnego do „ja” aksjologicznego*, dz. cyt., s. 345.

możliwości jeszcze przez nie niezrealizowane<sup>319</sup>. Czytamy w tym kontekście: „Poeta, który został lekarzem, zagubił coś z poety i nie osiągnął czegoś z lekarza”<sup>320</sup>. „Ja” pozostaje zatem w pewnym permanentnym uczuciu goryczy z powodu winy niedopełnionej autorealizacji, którego źródłem jest pamięć bezpowrotnych zubożeń oraz świadomość niemożliwości pełnej kompensacji poniesionych strat. Tischner jest zdania, że owa gorycz sięga głębokiej świadomości „Ja”, jego aksjologicznej prywatności<sup>321</sup>. Gorycz wiąże się tutaj wręcz z poczuciem jakiejś winy z racji niemożności urzeczywistnienia wszystkich wartości przedmiotowych, „zapełnienia” białych plam aksjologicznych, które „Ja” usprawiedliwia. W tym też sensie „Ja” aksjologiczne jest w rzeczywistości tym, czym stale pragnie być. Cechuje je jakaś „prywatna mitologia”, przedstawianie siebie w świecie innych przypadków, w którym możliwy jest jego inny los, inna wersja samego siebie. W ten sposób „Ja” chce i jednocześnie nie chce „dodatkowych” realizacji, bowiem nie może ich chcieć. Tischner pisze: „Wybór i akceptacja samego siebie jako rzeczywistości niespełnionej i prowizorycznej, akceptacja dokonana wbrew całej prowizoryczności nosi piętno subtelного heroizmu i jest źródłem poczucia dumy”<sup>322</sup>.

Korelatem urzeczywistnienia określonej postaci „Ja” jest zatem świat wartości przedmiotowych, które „Ja” traktuje jako zobowiązujące do ucieleśnienia w obszarze białych plam aksjologicznych. „Ja” czuje się przy tym powołane do ich realizacji *hic et nunc*. W przypadku lekarza dotyczy to świata choroby człowieka, w przypadku matki – świata jej dziecka itp.<sup>323</sup>. Uznanie charakteru obowiązywania określonych wartości przez „Ja” wiąże

<sup>319</sup> Podkreśla to w myśli filozoficznej Tischnera Adam Węgrzecki. Por. A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”*, dz. cyt., s. 95.

<sup>320</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 165.

<sup>321</sup> Jej charakterystyce poświęcona jest kolejna część dysertacji (s. 158-162).

<sup>322</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 166.

<sup>323</sup> Tischner wymienia w tym kontekście również jako korelat urealniania określonej postaci „Ja” tzw. świat pozoru egzystencjalnego. Ma on miejsce w takiej sytuacji aksjologicznej, w której podmioty odrębne od „mojego” „Ja” doświadczają określonych zespołów wartości uznanych przez „moje” „Ja” za pseudowartości. Dla lekarza jest to np. świat motocyklisty, dla polityka świat astronoma itp. Pozór egzystencjalny stanowi zatem taką płaszczyznę świata, która „dla” określonego „Ja” nie przedstawia wartości.

się z ożywieniem w nim osobistych odczuć aksjologicznych. Józef Tischner stoi na stanowisku, że wybrane wartości stają się treściami aksjologicznymi (wartościami osobistymi) należącymi do „Ja”, ono zaś w specyficzny sposób należy do tych wartości. Oznacza to, że „Ja” aksjologiczne tworzy siebie poprzez te wartości, a przez to samo staje się tym, co ma wartość i jest wartością. Przyswajając sobie określone treści aksjologiczne „Ja” pozostaje jednocześnie w pewnym dystansie wobec nich<sup>324</sup>. „Ja” aksjologiczne zachowuje się zatem w dwojaki sposób. Z jednej strony jest aktywne, solidaryzuje się z czymś, co jest dla niego ważne, a przez to „substancjalizuje się”, a nawet „reifkuje”. „Ja” trwa w czymś i w tym zyskuje również wiedzę o sobie. Z drugiej strony zachowuje ono pewien dystans wobec tego, co mu się wyłącza ze świata. Oznacza to, że coś ze środowiska życia „Ja” trwa dla niego, jednak ono samo znajduje się „poza” tym trwaniem, co z kolei oddala go od wiedzy o sobie samym. Czytamy: „Oddalenie i bliskość w tym samym teraz są mu równie właściwe [...] są sposobami pojawiania się wobec świadomości także każdej innej wartości”<sup>325</sup>. Jak podkreślono powyżej, z tego też tytułu „Ja” aksjologiczne jest stale w jakiejś mierze niespełnione<sup>326</sup>, żyje w poczuciu „egzystencjalnej goryczy”<sup>327</sup>. „Ja” istnieje bowiem w taki sposób, że zawsze stanowi ono pewien brak wartości, a tym samym wezwanie do ich urzeczywistnienia. Dlatego dążąc do ich realizacji „Ja” samo „tworzy się” jakby w ich „tle”. Filozof określa taki stan „Ja” jego prywatnością. Zdaniem Tischnera prywatność umożliwia wszelkie odniesienie podmiotu ludzkiego do siebie samego (we wsobnych intencjach w obszarze świadomości) oraz do jego świata zewnętrznego, a tym samym „stanowi warunek możliwości intencjonalnego kierowania się egotycznej świadomości ku przedmiotom, w tym także ku wartościom przedmiotowym”<sup>328</sup>. Kierując się na określoną wartość przedmiotową (aksjologiczną „białą plamę”), „Ja” nie odnajduje zatem zaspokojenia, czyli całkowitego nasycenia,

<sup>324</sup> Zbigniew Dymarski komentuje jednoczesność tego procesu w słowach: „Są to dwie strony jednego aktu, a nie dwa niezależne działania”. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 22.

<sup>325</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 157.

<sup>326</sup> Por. tamże, s. 158, 161, 165.

<sup>327</sup> Por. tamże, s. 158.

<sup>328</sup> Tamże, s. 160.

„uczucia pełni”. „Ja” pozostaje w permanentnym dylemacie wobec niezrealizowanych przez siebie wartości. Prywatność „Ja” aksjologicznego polega z tej racji na szczególnym głodzie aksjologicznym, odsłaniającym pewną głębię aksjologiczną „Ja”<sup>329</sup>. Głód aksjologiczny zostaje przez „Ja” rozpoznany w postaci „białych plam”<sup>330</sup> w świecie, jednak one nie stanowią racji uzasadniającej prywatność „Ja”. Prywatność przysługuje bowiem „Ja” esencjalnie, co oznacza, że „Ja” aksjologiczne jest prywatne samo z siebie<sup>331</sup>.

Według Józefa Tischnera „Ja” aksjologiczne stanowi „idealny podmiot całego życia duchowego osoby”, a to oznacza, że „Ja” jest kimś, ze względu na kogo „życie się dzieje”. W „Ja” aksjologicznym ujawniają się dwie formy duchowego życia osoby ludzkiej, które są sobie przeciwstawne. Jedną z nich stanowi „negację” (zagrożenie) tego życia, drugą jego udoskonalenie, „wewnętrzne tworzenie”, „zrodzenie”, „Genesis z Ducha”. Do pierwszej należą: strach, trwoga, nostalgia, poczucie samotności, winy, rozpacz. W tych doznaniach „Ja” aksjologiczne zostaje wytrącone z pewnej „atmosfery aksjologicznej”, tworzonej przez rozmaite wartości pozytywne, w których „Ja” może siebie odnaleźć, zaś bez nich poszukuje wyłącznie własnego niebytu. Doznania te prezentują osobie jej przeszłość jako bezwartościową bądź zagrożoną antywartościami. Do doznań drugiego typu należą wszelkie „odpowiedzi” „Ja” na przyciąganie ze strony wartości pozytywnych, a zwłaszcza ze strony wartości osobistej. Poprzez te wartości (w nich) „Ja” aksjologiczne tworzy i odnajduje siebie. One są w „Ja”, zaś „Ja” jest w nich. Wybierając określoną wartość, „Ja” wybiera tym samym również siebie samo. Zdaniem filozofa jest to widoczne zwłaszcza w doświadczeniu sytuacji granicznych, to znaczy wówczas, gdy „Ja” aksjologiczne przyjmu-

<sup>329</sup> Tischner jest zdania, że ów głód aksjologiczny nie koncentruje świadomości ludzkiej na sobie samej. Przeciwnie, wyraża się on w pewnym „zapomnieniu o sobie” świadomości aż do granicy aktualnej konsjentywności. Przedmiotem zainteresowania świadomości jest w tym przypadku określona wartość przedmiotowa, która ma „zabarwić” pewną „białą plamę” aksjologiczną. Por. tamże, s. 163.

<sup>330</sup> W ich obliczu sposób istnienia „Ja” aksjologicznego sprawia wrażenie realnego. Por. tamże, s. 162-163.

<sup>331</sup> W ten sposób interpretuje to stanowisko również Adam Węgrzecki. Por. A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”*, dz. cyt., s. 94-95.



je odpowiedzialność, poświęca się, wykazuje odwagą w obliczu możliwej śmierci<sup>332</sup>.

## 2. Solidaryzacja

W swych badaniach Józef Tischner dochodzi do przekonania, że dokładna charakterystyka „Ja” jest zadaniem niezwykle trudnym z tego tytułu, że „Ja” stale zmniejsza lub zwiększa swój zasięg, bywa przeto utożsamiane z własnym ciałem (np. „Ja” jem) czy z pełnioną funkcją społeczno-zawodową (np. jestem nauczycielem), to znaczy ulega ciągłym zmianom swego obszaru ontologicznego. Proces ten filozof nazywa solidaryzacją egotyczną. Jego zdaniem solidaryzacja warunkuje możliwość każdego doświadczenia „Ja”<sup>333</sup>. Rdzeniem solidaryzacji jest bowiem świadomość „bycia sobą” na określonej płaszczyźnie bytowania egotycznego (myślenia, decydowania, miłości / nienawiści, odczuwania drugiego człowieka itp.). Pierwotnie solidaryzacja zachodzi na poziomie samoświadomości, gdzie osoba ludzka odkrywa siebie jako „samoświadomościową świadomość bycia sobą” poprzez to, co warunkuje tę jej świadomość. Z tej właśnie racji „Ja” osoby ludzkiej jest tym, z czym to „Ja” się solidaryzuje. Tworzy je poniekąd całość aktów solidaryzacyjnych osoby, z tym jednak zastrzeżeniem, że „Ja” jest od tych aktów istotowo odrębne. Według Tischnera kluczem do rozumienia procesu solidaryzacji są wartości. To one – jak podkreślono powyżej – stanowią rację, dla której „Ja” uznaje coś za „własne” („moje”). W związku z tym solidaryzację na jej najgłębszym poziomie umożliwia najbardziej pierwotne „Ja” osoby ludzkiej, które ma charakter aksjologiczny. Specyficzną granicą tego procesu jest zatem pierwotne doświadczenie aksjologiczne.

<sup>332</sup> Por. J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 249-252; tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 191-202.

<sup>333</sup> Por. tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, dz. cyt., s. 26.

### a. W obszarze ciała

Jak już powiedziano, „Ja” somatyczne, czyli istniejące na poziomie świadomości własnego ciała, obejmuje obszar pewnej przestrzeni cielesnej „Ja”, która to przestrzeń jest dana „Ja” w jego świadomości somatycznej. Jest to przestrzeń ścisłej egotyczności, to znaczy jest ona odczuwana jako ta, która stanowi „Ja”. W opozycji do tej przestrzeni pozostaje każda przestrzeń zewnątrz oraz częściowo wewnątrzna „Ja”. W związku z tym „Ja” doświadcza w obszarze somatycznym rozmaitych sytuacji konfliktowych, a w aktach odpowiedzi na nie konstituuje się w samoświadomości somatycznej. Czytamy:

Konflikty, które stąd wynikają, same są afekto-rodne i wzbudzają nowe odczucia aksjologiczne. Apelują do siły, przypominają o słabościach cielesnych, wywołują radość ze zwycięstw, smutek z przegranych. Generalna świadomość aksjologiczna ciała pojawia się dopiero jako złożony w konscjentywnej pamięci afektywnej wynik tych doświadczeń. Wynik jest ograniczony generalnym horyzontem możliwości aksjologicznych somatycznej prezentacji<sup>334</sup>.

Tischner nazywa ten proces konstituowania się „Ja” w jego samoświadomości solidaryzacją egotyczną. Píše on:

Ja somatyczne jest wynikiem konstytutywnym procesu solidaryzacji egotycznej, dokonanej w obszarze odsłoniętym przez samoświadomość somatyczną<sup>335</sup>.

„Ja” istnieje tym samym „na poziomie zrealizowanej płaszczyzny solidaryzacji”<sup>336</sup>. Solidaryzacja polega na poszerzaniu obszaru ścisłej egotyczności. Granicę solidaryzacji wyznacza z jednej strony obszar pewnego

---

<sup>334</sup> Tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 74.

<sup>335</sup> Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 220-221.

<sup>336</sup> Por. tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 69-78.

„moje” dla „Ja”, a z drugiej strony to, co nie jest ani „Ja”, ani jego „moje”. Granica ta jest szczególną akceptacją pewnej części obszaru cielesności jako integralnej części „Ja”, to znaczy „bycia mną”, „bycia moimi”. Proces ten przekształca egotycznie przestrzeń oraz czas, w którym się realizuje. Jego egzemplifikacją jest sytuacja, w której słuchając pięknej muzyki, „Ja” utożsamia się w pewien sposób z tym słuchaniem. Świadomość słuchu wraz z całością cielesną „Ja” stanowią wówczas szczególną jedność. Można to wyrazić formułą: „Ja” jest pewnym bytowaniem słuchowym. Z tej racji, że „Ja” stanowi samoświadomość „Ja” (jest ono tym, czym jego konscjentywność), a w tym przypadku rodzaj jego bytowania, ma to również znaczenie ontologiczne. Polski filozof odnotowuje bowiem:

■ Solidaryzacja ma charakter ontologiczny. Nie ma Ja bez świadomości Ja<sup>337</sup>.

Oraz:

■ Ontologiczny obszar mojego Ja jest wyznaczany przez obszar wartości, z którymi potrafiłem wejść w związki absolutnej solidaryzacji. Kiedy wartość przestaje dla mnie być wartością lub kiedy z wartości pozytywnej staje się wartością negatywną, poczucie solidarności ulega głębokim zaburzeniom<sup>338</sup>.

Zjawiskiem odwrotnym do solidaryzacji, a zatem zawężaniem sfery ścisłej egotyczności cielesnej, jest zdaniem Józefa Tischnera desolidaryzacja. Poprzez nią egotyczność staje się w jakiś sposób „a-cielesna” i „a-przestrzenna”. Taki stan może przybrać wręcz formę pewnej chorobliwej „depersonalizacji”, to znaczy czucia się obco we własnym ciele<sup>339</sup>. Czytamy:

■ Oto w czymś, co pierwotnie widzieliśmy jako *część ja*, przestajemy odkrywać siebie i wycofujemy się z tego obszaru cielesności. Egotyczność staje się coraz bardziej a-cielesna i a-przestrzenna<sup>340</sup>.

<sup>337</sup> Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 228, por. tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 78.

<sup>338</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 153.

<sup>339</sup> Por. tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 78-79.

<sup>340</sup> Tamże, s. 78.

Z desolidaryzacją mamy do czynienia np. w sytuacji świadomości pacjenta, oczekującego na operację amputacji własnej ręki. Zdaniem krakowskiego myśliciela ręka stanowi wyraz ekspresji egotycznej pacjenta, a jednocześnie jest dla niego wartością pozytywną. W przypadku, gdy zagraża ona wartościom uznanym przez pacjenta za bardziej podstawowe (np. w celu ratowania własnego życia), znajduje się ona jednak poza obszarem jego „Ja” cielesnego. Oznacza to, że „Ja” traci wówczas świadomość tego, że ręka jest jego częścią, to znaczy, że jest właśnie „jego”. Ręka staje się w pewnym sensie ciałem obcym wobec jego ciała. Innymi przykładami desolidaryzacji są świadomość choroby, zmęczenia czy starzenia się. Według Tischnera próbą ostateczną solidaryzacji / desolidaryzacji jest sytuacja graniczna przeżywania własnej śmierci<sup>341</sup>.

Zdaniem autora *Fenomenologii świadomości egotycznej* mechanizm zarówno solidaryzacji, jak i desolidaryzacji dokonuje się zawsze w obszarze „się” refleksywnego, czyli przed-przedmiotowej świadomości tła, którą stanowi świadomość własnego ciała. Kluczowe w tej świadomości są przeżycia oraz odczucia typu aksjologicznego. Oba procesy mają przez to zabarwienie wyraźnie aksjologiczne, to znaczy posiadają „radikalnie aksjologiczne tło”. Jest tak z tego tytułu, że specyficzny horyzont tych mechanizmów stanowi doświadczenie charakteru aksjologicznego pewnego „przedmiotu”, a zatem stanowi horyzontalną świadomość określonej wartości. Pierwotnym obszarem solidaryzacji / desolidaryzacji egotycznej jest aksjologiczny obszar własnej cielesności. Zdaniem Tischnera warunkiem wspomnianych procesów są założenia „przedmiotowe”, to znaczy świadomość wartości „zewnętrznych” (istniejących poza obszarem ciała) oraz świadomość ciała jako wartości, ewentualnie wartości ufundowanych w ciele. Przy czym świadomość wartości istniejących poza ciałem zakłada z konieczności świadomość ciała jako wartości. Czytamy bowiem: „Ciało jest koniecznym tłem przeżyciowym wartości”<sup>342</sup>. Ciało stanowi tym samym aksjologiczną prezentację określonych treści aksjologicznych. W przywołanych powyżej przykładach warunkami mechanizmów solidaryzacji i desolidaryzacji jest

<sup>341</sup> Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 220-228.

<sup>342</sup> Tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 71.

zatem świadomość wartości przedmiotowej pozytywnej / negatywnej tego, co słyszane oraz świadomość własnej ręki.

Józef Tischner podkreśla, że aby uchwycić „Ja”, potrzeba aby solidaryzowało się ono z czymś, co pierwotnie przeciwstawia się mu jako „moje”. To solidaryzacja wyznacza bowiem obszar rozumienia egotyczności somatycznej. W tym sensie pomiędzy „Ja” a np. „moją” ręką istnieje „wielgą głęboką solidarność”. Owa wielgą sprawia, że „Ja” czuje, iż „moja” (jego) ręka jest częścią „mojego” (jego) „Ja”. Kwalifikacja „moje” wyznacza zatem obszar możliwej solidaryzacji. W przekonaniu krakowskiego fenomenologa jedyną racją, która usprawiedliwia utożsamienie tego, co „moje” z „Ja” jest wartość, jaką to, co „moje” posiada dla „Ja”. Filozof zauważa przy tym, że poprzez refleksyjne uświadomienie sobie własnego ciała przestaje ono być tym, co stanowi „Ja”, a staje się „moje”. Czytamy: „Wystarczy uświadomić sobie własne ciało jako przedmiot poznania, aby przestało ono być ja a stało się *moje*”<sup>343</sup>. Ścisła egotyczność „Ja” nabiera tym samym charakteru egotyczności posesywnej („moje”). Świadomość aksjologiczna ściśle przedmiotowa stanowi zatem pewną granicę, której solidaryzacja nie osiąga i nie przekracza. W tym sensie przedmiotowość określonej wartości w sposobie jej dania, czyli pozostawanie tej wartości „na zewnątrz” „Ja” jest negatywną granicą solidaryzacji. Oznacza to, że wartość, którą podmiot akceptuje jako „jego”, nie jest jednocześnie „nim” samym. Może być ona mu bliższa lub dalsza (jednak nie w sensie rozciągłości), czyli cechować się mniejszą lub większą jasnością i wyrazistością w sposobie dania, a tym samym stawiać mniejszy lub większy opór. Wartość może być również dla „Ja” ulubiona lub też stanowić pewien obiekt nawyku „Ja”, jednak nie jest ona przez to z „Ja” tożsama. Tischner pisze: „[...] możliwy obszar solidaryzacji jest wyznaczony przez sferę wartości założonych intencyjnie, fenomenalnie ukwalifikowanych rysem *bliższe lub dalsze mi*”<sup>344</sup>. W sensie pozytywnym natomiast obszar solidaryzacji jest wyznaczany przez płaszczyznę wartości założonych intencyjnie.

<sup>343</sup> Tamże, s. 74.

<sup>344</sup> Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 226.

Z tej racji, że dystans pomiędzy „moje” a „Ja” przeżywany jest wyłącznie na poziomie „się” refleksywnego, istotą solidaryzacji egotycznej jest utożsamienie się „moje” z „Ja”, czyli przedrefleksyjne „odnalezienie w czymś samego siebie” poprzez podmiot ludzki. Filozof zauważa bowiem, że w procesie solidaryzacji „Ja pomija różnice, a uznaje tożsamość”<sup>345</sup>. Mechanizm ten dokonuje się zatem w przedrefleksyjnym odnalezieniu siebie jako podmiotu we własnym działaniu („utożsamiającym przyłgnięciu”) z uwagi na pewną treść aksjologiczną. Wartość przedmiotowa stanowi tutaj „dopełnienie natury” podmiotu solidaryzacji. Ta natura, jako „głębsza warstwa samego siebie” podmiotu zostaje przez niego odkryta poprzez odniesienie do pewnej wartości przedmiotowej, to znaczy „wejście” w tę „dopasowaną” do siebie wartość. Czytamy:

Nie jest tak, że odnajdujemy coś dopiero poprzez pryzmat wiedzy o sobie, lecz poprzez wykrycie treści aksjologicznie zabarwionej odnajdujemy jakąś głębszą warstwę samych siebie<sup>346</sup>.

## b. W horyzoncie poznawczym

Według Józefa Tischnera obszarem solidaryzacji dla „Ja” jest również czysty podmiot poznania. Solidaryzacja „Ja” z tym podmiotem kształtuje „Ja” właśnie jako podmiot poznania. „Ja” zostaje w ten sposób upodmiotowione, a tym samym podmiot poznania zyskuje charakter egotyczny. Trzeba podkreślić, że podmiot poznający jest obecny w świadomości nie na sposób refleksyjno-przedmiotowy, tylko przedrefleksyjnie, a zatem na sposób świadomościowo-przeżyciowy. Zdaniem filozofa refleksja „kończy” bowiem solidaryzację<sup>347</sup>. W obszarze solidaryzacji „Ja” znosi siebie w pewnej negacji, a jednocześnie potwierdza siebie, doświadcza siebie, powraca

<sup>345</sup> Tamże, s. 228.

<sup>346</sup> Tegoż, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 77.

<sup>347</sup> Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 324.

do siebie. „Ja” poznające urealnia się wobec wartości prawdy oraz w relacji z innymi. Polega to na tym, że „Ja” chce poznać wartość prawdy, ona zaś stanowiąc treść aksjologiczną horyzontalną, jest tym, w imię czego „Ja” poznaje już nie samą prawdę<sup>348</sup>, ale określony „przedmiot” w jej horyzoncie. Tischner podkreśla przy tym, że prawda o określonych wartościach jest warunkiem ich realizacji<sup>349</sup>. Stąd dążenie do prawdy integruje wszystkie dążenia aksjologiczne, to znaczy zarówno przedrefleksyjne, jak i refleksyjne życie poznawcze osoby ludzkiej<sup>350</sup>.

Józef Tischner twierdzi, że poznając prawdę, „Ja” „traci” swoją konkretność, zostaje zdekoncentrowane. Pisze on: „Trzeba zgubić siebie, by siebie odnaleźć”<sup>351</sup>. „Ja” odnajduje siebie poprzez poświęcenie siebie<sup>352</sup>. Solidaryzacja „Ja” z czystym podmiotem poznania otwiera przed „Ja” horyzont pewnej łączności poznawczej z innymi podmiotami w obszarze prawdy jako wartości, to znaczy odnosi „Ja” do innych osób. Prawda inspiruje spontaniczny ruch świadomości „Ja”, jego poznanie. Na poziomie refleksyjnym dokonuje się to poprzez pewną izolację określonego przeżycia od „reszty strumienia świadomości” (tła przeżycia). „Ja” staje się wówczas „moje” / „obce mi”. Granicę solidaryzacji stanowi tutaj zatem przedmiotowy sposób prezentacji treści konsjentywnej „Ja”. Refleksja uprzedmiotawia tę treść, co jest równoznaczne z desolidaryzacją. Dokonuje ona również usensownienia tego przeżycia, nadania mu znaczenia (nazwania go) na poziomie semantycznym. Sens stanowi nienaoczną treść aktu refleksji. Tisch-

<sup>348</sup> Tischner przyznaje w ten sposób rację Schelerowi w tym, że intencje aktu poznania nie kierują się na prawdę jako wartość samą w sobie. Zdaniem obu myślicieli prawda stanowi pewien rodzaj pierwotnej intencji wszelkich intencji aktu poznania. Jest ona „tłem” odniesienia się tego aktu do „przedmiotu”, a tym samym przedmiotowym i granicznym *a priori* poznania.

<sup>349</sup> Por. tegoż, *Refleksje o etyce pracy*, „Znak” 216 (6) 1972, s. 854.

<sup>350</sup> Uwydatnia to w filozofii Józefa Tischnera również Agnieszka Wesołowska. Por. A. Wesołowska, *Aksjologiczność sfery egotycznej w ujęciu Tischnera*, „Studia z Historii Filozofii” 3 (2) 2015, s. 121.

<sup>351</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 336.

<sup>352</sup> Zdaniem Tischnera doświadczenie wartości „cięży” w pewien sposób, to znaczy wiedzie ku pewnemu poświęceniu. Pisze on: „Akt poświęcenia jest szczytowym przeżyciem aksjologicznym, do jakiego zdolny jest człowiek”. Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 514.

ner zauważa, że treść ta może fałszować treść samoświadomości, z istoty dokonuje bowiem jej interpretacji, czyli pewnego uproszczenia, to znaczy wprowadza specyficzne podziały pomiędzy określone przeżycia „Ja”. Treść refleksji jest przeto zmienna, to znaczy kształtuje się np. pod wpływem pamięci treści z przeszłości. Z tej racji również sens owych przeżyć ulega modyfikacjom.

Według Józefa Tischnera podmiot poznawczy i jego poznanie dokonuje się w obszarze podwójnego promieniowania aksjologicznego, czyli w desolidaryzującej wartości negatywnej fałszu oraz solidaryzującej wartości pozytywnej prawdy. Wartość prawdy stanowi przy tym pozytywny korelat negatywnej wartości fałszu. Filozof jest bowiem przekonany, że świadomość ucieka spontanicznie od błędu, odwraca się od niego. Ten „ruch” ma zatem charakter aksjologiczny. Świadomość poznawcza „Ja” jest bowiem zagrożona przez fałsz, który stanowi dla niej wartość negatywną. Czytamy: „Błąd jest wartością negatywną”<sup>353</sup>. Świadomość poznawcza „Ja” zmierza do takiej postawy, w której chce uzyskać możliwie najbardziej źródłowe doświadczenie określonego „przedmiotu”. Warunkiem dostatecznym solidaryzacji jest właśnie świadomość poznania takiej prawdy. Dopóki „Ja” nie jest w tej prawdzie, doświadcza jej „braku”, a zatem jest również zagrożone przez wartość negatywną fałszu. Doświadczenie to nie jest zdaniem Tischnera stanem aksjologicznie negatywnym, chociaż wyraża sytuację pozbawienia wartości pozytywnej (prawdy). Filozof określa go mianem aksjologicznej prywatacji.

Prywacja jest stale niedokończonym (immanentnym) stanem świadomości podmiotu pomiędzy nie-byciem już w stanie fałszu, a nie-byciem jeszcze w stanie prawdy. Oznacza ona zatem szczególny stan braku wartości. Pomiedzy wartością prawdy a podmiotem aksjologicznej prywatacji zachodzi aksjologiczne przeciwieństwo (kontradyktoryjność). Prawda i „Ja” jako człony tej samej świadomości są sobie wówczas przeciwstawne, a jednocześnie powiązane w jedność, co wyraża formuła „jedność przeciwieństw aksjologicznych”<sup>354</sup>. Kontradyktoryjność stanowi konieczność poznania

---

<sup>353</sup> Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 318.

<sup>354</sup> Tamże, s. 330.



prawdy jako wartości pozytywnej oraz własnej egotyczności pozbawionej tej wartości. Tischner stwierdza:

Akt solidaryzacji egotycznej z podmiotem poznania jest niczym innym jak syntezą świadomości rozszczepionej dotychczas aksjologicznymi przeciwieństwami<sup>355</sup>.

Akt solidaryzacji wyraża się zatem w stale dialektycznym ruchu świadomości, związanym ściśle z poczuciem czasu immanentnego (odmiennym od wewnętrznej świadomości czasu, którą cechuje retencyjność, protencyjność oraz świadomość ścisłej teraźniejszości). Funkcji wewnętrznej świadomości czasu, która różnicuje, przeciwstawiona zostaje zatem funkcja skalająca w jedność czasu immanentnego.

Poprzez akt desolidaryzacji „Ja” „znosi siebie” w celu osiągnięcia (nie realizowania) źródłowego doświadczenia „przedmiotu”, to znaczy prawdy o tym „przedmiocie” (jego prawdy jako wartości). W tej prawdzie „Ja” odnajduje również siebie jako wartość. „Ja” ma zatem świadomość własnej tożsamości „poprzez trwałe uznanie wartości przedmiotowej”, czyli uznanie tożsamości określonego „przedmiotu”. „Ja” poznające odnajduje siebie w świetle wartości prawdy określonego „przedmiotu”. Solidaryzacja dokonuje się właśnie w momencie uznania punktu widzenia podmiotu poznania za „prawdziwy”. „Moje” („we mnie”, „dla mnie”) staje się wówczas niejako na powrót przynależne do „Ja”. Akt świadomości zyskuje tym samym charakter pierwszoosobowy. Świadomość tożsamości „przedmiotu” i związana z nią świadomość własnej tożsamości znajdują się przy tym w pewnym immanentnym ruchu. W momencie poznania czysta egotyczność przechodzi na poziom podmiotowości (czysty podmiot zyskuje charakter egotyczny), „Ja” zaczyna spontanicznie (bezrefleksyjnie) „przylegać” do podmiotu, to znaczy zostaje ono upodmiotowione. Zdaniem Józefa Tischnera spontaniczny odruch odwrócenia się od poznania posądzanego o błąd, stanowi akt desolidaryzacji egotycznej. „Ja” desolidaryzuje się z pewnym poznaniem, bowiem nie chce żyć w stanie fałszu. Chodzi tutaj nie tylko o odrzucenie wyniku aktu poznania, ale i samego aktu poznania, a tym samym „neutralizację” (rozszczerzenie

<sup>355</sup> Tamże, s. 331.

wewnętrzne) samego „Ja”. Ten stan wyraża formuła: świadomość jest w „Ja”, ale „Ja” nie jest w świadomości. Tischner podkreśla, że desolidaryzacji towarzyszy z konieczności solidaryzacja. Czytamy:

W momencie początkowym polega ona [solidaryzacja – od autora] nie tyle na spontanicznych aktach utożsamienia się Ja z pewnymi aksjologicznie zabarwionymi treściami świadomości [...], ile raczej na konstytuowaniu się samych tych treści, chociaż jedno od drugiego nie jest zazwyczaj oddzielone jakąś szczeliną czasu. Treści te stanowią dopiero pole przyszłej solidaryzacji egotycznej<sup>356</sup>.

Wynika z tego, że to treści aksjologiczne wyznaczają obszar solidaryzacji. Oznacza to, że solidaryzacja możliwa jest wyłącznie w obliczu wartości, czyli je zakłada. „Centrum pola” solidaryzacji jest z kolei określony podmiot aktów. Proces wyodrębnienia tego podmiotu wiąże się z ostatecznym „umotywowaniem” świadomości, zagrożonej fałszem w przeżyciu aksjologicznym. W tym też sensie – jak podkreśla filozof – „pewien stopień aegotyczności jest nieodzowny do tego, by *źródło aktów* posiadało charakter podmiotowo-poznawczy”<sup>357</sup>. Oznacza to, że świadomość „znosi” własną egotyczność w tym celu, aby jej poznanie miało charakter obiektywny i intersubiektywny.

### c. „Ja” aksjologiczne jako zasadniczy warunek wszelkiej solidaryzacji

Z poczynionych powyżej analiz wynika, że warunkiem koniecznym wszelkiej solidaryzacji jest zdaniem Józefa Tischnera „Ja” aksjologiczne osoby ludzkiej, to znaczy doświadczenie źródłowe siebie jako wartości. Tym samym solidaryzacja ma charakter wyrażnie aksjologiczny<sup>358</sup>. Czytamy:

<sup>356</sup> Tamże, s. 319.

<sup>357</sup> Tamże, s. 322.

<sup>358</sup> Podkreśla to w swoich analizach również Anna Wesołowska. Por. A. Wesołowska, *Aksjologiczność sfery egotycznej w ujęciu Tischnera*, dz. cyt., s. 117.

„Czym zatem jest ostatecznie uwarunkowana egotyczna solidaryzacja? Odpowiedź brzmi: doświadczeniem wartości”<sup>359</sup>. Solidaryzacja i desolidaryzacja stanowią z tej racji mechanizmy przeżycia treści aksjologicznych na poszczególnych poziomach uwidaczniania się „Ja” w sferze świadomości konscjentywnej. W solidaryzacji „Ja” utożsamia się z obszarem pierwotnie aegotycznym, a poprzez to odnajduje w tym obszarze, w jakim odkrywa świadomość bycia sobą. Procesy solidaryzacji i desolidaryzacji tworzą w świadomości określoną postać „Ja”, to znaczy zwiększającą bądź zmniejszającą obszar, w którym „Ja” jest najbardziej sobą. Filozof pisze:

Racją usprawiedliwiającą to, że *moje* staje się mną, dodajmy: jedyną racją, jest wartość, jaką *moje* posiada dla mnie. Jestem w tym, co dla mnie stanowi jakąś wartość. Ontologiczny obszar mojego Ja jest wyznaczany przez obszar wartości, z którymi potrafiłem wejść w związku absolutnej solidaryzacji<sup>360</sup>.

Tischner stoi na stanowisku, że oba procesy (solidaryzacji i desolidaryzacji) mają charakter ściśle aksjologiczny, zachodzą bowiem w obszarze „moje”, to znaczy czegoś, co dla „Ja” stanowi pewną wartość. Filozof jest zdania, że konscjentywność „Ja”, wraz ze świadomością różnych jego modi, ulega pewnym przeobrażeniom. Nieosiągalną granicą solidaryzacji jest przy tym przedmiotowy sposób dania wartości. Obszar egotyczności mogą bowiem poszerzać wyłącznie wartości dane konscjentywnie.

Według Józefa Tischnera podstawą konscjentywności sfery egotycznej jest poczucie egotycznej wartości własnego „Ja”. „Ja” jest aktywne na tym poziomie konscjentywnym, to znaczy współodczuwa tutaj siebie w każdym swym doznaniu, współprzeżywa w radości, smutku, rozmaitych aktach. Świadomość „Ja” wzbogaca się stale o nowe doznania<sup>361</sup>. „Ja” stanowi jednocześnie szczególne źródło doznań związanych z uchwytywanymi przez

<sup>359</sup> J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, dz. cyt., s. 27.

<sup>360</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 153.

<sup>361</sup> Wydaje się, że opisywane tutaj zjawisko solidaryzacji egotycznej w ujęciu Tischnera odpowiada w pewnym sensie analizom Schelera nt. uczestnictwa (*Teilnahme*) bądź udziału (*Teilhabe*) osoby ludzkiej w ujmowanych przez nią wartościach. W moim przekonaniu taka zbieżność nie jest oczywista.

siebie wartościami. Tischner stwierdza, że konstytucja „Ja” najbardziej pierwotnego w człowieku jako osobie ludzkiej jest uwarunkowana przez doświadczenie treści aksjologicznych, co nie oznacza jednak, że tę konstytucję kształtuje solidaryzacja. Trzeba bowiem jeszcze raz podkreślić, że „Ja” aksjologiczne stanowi wartość *par excellence*, to znaczy jest w istocie wartością podmiotową doświadczenia aksjologicznego. Jak już powiedziano, „Ja” jako wartość może być również „przedmiotem” własnej refleksji przedmiotowej (niekonscjentywnej), a tym samym prezentować się jako wartość quasi-przedmiotowa. Warunkiem koniecznym solidaryzacji jest zatem przeżycie siebie samego jako wartości, to znaczy przeżycie „Ja” jako „Ja” aksjologicznego. To przeżycie stanowi zdaniem Tischnera doświadczenie najbardziej źródłowe, co potwierdza założenie, że świadomość osoby ludzkiej w jej najbardziej pierwotnym obszarze ma charakter ściśle aksjologiczny.

---

Scheler rozumie bowiem termin „uczestnictwo” jako doświadczenie fenomenologiczne, które polega na udziale podmiotu w tym, co jest przez niego doświadczone. Piszę o tym w przypisie 599 (s. 233-234).

Z kolei solidaryzacja jest w ujęciu Tischnera „przeżyciem konstytucji sensu egotycznego”, a przez to stanowi warunek możliwości każdego doświadczenia „Ja”. Jak zauważam, rdzeniem solidaryzacji jest świadomość „bycia sobą” na określonej płaszczyźnie bytowania egotycznego. Solidaryzacja odbywa się na każdym poziomie życia „Ja”, jednak w moim przekonaniu nie można uznać, że stanowi ona tym samym jakiś rodzaj uczestnictwa „Ja”. Gdyby tak było, byłby to bowiem przypadek uczestniczenia „Ja” w określonej postaci solidaryzowanej w „Ja” aksjologicznym, czyli uczestnictwo „Ja” w „Ja”. Jako jedna z form jawienia się „Ja” (w gruncie rzeczy zawsze najgłębszego „Ja” aksjologicznego), solidaryzacja wyraża się w prezentacji treści konscjentywnych, czyli jest przede wszystkim formą samowiedzy „Ja” aksjologicznego (samoświadomościową świadomością bycia sobą).

Moim zdaniem Tischner reinterpretuje oraz przekracza w tym miejscu analizy Schelera nt. ujmowania przez „Ja” określonych wartości. Polski filozof podkreśla bowiem, że zjawisko to zachodzi pierwotnie na poziomie samoświadomości, a zatem nie polega źródłowo na intencjonalnym skierowaniu świadomości w stronę ujmowanego fenomenu.

## II. Aksjologiczna konstytucja osoby ludzkiej

Józef Tischner rozumie człowieka w kategoriach osobowych. W jego filozofii podmiot ludzki jako osoba wyrażając własną „sobość”, odnosi się do siebie samego w szczególnym aksjologicznym zorientowaniu. Dzięki temu zorientowaniu człowiek przeżywa siebie jako wartość szczególną w świecie rozmaitych treści aksjologicznych, to znaczy stanowi sam w sobie wyjątkowy sposób istnienia wartości. Filozof jest przy tym zdania, że rozumianej w tym świetle osobie ludzkiej nie chodzi tyle o uznanie jej istnienia, co o ocalenie wartości tego istnienia. To właśnie z uwagi na głęboko aksjologiczny charakter własnej egzystencji wszystko, czego osoba doświadcza, może mieć dla niej znamiona wartości, a zatem znamiona tego, co osobę ocala w jej istnieniu. Tischner stoi na stanowisku, że człowiek nieustannie tworzy własną osobowość, to znaczy w wolności kreuje to, kim naprawdę jest. Właśnie dlatego wolność stanowi kategorię, bez której rozumienie podmiotu ludzkiego w kluczu aksjologicznym wydaje się niemożliwe.

### 1. Osoba ludzka jako wartość

Jak już podkreślono, Józef Tischner stoi na stanowisku, że wyróżnikiem osobowego charakteru życia człowieka jest świadomość samego siebie, przy czym świadomość ta ma charakter głęboko aksjologiczny. Wyraża się on w tym, że w obliczu rozmaitych wartości, których podmiot ludzki doświadcza i je urzeczywistnia, człowiek stanowi wartość wyjątkową. Oznacza to, że człowiek żyje w obliczu pewnego promieniowania aksjologicznego, które tworzy rdzeń i sens jego bytowania. Tischner jest zdania, że wrażliwość człowieka na to promieniowanie wartości umożliwia jego ciało, które jako

szczególny afektywny pośrednik wszystkich wartości samo stanowi dla podmiotu ludzkiego treść aksjologiczną. Wyjątkowa specyfika aksjologicznej kondycji człowieka jako osoby ujawnia się w tym, że wybierając określone wartości, człowiek potwierdza siebie jako wartość w szczególnym przyswajaniu siebie. Filozof jest świadom trudności w charakteryzowaniu owych założeń. Jest on bowiem zdania, że każda próba rozumienia tego, co źródłowe w podmiocie ludzkim wiąże się z konieczności ze stosowaniem opisów, które nie są w stanie ująć i adekwatnie zaprezentować poszukiwanej istoty. Istota ma bowiem charakter metafizyczny, a tym samym ściśle aksjologiczny i z tego tytułu nie daje się uchwycić w opisach o specyfice odmiennej od podejścia metafizycznego.

#### a. Ciało jako wartość<sup>362</sup>

Jak podkreślono, Józef Tischner jest zdania, że człowiek doświadcza świata oraz swojego istnienia głównie poprzez własne ciało<sup>363</sup>. Ciało odnosi człowieka do wszystkiego, co jest wobec niego w jakiś sposób zewnętrzne, to znaczy otwiera go na posiadanie i bycie posiadanym, na pożądania oraz „smakowanie” (*jouissance*)<sup>364</sup>. Sposób bycia człowieka w świecie jest z istoty rzeczy „ucieleśniony”<sup>365</sup>. Filozof opisuje ciało ludzkie w kategoriach jego doświadczenia przez człowieka<sup>366</sup>. Stwierdza, że ciało uczestniczy w wartościach życia człowieka. Przez to ciało ma charakter ściśle

---

<sup>362</sup> Wprawdzie problem ciała w filozofii Józefa Tischnera był już przedmiotem mojego studium w tej pracy (s. 154-158), jednak analiza ta dotyczyła głównie procesów solidaryzacji i desolidaryzacji w obszarze „Ja” somatycznego. W tym miejscu koncentruję się na badaniu ciała w szerszym horyzoncie.

<sup>363</sup> Por. J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 130-131.

<sup>364</sup> Znaczenie tego pojęcia wyjaśniono powyżej. Por. przypis 285 (s. 140).

<sup>365</sup> Fenomenem, który bezpośrednio wiąże się z cielesnością człowieka, jest również jego płeć. Poprzez ciało człowiek wyraża swoją kobiecość czy męskość. Zdaniem filozofa płciowość nie ma wyłącznie charakteru somatycznego. Siega ona bowiem do głębszej od somatyczności osobowej warstwy bytu ludzkiego.

<sup>366</sup> Inspiruje się w tym względzie głównie myślą Gabriela Marcela, Georga W. F. Hegla i Emmanuela Lévinasa. Por. J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 144-151.

aksjologiczny. Ciało wyraża się w pewnym stosunku do rozmaitych wartości przedmiotowych. One pobudzają ciało bezpośrednio lub angażują podczas prób ich urzeczywistniania. Ciału możemy przypisać również określone wartości estetyczne, np. piękno lub brzydotę, ociążałość lub wdzięk<sup>367</sup>. Za Maksem Schelerem Józef Tischner wymienia w tym kontekście wartości przeżyciowe ciała. Zalicza do nich: wartości tego, co przyjemne / nieprzyjemne i obojętne, wartości tego, co korzystne / niekorzystne dla ciała oraz wartości duchowe (to, co piękne, dobre, święte). Zdaniem polskiego filozofa ciało wraz z tym, czego ono doświadcza jako określoną wartość pozytywną / negatywną, poprzez własną afektywność ujawnia wartości. Czytamy:

Istnieje zatem co najmniej dwojaka *przestrzeń aksjologiczna*: przede wszystkim przestrzeń aksjologiczna przedmiotu tak lub inaczej wartościowego, a po drugie przestrzeń aksjologiczna ciała, w którym rozpościera się dana przyjemność, przykrość, czy stan *milej obojętności*<sup>368</sup>.

W przypadku tej pierwszej przestrzeni aksjologicznej mówimy o jej daniu na sposób przedmiotowy, co oznacza, że przestrzeń ta ulokowana jest w „przedmiocie” pozostającym na zewnątrz ciała. Z kolei na poziomie odczuwania przyjemności / przykrości przestrzeń ciała dana jest nam wyłącznie w sposób fragmentaryczny, poprzez obszary odczuwania wartości z tego poziomu. Uwidacznia się to np. w sytuacji, gdy coś (jako pewna wartość „zewnętrzna”, przedmiotowa) jest odczuwane jako nieprzyjemne (np. lekarstwo), a jednocześnie pożyteczne (np. dla zdrowia). Filozof pisze:

W tym przypadku uzyskana wiedza o budowie ciała i możliwościach przeżywania przyszłych przyjemności, resp. uniknięcia przyszłych przykrości jest podstawą akceptacji określonych wartości (np. lekarstwa), które tym samym nabierają znaczenia użytkowego<sup>369</sup>.

<sup>367</sup> Filozof nie pisze wprawdzie o możliwości doświadczenia własnego ciała jako wartości negatywnej, jednak biorąc pod uwagę możliwość zaburzeń „zmysłu rzeczywistości”, wydaje się, że taka sytuacja jest teoretycznie możliwa. Por. K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości*, dz. cyt., s. 120.

<sup>368</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 72.

<sup>369</sup> Tamże.

Według Tischnera ciało stanowi wartość podstawową podmiotu ludzkiego w tym sensie, że jest szczególnym afektywnym przekaznikiem wszystkich wartości<sup>370</sup>. Píše on:

Ciało jest uwikłane w misterną sieć aksjologicznych promieniowań, odsłaniających różne jego powierzchnie i głębie, prowokujących spontaniczny wstyd<sup>371</sup> lub dumę, ucieczkę i zatroskanie, pożądanie i wstręt, afirmację, upodobanie<sup>372</sup>.

W ciele dochodzi zatem do świadomości aksjologicznej określonych wartości przedmiotowych, a także samego ciała. Dzięki ciału zostają wydobyte przed człowiekiem określone treści aksjologiczne. Filozof odnotowuje:

Na przykład, kiedy jestem głodny, istnieje dla mnie chleb. Kiedy jestem spragniony, istnieje dla mnie woda. Moje pożądanie wydobywa na jaw świat: wodę, chleb<sup>373</sup>.

Przyswajając te wartości, człowiek „smakuje” (*jouissance*) własne życie, to znaczy istnieje dzięki temu, co przeżywa. Przestrzeń ciała człowieka, czyli prezentacja ciała dokonuje się właśnie poprzez wartości. W tym sensie też coś może być niszczycielskie lub dobroczynne dla ciała. Szkodliwe jest to,

<sup>370</sup> „Życie jako wartość rozwija się na terenie ciała. Ciało uczestniczy dzięki temu w wartościach, które niesie ze sobą życie”. Tamże, s. 208.

<sup>371</sup> Zdaniem Tischnera metaforą opisującą wstyd jest „zasłona”. Poprzez nią wstyd wyraża się w jednoczesnym ukryciu (ból konieczności skrywania) określonej wartości przez wartość osobową „Ja” (aksjologicznego) przed narażeniem jej na zniszczenie przez kogoś drugiego oraz wyraża się w ukazaniu tej wartości w celu jej obrony i uznania. Píše on: „Wstyd nie tylko odmawia, wstyd również – prosi. Jakby mówił: *uznaj wartość tego, czego nie ukazuję*. Istotę odmowy i prośby oddają słowa: *z winy i dzięki*”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 61.

W tym kontekście filozof dokonuje analizy fenomenu twarzy, jej zasłony i maski. Jego zdaniem pomiędzy maską a prawdą, którą ona maskuje, ma miejsce pewne przeciwieństwo aksjologiczne, polegające na przedstawianiu określonej wartości negatywnej jako pozytywnej lub odwrotnie. Por. tamże, s. 63.

<sup>372</sup> Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 216.

<sup>373</sup> Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 148.



co ciała niesie cierpienie, pożyteczne to, co zmniejsza cierpienie<sup>374</sup>. Istotnym założeniem stanowiska Tischnera jest to, że ciało prezentuje się jako wartość również w obszarze treści aksjologicznych wyższych. W obszarze tym ciało odczuwa pewną ambiwalencję związaną choćby z wyborem i realizacją tych wartości przy jednoczesnym „poświęceniu” wartości niższych. Przykładem takiej sytuacji jest świadomość potrzeby uratowania pacjenta przez lekarza dokonującego wielogodzinnej operacji, pomimo odczuwanego przez niego zmęczenia oraz potrzeby snu. Czytamy:

Zdarza się tak, że dla poratowania zdrowia człowiek zgadza się bez zmruczenia oka na rozmaite przykrości – aby uratować wartość wyższą, człowiek godzi się na rezygnację z wartości niższych<sup>375</sup>.

Jest to związane z tym, że wybór innej wartości niż ta, która ujawnia się w preferencji, wiąże się z pewnym poświęceniem<sup>376</sup>. Oznacza to, że człowiek może z własnego ciała uczynić ofiarę, sam stać się żertwą ofiarną, kiedy uzna, że ciało nie jest jego największą wartością. Tischner podkreśla:

Cielesność niesie ze sobą konieczność konfliktu<sup>377</sup>.

Oraz w innym miejscu:

Istnieje logika bólów związana z hierarchią wartości, a wokół tego pogłębionego doświadczenia wartości pogłębia się groźba, pogłębia się cierpienie, pogłębia się niepokój<sup>378</sup>.

<sup>374</sup> Wartości witalne szkodliwe / pożyteczne dla ciała nie są tożsame z wartościami rodzaju przyjemne / nieprzyjemne. Tischner zauważa bowiem, że do takiej nieprzystawalności dochodzi np. podczas zażywania nieprzyjemnego w smaku lekarstwa (traktowanego jako wartość użytkowa) przez chorego w celu uniknięcia przyszłych przykrości (np. przewlekłej choroby). Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, [w:] tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, red. D. Kot, Kraków 2008, s. 390.

<sup>375</sup> Tamże, s. 390.

<sup>376</sup> Por. tamże, s. 389.

<sup>377</sup> Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 215.

<sup>378</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 392.

W tym kontekście również część ciała może być odczuwana jako ciało obce we własnym ciele<sup>379</sup>, co również ma charakter aksjologiczny.

Ekspresją cielesności ludzkiej są według Józefa Tischnera pożądania<sup>380</sup>. Stanowią one źródło działań człowieka w „świecie realnym” jako obszarze „możliwych nasyceń”. Poprzez pożądania podmiot ludzki doświadcza określonych sensów oraz wartości z obszaru bólu i przyjemności (rozkozy). Cieleśność człowieka wyraża różne sposoby przeżywania i realizowania wartości w „czasie ciała” od narodzin po śmierć. Troska o życie ujawnia się z tej racji przede wszystkim w dbałości podmiotu ludzkiego o ciało. Ponieważ czas stanowi „podstawową zmienną” w świecie ludzkim, w nim też „zmienia się świat – także świat ludzkich wartości, nasze rozumienie czy odczuwanie wartości. Co było ważne kiedyś, jest mniej ważne dziś”<sup>381</sup>. W związku z tym każdy z okresów życia człowieka<sup>382</sup> wyznacza zdaniem polskiego fenomenologa inny sposób doświadczenia i urzeczywistniania określonych wartości, który to sposób w „czasie ciała” ulega różnym

<sup>379</sup> Warto odnotować, że także w sferze samoświadomości somatycznej (jej rozmaitych poziomów: doznania, działania, stanów emocjonalnych) oraz aksjologicznej ów konflikt wyraża się np. w uznaniu pewnego obszaru świadomości konsjentywnej za wartość negatywną (np. brzydota twarzy, bolący ząb). Świadomość aksjologiczna staje wówczas w opozycji do świadomości somatycznej całego ciała.

<sup>380</sup> Według Tischnera pożądania mają miejsce na poziomie samoświadomości „Ja”. Kluczową rolę odgrywają tutaj instynkty. Ich nasylenie znajduje się w „przedmiotach” zewnętrznych wobec bytu ludzkiego. Chociaż „przedmioty” te są dla świadomości czymś nietrwałym i niesamoistnym, jednocześnie istnieją one wyłącznie „dla” pożądań, nie zaś „same dla siebie”. Mają przy tym charakter aksjologiczny. Wskazuje na to m.in. analiza poglądów Hegla, dokonana przez Tischnera, w której polski filozof stwierdza, że pożądania stanowią pewne bezpośrednie „sprzeczne” („z jednej strony przedmiot, z drugiej strony głód”) odczucia (głodu, pragnienie snu), które zanikają wraz ze zdobyciem określonego „przedmiotu”, postrzeganego jako wartościowy. Pożądanie poniekąd jednocześnie „stwarza” i „unicestwia” ten „przedmiot”. Filozof dostrzega również różnicę pomiędzy pożadaniami dotyczącymi świata rzeczy, a tymi skierowanymi ku innym ludziom. Píše on: „Najbardziej zewnętrzna różnica między nimi polega na tym, że pierwsze zmierza do zniszczenia przedmiotu, drugie zaś do jego zachowania”. Te drugie nadają przy tym właściwy sens pierwszym. Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 93-94, 100-101.

<sup>381</sup> Tegoż, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 57.

<sup>382</sup> Tischner podkreśla, że nie można wskazać wyraźnych granic pomiędzy tymi okresami. W związku z tym człowiek może nawet „przymykać oczy na czas swego ciała” (przedłużyć lub przyspieszać pewne okresy), a przez to oddziaływać na świadomość wartości w określonych etapach swego życia.

przeobrażeniom. Tischner pisze: „Każdy okres życia podsuwa człowiekowi szereg wartości do *przeżywania*, a odmawia innych”<sup>383</sup>. Filozof zauważa w tym kontekście, że czas młodości wiąże się przede wszystkim z wartością zabawy („tańca”). W kolejnym etapie odsłaniają się wartości gry, związane z tą wartością poszukiwanie własnej autentyczności oraz odpowiedzialność za przebieg gry, która z kolei stanowi krok w drodze do odpowiedzialności dojrzałej związanej z wiernością. Następny etap życia człowieka wyznacza obszar jego odpowiedzialności, związanej bezpośrednio z ciałem poprzez choćby gotowość do ofiary z ciała. Chodzi tutaj m.in. o urzeczywistnianie wartości powiązanych z założeniem rodziny (wzajemnym poznaniem się, „nieoczekiwanymi odkryciami” oraz „budowaniem domu”) lub wyborem „czystości” (beżeństwa). Także wychowanie potomka w czasie dorosłości stanowi źródło „wzajemnej komunikacji wartości osobowych” bycia matką i ojcem<sup>384</sup>. Zdaniem filozofa czas dojrzałości człowieka jako osoby ludzkiej wypełniony jest przez pracę<sup>385</sup>. Ostatnim momentem „czasu ciała” podmiotu ludzkiego jest śmierć<sup>386</sup>. Jako sytuacja graniczna stanowi ona „moment” urzeczywistniania określonych wartości. Poprzez nadanie śmierci znaczenia podmiot ludzki wyraża się jako bycie autentyczne, a w ten sposób ocala własną wartość<sup>387</sup>.

W przekonaniu Józefa Tischnera powyższe analizy mają swoje praktyczne egemplifikacje. Filozof stoi bowiem na stanowisku, że w sytuacji choroby wartość zdrowia określonego podmiotu ludzkiego nie występuje zazwyczaj jako „przedmiot” jego czynności aksjologicznych. Tym, co stanowi kon-

<sup>383</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 122.

<sup>384</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, red. D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1982, s. 127.

<sup>385</sup> Należnego opracowania tej problematyki dostarcza Jarosław Jagiełło w artykule *Spójrzanie w przyszłość*. Ks. Józefa Tischnera *myślenie o pracy*, „*Verbum Vitae*” 25 (2014), s. 227-258.

<sup>386</sup> Zdaniem Tischnera niesie ona ze sobą próbę rozpaczy. Człowiek może się na nią zgodzić i w ten sposób zanegować pewną akceptację siebie samego lub skierować się w stronę jakiejś nadziei, a w ten sposób ocalić własne „Ja”. Zdaniem filozofa ta zgoda lub jej odmowa dokonuje się w polu odczucia własnej wartości. Por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 182.

<sup>387</sup> Komentując myśl krakowskiego fenomenologa zauważa to Krzysztof Serafin. Por. K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości*, dz. cyt., s. 166-173.

kretną wartość przedmiotową człowieka jest w tym przypadku określone lekarstwo. To ono jest przedmiotem „zewnętrznym” czynności aksjologicznych chorego. Wartość zdrowia jest jednak jednocześnie warunkiem wartości lekarstwa. Oznacza to, że wartość zdrowia jest wcześniejsza, bardziej pierwotna od wartości lekarstwa. Uznanie zdrowia za wartość pozytywną stanowi bowiem podstawę (milczącej) akceptacji (spontanicznego „zjednoczenia się” z czynnością realizacji) wartości pozytywnej lekarstwa. Ciało prezentuje się przy tym człowiekowi jako pewna nieokreślona całość, na którego zdrowiu mu zależy. Wartość lekarstwa jest w tej sytuacji zasadnicza, chociaż zostaje ona odczuta w pewnym „nieokreślonym” tle aksjologicznym wartości zdrowia.

Tischner podkreśla, że również w przypadku świadomości tzw. wartości wyższych dochodzi do aksjologicznej prezentacji własnego ciała, chociaż ta prezentacja ma zgoła odmienny charakter od wyżej wymienionych (związanych z wartościami: przyjemne / nieprzyjemne oraz korzystne / niekorzystne). Przykładem jest postawa naukowca, który z jednej strony ma świadomość zaangażowania w wykonywaną pracę, z drugiej strony zaś towarzyszy mu zmęczenie i potrzeba posiłku lub odpoczynku<sup>388</sup>. Taka ambiwalentna świadomość stanowi zdaniem Tischnera przykład fundowania konkretnej wartości przedmiotowej (lekarstwa, odpoczynku) poprzez wartość „typową” (zdrowia). Filozof określa takie fundowanie relacją aksjologicznego uzasadnienia. Według Tischnera polega ona na „nabywaniu” wartości przez określony przedmiot poprzez odniesienie tego przedmiotu do wartości, która funduje aksjologiczny charakter przedmiotu. W rozpatrywanym przypadku wartość zdrowia cielesnego funduje zatem wartościowość konkretnego lekarstwa. Stosunek pomiędzy akceptacją wartości przedmiotowej a współakceptacją warunku urzeczywistnienia (odkrycia, uznania) tej wartości w podmiocie stanowiącym warunek jej ujęcia jest aksjologiczną relacją intencyjną. Zdaniem polskiego fenomenologa akceptacja ta (uświadomienie sobie przynależenia do określonej wartości), chociaż nie wymaga odrębnych aktów poznawczych, wiąże się z podjęciem okreś-

<sup>388</sup> Mowa tutaj o wspomnianej powyżej pewnej aksjologicznej ambiwalencji, konfliktowości, która towarzyszy świadomości ciała, stanowiąc jednocześnie podstawowy obszar solidaryzacji.

lonych czynności aksjologicznych przez podmiot. Z istoty nie kieruje się ona intencyjnie „na zewnątrz”, lecz „w głąb” podmiotu, który ujawnia się tym samym jako pewna wartość z obszaru założeń intencjonalnych<sup>389</sup>.

W filozofii Józefa Tischnera wartość ciała odczuwana jest głównie poprzez doświadczenia cierpienia<sup>390</sup> i przyjemności. W nich wartość ciała ujawnia się jako uczestnicząca w wartości życia (a jednocześnie zagrożona w chorobie czy w bólu), w określonym działaniu podczas pracy czy zabawy, a także w zachowaniach seksualnych. Fenomenolog pisze: „Zdrowie, choroba ukazują uczestnictwo człowieka w wartości życia”<sup>391</sup>. Chociaż ciało jako wartość ujawnia się w poszczególnych jego częściach, w chorobie czy zmęczeniu, doświadczamy go jednak w sposób całościowy. Na poziomie przeżycia poszczególnych wartości dochodzi bowiem do specyficznego ujednolicenia wartości ciała. W czasie choroby czy zagrożenia bólem objęte jest troską całe ciało, a nie tylko jakaś jego część. Zdaniem krakowskiego filozofa to, czym w istocie jest ciało człowieka, odsłania się przede wszystkim poprzez dramat, w którym człowiek uczestniczy, czyli radykalne napięcie, którego podmiot ludzki doświadcza pomiędzy przeżywaniem własnego życia a jego zagrożeniem przez śmierć. W tych doświadczeniach uwidacznia się również charakter twórczy ciała ludzkiego. Ciało jest źródłem możliwości kreatywnych człowieka. Tischner odnotowuje: „Doświadczenie ciała wiąże się z doświadczeniem tego, co ja dzięki ciału mogę”<sup>392</sup>. Podmiot ludzki „oswaja” poprzez ciało to, co jest dla niego realne, a jednocześnie może przez ciało wyrazić to, co znajduje się w jakiś sposób poza jego ciałem, czyli to, co posiada charakter nadzmysłowy.

<sup>389</sup> Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 224-228.

<sup>390</sup> W przekonaniu filozofa cierpienie rzutuje na przeżywany przez człowieka porządek wartości, a przy tym wywiera wpływ na jego światopogląd. W cierpieniu obiektywna hierarchia aksjologiczna przemienia się w „subiektywny porządek bólów”. Por. tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 8.

<sup>391</sup> Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 143.

<sup>392</sup> Tamże, s. 152.

## b. Przyswajana wartość istnienia osoby ludzkiej

Analizy poczynione w poprzedniej części pracy wykazują, iż w twórczości Józefa Tischnera nie sposób rozumieć osobę ludzką w izolacji od pierwotnej świadomości siebie tej osoby jako „Ja” aksjologicznego, a tym samym w izolacji od procesów solidaryzacji i desolidaryzacji egotycznej. Filozof podkreśla, że poprzez solidaryzację / desolidaryzację wyraża się, a ponieważ w niej zawiera „sobość” osoby. Osoba w solidaryzacji / desolidaryzacji „rodzi siebie samą”. „Rdzenny czynnik” aktu solidaryzacji stanowi świadomość siebie. Oznacza to, że osoba konstituuje się jako określone „Ja”, zaś „Ja” jako osoba w solidaryzacji, zachodzącej w obszarze samoświadomości. „Ja” stanowi zatem pewien rdzeń, na którym podmiot ludzki tworzy własną „sobość”, to znaczy stanowi świadomość „bycia sobą”, która jest równoważna człowieczeństwu bytu ludzkiego<sup>393</sup>. Czytamy:

■ Nie można być osobą, nie mając świadomości, że się jest osobą.

■ Człowiek, który nie ma świadomości bycia osobą, może wprawdzie być uznany za osobę przez innych, ale nie przez siebie<sup>394</sup>.

Oraz w innym miejscu:

■ Aby *być sobą*, człowiek musi mieć świadomość siebie<sup>395</sup>.

Owa świadomość siebie na najgłębszym poziomie egzystencji ludzkiej ma charakter aksjologiczny, co oznacza, że tożsamość (osobność) człowieka jest konstytuowana poprzez kontrydiktoryjność wartości, ujmowanych przez jego „Ja”. Tischner jest przekonany, że podmiot ludzki rozumie siebie poprzez wartości, to znaczy jest on w swej istocie szczególną odpowiedzią

<sup>393</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 327; K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 94.

<sup>394</sup> J. Tischner, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 595. Zdaniem Tischnera takie stanowisko stanowi zasadniczy wkład myśli E. Husserla do filozofii osoby ludzkiej. Polski filozof stwierdza: „Można potraktować opisy Husserla jako opisy drogi dojrzewania osoby”. Tamże.

<sup>395</sup> Tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 141.

na wezwanie aksjologiczne do niego płynące. Życie człowieka formowane jest przez szczególną aksjologiczną partyturę, czyli zorientowanie o charakterze aksjologicznym. Filozof pisze: „Także partyturą bytowania są wartości, a nie struktury formalne jego [człowieka – od autora] świadomości”<sup>396</sup>. Tischner jest zdania, że człowiekowi w jego istnieniu chodzi zatem nie tyle o samo istnienie, ile o wartość tego istnienia<sup>397</sup>. Pisze on:

Chcąc zrozumieć człowieka, nie wystarczy, a nawet nie ma potrzeby *wyjaśniania jego bytu jako bytu*. Potrzeba istotna jest inna, jest nią *u s p r a w i e d l i w i e n i e* człowieka. Człowiek poznaje i rozumie siebie wtedy, gdy wie, jakie wartości *u s p r a w i e d l i w i a j ą* jego istnienie. Ale tego nie można wydumać *a priori*<sup>398</sup>.

Oraz w innych miejscach:

Człowiek potrzebuje usprawiedliwienia tego, czym jest i tego, że jest. Samo istnienie nie usprawiedliwia siebie. Czym innym jest być, a czym innym mieć prawo do bycia<sup>399</sup>;

Gdyby założyć, że byt skończony nie ma innej świadomości siebie jak tylko świadomość swej bytowej skończoności, wtedy byłoby zupełnie niewytłumaczalne, dlaczego chce on być jeszcze sobą. [...] Sytuacja

<sup>396</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 183.

<sup>397</sup> Na pokrewieństwo takiego stanowiska z Schelerowską teorią *ordo amoris* wskazuje Jaromir Brejda. W jego przekonaniu obaj myśliciele ogniskują aksjologię wokół problemu źródła wartościowości. I chociaż sposób podjęcia tej kwestii jest odmienny w przypadku obu filozofów, to jednak łączy je pewna zbieżność. Obaj odnajdują bowiem najwyższą wartość w wartości osoby. To ona stanowi w tych stanowiskach źródło wartościowości. W propozycji Maksa Schelera osoba doświadcza swej tożsamości jako nieadekwatnej (skończonej) w obliczu hierarchii wartości. Również Józef Tischner poszukuje pewnej autentyczności aksjologicznej człowieka, jednak wymiar aksjologiczny zostaje w jego propozycji uzupełniony aspektem agatologicznym. Por. J. Brejda, *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, [w:] *Dramat odpowiedzialności. Drama der Verantwortung. Romano Guardini. Józef Tischner*, red. L. Hagedorn, Z. Stawrowski, Kraków – Berlin 2013, s. 181, przypis 9; s. 189, przypis 7.

<sup>398</sup> J. Tischner, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 604-605.

<sup>399</sup> Tamże, s. 558.

zmienia się, gdy byt skończony odkryje, że mimo swej bytowej skończoności może [...] jako istota wolna *usprawiedliwiać* własny byt<sup>400</sup>.

Z powyższych założeń wynika, iż w przekonaniu Józefa Tischnera to nie byt człowieka uzasadnia wartość ludzkiego istnienia, ale właśnie ta wartość „aksjologizuje” byt ludzki, to znaczy usprawiedliwia (ocala) istnienie człowieka, w czym wyraża się najgłębsza „prawda bycia” osobowego podmiotu. Czytamy: „[...] osoba działa wedle tego, gdzie widzi dla siebie ratunek”<sup>401</sup>. Zasada działania osoby leży zatem w pewnym ideale, usprawiedliwiającym skończony charakter aktywności ludzkiej. Polski fenomenolog zauważa:

Budowa podmiotu działania ustanawia jedynie negatywną granicę możliwości działania – określa jego podstawową skończoność. To, że działanie osoby jest działaniem istoty skończonej, jest oczywiste. Nie może to jednak znaczyć, że owa skończoność jest sama zasadą działania<sup>402</sup>.

Komentując zaś myśl Hegła, dodaje:

Jako *wolność realna*, działająca w *realnym świecie*, [człowiek – od autora] ma udział w tym, co *idealne*<sup>403</sup>.

Józef Tischner stoi na stanowisku, że wartość człowieka jako osoby ma charakter szczególny w odniesieniu do innych treści aksjologicznych. Ten charakter wyraża się w tym, że podmiot ludzki stanowi w pewnym sensie osobową wartość absolutną<sup>404</sup>. Oznacza to, że wybierając określoną treść aksjologiczną, osoba „staje się” nosicielem tej treści, czyli jest w jakimś sensie „ponad” wartością wybraną, niezależna od niej. Czytamy:

Człowiek niesie przez życie swoje aksjologiczne Ja – siebie rozumianego jako wartość. Jest tym, czym jest owa wartość. Pomimo wad

<sup>400</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 221.

<sup>401</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 613.

<sup>402</sup> Tamże, s. 613-614.

<sup>403</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 367.

<sup>404</sup> Por. tamże, s. 368-369.



i ograniczeń wydaje mu się, że jest wartością niezastąpioną, cenną i godną absolutnego uznania. Człowiek jest w swym aksjologicznym Ja absolutem dla siebie samego<sup>405</sup>.

Oraz w innym miejscu:

Jestem w tym sensie wartością absolutną, że nie zależę już od żadnej wartości zewnętrznej<sup>406</sup>.

Takie założenie sprawia, że wartości człowieka jako osoby nie potrzeba „uzasadniać” w sposób refleksyjny, bowiem „usprawiedliwieniem” wartości osoby są treści aksjologiczne, które istnieją „dla” człowieka<sup>407</sup>. Rozumiana w ten sposób „sobość” osoby ludzkiej wyraża się w tym, że człowiek istnieje jako wartość także w tym sensie, iż w pewien sposób posiada siebie, to znaczy „ma” siebie samego. Owo „mieć siebie” (*habitus*) stanowi osobistą wartość człowieka. Czytamy:

Na tym podstawowym poziomie przeżywania siebie nie jest tak, że aby mieć, trzeba być, lecz tak, że aby być, trzeba mieć – mieć siebie. [...] Wtedy jestem sobą, gdy mam siebie. [...] Sobność jest mieniem. *Mienie* w osobie jest bardziej podstawowe niż byt. Sobność dojrzewa, *dobrzejąc w mieniu*<sup>408</sup>.

Oraz w innym miejscu:

Moje *być* jest [...] takie, jakie jest moje *mieć*<sup>409</sup>.

W kontekście powyższych założeń trzeba podkreślić, że w personalizmie Józefa Tischnera aksjologia jako taka stanowi dziedzinę powiązaną ściśle z bytem człowieka jako osoby. Oznacza to, że aksjologia jest możliwa wy-

<sup>405</sup> Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000, s. 15.

<sup>406</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 369.

<sup>407</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 87.

<sup>408</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 389.

<sup>409</sup> Tegoż, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 2 1992, s. 17.

łącznie w świecie ludzkim. Czytamy: „Aksjologia wyrasta z samego rdzenia tego, kim jestem”<sup>410</sup>. Z tej racji w przekonaniu filozofa wartości są tym, czym są właśnie z uwagi na to, że „są czymś dla osoby ludzkiej i ze względu na osobę”<sup>411</sup>. Pisze on: „One [wartości – od autora] są sposobami uznawania człowieka, sposobami jego obrony, sposobami jego ocalania”<sup>412</sup>. Osoba ludzka jest z tego tytułu szczególnym sposobem bycia wartości<sup>413</sup>. Dlatego dokonując nad nią refleksji, wskazujemy z konieczności na treści aksjologiczne. Z kolei mówiąc o wartościach, zawsze mamy na uwadze podmiot ludzki niejako w „blasku danej wartości”.

Jak już odnotowano, według polskiego fenomenologa osobę ludzką stanowi kształtowane przez wartości „Ja” aksjologiczne. Osoba jest przeto „tworzywem” dla wartości (jest przez nie tworzona), kształtuje się pod ich wpływem, jest w pewien sposób przez nie „zapłodniona” i „zrodzona”, „wychodzi na świat”<sup>414</sup>. Oznacza to również, że w człowieku treści aksjologiczne mogą nie tylko mieć charakter osobowy w tym sensie, że przynależą specyficznie do osoby ludzkiej, to znaczy ona jest w stanie je uchwycić i zrealizować, ale także to, iż określona wartość stanowi byt osobowy sam w sobie. Osoba jest przez to indywidualnym i konkretnym wcieleniem wartości, sposobem ich bycia poprzez możliwość ich wyboru i urzeczywistnienia. Zdaniem Tischnera wybór i urzeczywistnienie wartości nie są procesami samoczynnymi, wymagają bowiem woli ludzkiej. W urzeczywistnianiu wartości, czyli zdolności określonego „Ja” do ich wyboru tworzy się „sobość” człowieka, jego „bycie sobą” na sposób wartości, to znaczy zachodzi pewna personifikacja aksjologiczna, przy czym „Ja” stanowi cen-

---

<sup>410</sup> Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 512.

<sup>411</sup> Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 86.

<sup>412</sup> Tamże, s. 87.

<sup>413</sup> W późniejszym etapie swojej twórczości Tischner spogląda na tę kwestię nieco odmiennie, podkreślając, że ujęciu osoby ludzkiej w jej uczestniczeniu w dobru zagraża „uprzedmiotowienie” w wartości (jej estetyzacja). Jego zdaniem dopiero perspektywa agatologiczna zapobiega temu uprzedmiotowieniu. Dzięki niej samoświadomość osoby zyskuje sens agatologiczny, a tym samym przekracza horyzont „bytu” czy „bycia”, transcendując go i ujawniając jego jakość oraz pragnienie usprawiedliwienia. Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 198, 209.

<sup>414</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 54-55.

trum uczestnictwa w tym, co człowiek wybiera. W przekonaniu krakowskiego myśliciela wybór ten oznacza w istocie przyswajanie. Przyswajając sobie „treść” własnego wyboru, osoba ludzka przyswaja sobie tej „treści”, co oznacza, że przyswajanie czyni „coś” przyswajanego istotową „częścią” przyswajającego. Czytamy:

Wybierając wartość, sprawiam, że wartość staje się *moja*, a ja *jej*<sup>415</sup>.

Oraz w innym miejscu:

[...] *moje* jest to wszystko, w czym odnajduję siebie. [...] przyswajając sobie cokolwiek, przyswajam temu czemuś siebie. Mówiąc negatywnie: przyswoić sobie coś, to znieść jego obcość<sup>416</sup>.

Zatem osoba ludzka „potwierdza siebie” wraz z przyswajanymi treściami aksjologicznymi<sup>417</sup>. Bez tego przyswajania nie jest ona w pełni sobą<sup>418</sup>. W owym procesie kluczowym wyborem jest więc uznanie siebie samego jako wartość. Wybór ten, jak już podkreślono, ma w pewien sposób charakter absolutny, dotyczy bowiem zrodzenia siebie w wyniku własnego wyboru. Oznacza to, że człowiek nie rodzi się osobą (to znaczy nie jest nią na mocy swej psychofizycznej natury), ale poniekąd nieustannie nią się staje poprzez wybór wartości w pewnej konkretnej sytuacji<sup>419</sup>. Przyswojenie stanowi zatem pewną wzajemną korelację i ma zawsze konotację aksjologiczną. Józef Tischner stoi na stanowisku, iż to, jakie wartości są człowiekowi dostępne i możliwe do przyswojenia zależy od predyspozycji ludzkich, to znaczy możliwości i umiejętności odkrywania przez człowieka treści aksjologicznych, co wiąże się również ze stopniem jego dojrzałości. Z tej też racji zawsze inny charakter mają wartości zadane człowiekowi do realizacji w poszczególnych okresach jego życia.

<sup>415</sup> Tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 212.

<sup>416</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 568.

<sup>417</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 158.

<sup>418</sup> Por. tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 217.

<sup>419</sup> Por. tegoż, *Rekolekcje paryskie*, Kraków 2013, s. 191.

### c. Metafizyka osoby ludzkiej. Próba uniknięcia kategorii ontologicznych

Józef Tischner jest świadom dyferencji pomiędzy pojęciami „Ja”, „człowiek” i „osoba ludzka”<sup>420</sup>, przy jednoczesnym przeświadczeniu, że one wszystkie

<sup>420</sup> Trzeba zauważyć, że stanowisko Tischnera jest w tym względzie komentarzem krytycznym do poglądów Schelera. Jak to już zostało podkreślone, w założeniu niemieckiego fenomenologa osoba spełnia akty. Różne funkcje „Ja” (np. widzenie, słyszenie, dotyk, smakowanie, ruch) stanowią sferę zmysłową człowieka, to znaczy są w znacznym stopniu niezależne od woli ludzkiej. Według Schelera osoba jest nieuchwytywalna w sferze funkcji, chociaż może się przez nią aktywnie przejawiać (gdy np. widzenie zmienia się w spostrzeganie). Charakter osobowy przysługuje wyłącznie różnym aktom (np. spostrzeżenie, decyzja). Oznacza to, że tożsamość osoby ludzkiej zakorzeniona jest w jej aktach. W związku z tym nie istnieje coś takiego, jak spełnianie widzenia czy słyszenia. Sfera aktów stanowi centrum osoby ludzkiej, czyli pewną jej głębię (powierzchnia to sfera funkcji). Akty osoby mają przy tym charakter duchowy, „różnicują się jakościowo” pod względem formy, nie zaś – jak funkcje – wyłącznie pod względem ilościowym (intensywności). Polski fenomenolog pisze: „Ogólna wizja człowieka u Schelera jest więc taka: sfera ciała i funkcji jest sferą ograniczającą to, co jest wewnątrz. [...] To, co duchowe, co wewnętrzne, okazuje się posiadać większą swobodę od tego, co funkcyjne”. Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, [w:] tegoż, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt. 373.

Tischner zauważa przy tym, że funkcje „Ja” zdaniem niemieckiego filozofa nie posiadają znaczenia etycznego (nie są ani dobre, ani złe). Sfera etyczna ogranicza się bowiem do obszaru aktów. W tym kontekście polski fenomenolog podkreśla: „O osobie można powiedzieć, że jest odważna albo tchórzliwa, że jest święta. Natomiast o JA można mówić tylko, że jest nerwowe, spokojne, błyskotliwe, spostrzegawcze itp.”. Tamże, s. 52.

Z powyższych spostrzeżeń wynika, że w świetle stanowiska Maksa Schelera akty są spełniane w sposób czynny (decyzyjny), nie zaś bierny, to znaczy nie spełniają się one samoczynnie, bowiem zakładają aktywność świadomości. Czytamy: „Można słyszeć pod progiem świadomości, ale nie można spostrzegać, nie mając świadomości, że się spostrzega”. Tamże, s. 51.

Podobne stanowisko znajdujemy w filozofii Tischnera. Czytamy: „Świat czynności jest światem osoby”. Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 362.

Tischner wyraża przy tym przekonanie, że „ważność” / „nieważność” czynności człowieka ma związek z racją aksjologiczną, która konstytuuje świat osoby. Oznacza to, że pewien horyzont czynności aktualnych i możliwych osoby ma charakter aksjologiczny, to znaczy znajduje się w obszarze pewnego promieniowania aksjologicznego. Por. tamże, s. 362.

Krakowski myśliciel jest świadom, że stanowisko Schelera, w świetle którego charakteryzuje się osobę w kategoriach jej działania, a zatem opowiadając się za koncepcją aktywną bytu ludzkiego (działanie stanowi to, co „naprawdę jest” człowieka jako osoby),

są ze sobą istotowo powiązane, choćby poprzez „zapodmiotowanie” w tym samym bycie ludzkim. W kontekście rozważań nad myślą Kanta utrzymuje on: „Istnieje głęboka różnica między człowieczeństwem a osobą”<sup>421</sup>. Zdaniem krakowskiego myśliciela namysł nad osobą ludzką jest zadaniem z natury problematycznym. Trudność ta polega na pewnej niemożności uniknięcia opisów o specyfice ontologicznej w analizie filozoficznej. Tischner pisze:

Przystępując do refleksji na temat natury człowieka, mamy za sobą jakąś metafizykę [*teorię bytu* – JT]. Innymi słowy – mamy w świadomości ukrytą odpowiedź na pytanie, co znaczy *naprawdę być*<sup>422</sup>.

Filozof podkreśla jednocześnie, że to, co wyraża osobowy charakter podmiotu ludzkiego, nie daje się ująć w ramach teorii bytu. Zdaniem Tischnera ontologia wyznacza co prawda pewne konieczne tło refleksji nad podmiotem ludzkim, stanowi „pierwszy rozdział filozofii człowieka”, jednak nie jest właściwa w próbie uchwycenia istoty człowieka<sup>423</sup>. W przekonaniu filozofa posługiwanie się terminologią z obszaru ontologii do opisu istoty człowieka jako osoby jest niewłaściwe przede wszystkim z tej racji, że reifikuje podmiot ludzki, jego podstawową „prawdę bycia”, traktując człowieka jako „przedmiot” analiz. Tymczasem czytamy: „Człowiek jest osobą,

---

narażone jest na krytykę. Jej przejawem może być choćby sprzeciw wobec odbierania statusu osoby ludziom w wielu sytuacjach ich życia. Czytamy w tym kontekście: „We śnie człowiek nie jest osobą. Jest osobą jedynie potencjalnie. Osobą jest ten, kto spełnia akty. [...] Osobą jest to, co jest aktywne”. Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 375. Por. tamże, s. 372-376.

<sup>421</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, [w:] tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, dz. cyt., s. 240.

<sup>422</sup> Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 300.

<sup>423</sup> Trzeba podkreślić, że ontologia jest tutaj rozumiana klasycznie, to znaczy jako teoria bytu jako takiego. Słuszne wydaje się w tym kontekście spostrzeżenie Karola Tarnowskiego, który jest zdania, że pewien horyzont ontologiczny (podstawę) myśli Józefa Tischnera stanowi świat wartości osobowych w tym sensie, że to wartości warunkują wszystkie obszary życia człowieka. W świetle tak rozumianego horyzontu podmiot ludzki zostaje ujęty w kategoriach nieprzedmiotowych. Por. tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 606-607; K. Tarnowski, *Książka o sprawach ludzkich*, „Znak” 266-267 (8-9) 1976, s. 1285.

osoby nie można uprzedmiotowić<sup>424</sup>. Zasadniczym mankamentem opisu o charakterze ontologicznym jest zatem traktowanie podmiotu ludzkiego w kategoriach przedmiotowych, co wyraża się choćby w analizowaniu różnic i podobieństw pomiędzy człowiekiem a bytami innego rodzaju. Takie założenie opiera się przy tym na rozumieniu tego, co specyficznie ludzkie w świetle kategorii substancjalistycznych. Zdaniem Józefa Tischnera próba definiowania człowieka jako osoby w kategorii substancji (indywidualnej substancji rozumnej natury<sup>425</sup>) jest niewystarczająca, bowiem nie ujmuje ona poznawczo istoty bytu ludzkiego, czyli tego, co dla człowieka jako osoby jest najbardziej właściwe, źródłowe. Substancja stanowi kategorię, która w przekonaniu filozofa może wprowadzić coś „znaczyć”, jednak nie wyraża tego, co kryje się we wnętrzu osoby, to znaczy nie wyraża jej istoty<sup>426</sup>. Z tej racji wszelka próba substancjalizacji podmiotu ludzkiego jest z założenia niewłaściwa. W kontekście Tischnerowskich analiz poglądów Heideggera czytamy: „Jeśli nawet substancja jest *prawdą bycia* na poziomie rzeczy, to z tego nie wynika, że jest ona *prawdą bycia* na poziomie bytu ludzkiego”<sup>427</sup>. Owe „prawdy bycia” osoby ludzkiej krakowski myśliciel poszukuje w ludzkich doświadczeniach wewnętrznych, to znaczy w źródłowych przeżyciach siebie samego jako osoby. Zdaniem Tischnera właśnie w obszarze tych

<sup>424</sup> J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 140-141.

Józef Tischner podziela w tym względzie poglądy Maksa Schelera. Powtarza on bowiem za niemieckim fenomenologiem, że człowiek jako osoba jest najbardziej sobą, to znaczy stanowi jednolite centrum aktów. Przeto ujęcie poznawcze osoby możliwe jest wyłącznie poprzez źródłowe doświadczenie wartości, czyli miłość. Podobnie jak Scheler, polski myśliciel stoi na stanowisku, że osoba musi się otworzyć, by ktoś inny mógł ją poznać. Oznacza to, że osoba sama decyduje, czy da się komuś poznać, czy też nie. Otwarcie osoby na poznanie może mieć charakter wzajemności bądź uczestnictwa (to drugie nie zakłada wzajemności, nie jest też tak wyraźnie twórcze, jak wzajemność, która stanowi przy tym relację bardziej podstawową od wszelkiej relacji poznawczej). Poznanie osoby w świetle obu stanowisk nie odbywa się zatem poprzez relację podmiot – przedmiot, czyli przez uprzedmiotowienie. To podmiot decyduje bowiem o poznaniu, a nie jakiś przedmiot. Możliwość źródłowego rozumienia osoby zachodzi wyłącznie w relacji nieprzedmiotowej. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 394-402.

<sup>425</sup> Tischner przytacza cały szereg zastrzeżeń wobec takiego rozumienia człowieka. Por. tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 601-606.

<sup>426</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>427</sup> Tamże, s. 68.

przeżyć dostępne jest poznawczo to, co filozof określa mianem istoty człowieka, najbardziej pierwotnej świadomości ludzkiej, w której – jak podkreślono – sprawą zasadniczą nie jest doświadczenie „bycia” („bytu”), ale doświadczenie jakości tego bycia, to znaczy doświadczenie tego, co transcenduje „bycie”, usprawiedliwia je („zbawia”)<sup>428</sup>.

Zdaniem Józefa Tischnera w próbie opisu istoty osoby ludzkiej potrzeba zatem wykluczenia wszelkiej terminologii, która pochodzi „spoza” źródłowych doświadczeń człowieka. Do takowych krakowski filozof zalicza choćby ontologiczne kategorie przyczyn i racji. Jego zdaniem podobne zarzuty pod adresem prób ontologizacji podmiotu ludzkiego wysuwa Max Scheler<sup>429</sup>. Polski fenomenolog jest przekonany, że aby rozumieć osobę, potrzeba ująć ją na sposób ludzki, to znaczy oparty na wewnętrznych doświadczeniach człowieka. Czytamy: „Rozumieć osobę znaczy rozumieć to, jak osoba rozumie siebie samą”<sup>430</sup>. Rozumienie to stanowi szczególne doświadczenie, które w swym wymiarze metafizycznym ma charakter głęboko aksjologiczny. Charakter ten wyraża się m.in. w pytaniach człowieka o sens jego istnienia, śmierci, cierpienia, winy, odpowiedzialności itp. Autor *Myślenia według wartości* zauważa, że tego rodzaju dylematy stanowią w istocie najbardziej wewnętrzne sprawy człowieka jako osoby, nie dotyczą zaś bytu człowieka rozumianego ontologicznie<sup>431</sup>.

Józef Tischner stoi na stanowisku, że właściwe rozumienie osobowej specyfiki bytu człowieka nie tylko nie odpowiada opisowi o charakterze ontologicznym, ale wyraża się wręcz w pewnej „polemice z ontologią”. W przekonaniu filozofa ontologia wyklucza bowiem lub przynajmniej deprecjonuje wymiar metafizyczny podmiotu ludzkiego, w którym najpełniej wyraża się osobowy charakter człowieka. Tischner pisze: „Ontologia człowieka jest przeszkodą dla metafizyki, gdy ujmuje człowieka tak, jakby był wyłącznie częścią sceny”<sup>432</sup>. Krakowski myśliciel rozumie przy tym

<sup>428</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 198.

<sup>429</sup> Por. tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 603.

<sup>430</sup> Tamże, s. 72.

<sup>431</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 319.

<sup>432</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 606.

metafizykę człowieka w perspektywie fenomenologicznej (egzystencjalnej oraz dramatycznej). Jego zdaniem wyłącznie w tej perspektywie możliwe jest adekwatne ujęcie osobowej istoty podmiotu ludzkiego. Tym samym właściwa metafizyka człowieka wymyka się dyskursom o odmiennym od powyższego założenia charakterze. Do takich dyskursów Tischner zalicza np. koncepcje człowieka w wydaniu tomistycznym, marksistowskim oraz w stanowiskach, będących odmianami tzw. aktywizmu personalistycznego (Leibniz, Hegel, Nietzsche)<sup>433</sup>. W przekonaniu filozofa zasadniczy mankament tych ujęć polega na poszukiwaniu osobowej specyfiki człowieka właściwie poza podmiotem ludzkim. Tischner pisze o takim zabiegu badawczym: „Od początku do końca mamy ruch na zewnątrz. Można powiedzieć, że istota człowieka polega na pozbywaniu się przez niego swojej osoby”<sup>434</sup>. Filozof uważa tym samym, że metafizyczny sposób rozumienia osoby ludzkiej unika pewnej niedorzeczności, w którą jego zdaniem wpada ontologia jako taka poprzez swoją jednostronnie rozumianą zasadę podstawową (*agere sequitur esse*), przez którą przebija wyraźne przeświadczenie o pierwszeństwie bytu abstrakcyjnego przed konkretnym działaniem. W przekonaniu Tischnera metafizyka rozumiana w sposób fenomenologiczny wyraża się w zgoła przeciwnym stanowisku. Metafizyka ta uzależnia bowiem sposób działania osoby nie od abstrakcyjnie pojmowanego bytu, lecz od rozumienia „prawdy bycia” osoby. Czytamy:

Jak może istnieć *czyn* bez tego, kto jest sprawcą czynu. *Agere sequitur esse* – mówili scholastycy; działanie następuje po zaistnieniu. Myśl ta traci jednak pozory absurdu, gdy uwzględnimy, że nie chodzi tu o abstrakcyjny byt, ale o osobę. Z pewnością woda musi najpierw zaistnieć, aby potem popłynąć. Ale osoba? Czy osoba najpierw jest sprawiedliwa, a potem spełnia sprawiedliwe uczynki, czy może sprawiedliwe uczynki czynią ją sprawiedliwą? Czy ktoś najpierw jest złodziejem, a potem kradnie, czy najpierw kradnie i dopiero to czyni go złodziejem?<sup>435</sup>

<sup>433</sup> Tischner poddaje wnikliwej analizie kontestowane przez siebie poglądy. Por. tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 301-368.

<sup>434</sup> Tamże, s. 334.

<sup>435</sup> Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 292.



W przywołanym kontekście ważne wydaje się również podkreślenie, iż mówienie o osobie ludzkiej w świetle pojęć ontologii wyklucza także właściwe, to znaczy oparte na aksjologii, rozumienie analogii pomiędzy osobą ludzką i boską. Józef Tischner zwraca na to uwagę w słowach:

Analogia jest zasadniczo możliwa tam, gdzie mamy do czynienia z wartościami. Ale substancja wartością nie jest. Nie można być *mniej lub bardziej* substancją – substancją albo się jest, albo nie<sup>436</sup>.

Przy czym aksjologiczna specyfika osoby ludzkiej ma charakter szczególny z tego tytułu, że zakłada ścisły związek z myśleniem o charakterze religijnym<sup>437</sup>. Zdaniem filozofa tylko w ramach takiego stanowiska możliwe jest ostateczne usprawiedliwienie bytu ludzkiego, czyli możliwe jest to, o co człowiekowi chodzi najbardziej w jego bytowaniu. W tak rozumianym usprawiedliwieniu zostaje ustanowiona wartość człowieka usprawiedliwionego<sup>438</sup>.

#### d. Poszukiwanie właściwej filozofii osoby ludzkiej w przestrzeni aksjologii

Współczesna filozofia osoby ludzkiej stanowi w przekonaniu Józefa Tischnera syntezę wielu tradycji, w tym głównie myśli greckiej, metafizyki Arystotelesa oraz refleksji inspirowanej chrześcijaństwem<sup>439</sup>. Z tej racji w filozoficznym rozumieniu osoby krzyżują się rozmaite zagadnienia o charakterze zarówno ontologicznym, społecznym, prawnym, etycznym, metafizycznym oraz religijnym. Tym ostatnim polski filozof nadaje szcze-

<sup>436</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 602.

<sup>437</sup> Religijnemu charakterowi myślenia według wartości w kontekście badań nad osobą ludzką poświęcona jest część rozdziału trzeciego niniejszej pracy, w której konfrontuję poglądy Józefa Tischnera z myślą Maksa Schelera (s. 252-265).

<sup>438</sup> Por. J. Tischner, *Porządek zbawienia*, „Logos i Ethos” 1 1993, s. 49.

<sup>439</sup> Filozof poddaje analizie ewolucję rozumienia osoby na przestrzeni czasów. Por. tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 113-121.

gólną rangę. Píše on: „Filozofia osoby zrodziła się w szerokim kontekście wiary chrześcijańskiej”<sup>440</sup>. Oznacza to, że wyróżnionym kontekstem odkrycia zagadnień antropologicznych, a zarazem szczególnym uwieńczeniem filozofii osoby, jest rozumienie tego, co w człowieku istotowe z perspektywy „obrazu i podobieństwa” podmiotu ludzkiego względem Boga. Tischner podkreśla w tym kontekście znaczenie myśli religijnej również poprzez nawiązanie do rozumienia osoby ludzkiej jako „maski” (*prosopon*) w dramacie greckim. Filozof twierdzi, że osoba rozumiana jako „maska” posiada strukturę pewnego tworzywa, którym osoba nieustannie się staje i właśnie to stanowi o jej tożsamości. Czytamy:

Jeśli człowiek jest osobą, znaczy to, że jest wyrazem czegoś, co skrywa się poza nim – wyrazem głębszej prawdy. Należy wówczas powiedzieć o nim, że nie jest tym, kim jest, lecz jest tym, kim nie jest<sup>441</sup>.

W tym sensie osoba ludzka istniejąc „na tym świecie”, jednocześnie jest „nie z tego świata”<sup>442</sup>. Ową „głębszą prawdę” osoby filozof upatruje w *ejdos* człowieka, jego istocie, to znaczy w tym, czym człowiek stale (co nie znaczy niezmiennie) jest w najgłębszej warstwie swego bytowania, nie zaś jedynie w tym, w jaki sposób człowiek przejawia się „na zewnątrz”. Najgłębszy wyraz osoby ma w świetle tego stanowiska charakter aksjologiczny, bowiem stanowi go urzeczywistniona wartość, czyli dobro<sup>443</sup>. Tischner pisze:

Być naprawdę, to być według prawdy, która jest przecież przede wszystkim wartością. Być wiernym sobie, a przez to być wiernym komuś i czemuś, to także być z czymś i być czymś, co jest wartością<sup>444</sup>.

Komentując stanowisko Mistrza Eckharta, polski fenomenolog utrzymuje, że dobro nie posiada określonej nazwy, ale istnieje jako konkretne imię, ma zatem specyfikę osobową i w ten sposób żyje jako istnienie o charakterze

<sup>440</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 597.

<sup>441</sup> Tamże, s. 63.

<sup>442</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 208-209.

<sup>443</sup> Por. tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 607.

<sup>444</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 174.

aksjologicznym. Pisze on: „Imiona mają na świecie swoje zadania określone przez wartości”<sup>445</sup>.

Józef Tischner zauważa w tym kontekście, że myśli greckiej, która stanowi podwaliny pod późniejsze koncepcje osoby, obce są kategorie niezbędne do zastosowania pojęcia osoby wobec podmiotu ludzkiego. Zdaniem filozofa do tych kategorii należą czas<sup>446</sup> i wzajemność. Mają one według krakowskiego myśliciela charakter ściśle aksjologiczny. Dlatego w próbie rozumienia czasu i wzajemności wszelkie kategorie nieuwzględniające aksjologii, a zwłaszcza ontologiczne, okazują się bezradne<sup>447</sup>. W kontekście przeżywanego przez człowieka czasu, a tym samym twórczego procesu jego stawiania się osobą, filozof odnotowuje:

Sens tego stawiania się leży w tym, by człowiek z osoby, jaką jest przez swoją naturę, przekształcił się w osobowość, to znaczy, by doszedł do pełnego rozkwitu w swych władzach duchowych i cielesnych<sup>448</sup>.

W tych władzach uwidacznia się pewien hierarchiczny, a tym samym aksjologiczny porządek. Również wzajemność zachodzi zdaniem Tischnera na poziomie wartości. Pisze on: „Nikt nie może być prawdomówny w samotności, mężny w samotności, wspaniałomyślny w samotności”<sup>449</sup>. Prawdomówność i wspaniałomyślność stanowią przykłady określonych wartości, które by zaistnieć, domagają się obecności drugiej osoby i w ten sposób wyznaczają obszar możliwych wzajemności.

<sup>445</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 209.

<sup>446</sup> Tischner analizuje czas w kontekście życia człowieka. W przekonaniu filozofa w czasie życia ludzkiego uwidacznia się pewna aksjologiczna dramatyczność. Pisze on bowiem: „Przeszłość nie daje się jednak łatwo pokonać. W sporze między przeszłością a przyszłością to, co aksjologiczne, wyodrębnia się od tego, co agatologiczne, i przeciwstawia się mu”. Tamże, s. 241.

<sup>447</sup> Por. tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 608-609.

<sup>448</sup> Tegoż, *Jak żyć?*, Wrocław 1994, s. 9.

<sup>449</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 609.

## 2. Wolność jako wyraz aksjologicznej autokreacji osoby

W swoich analizach dotyczących charakterystyki tego, co źródłowe w człowieku Józef Tischner sięga do etymologii pojęcia osoby (*persona*). Filozof wykazuje, że w klasycznym brzmieniu tego pojęcia osoba jako „byt dla siebie” posiada głęboko aksjologiczne znaczenie. Znaczenie to wyraża się w tym, że człowiek we wszystkim, co robi i myśli, odnosi się w pewien sposób do siebie samego jako szczególnej wartości. Przyswajając sobie siebie, podmiot ludzki tworzy nieustannie własną osobowość. Ta ostatnia stanowi dla niego wezwanie do twórczości w obliczu wartości osobistych. Twórczość ta jest przy tym wyrazem pewnego wyboru zasadniczego osoby, a zatem wolności osobowej jako takiej. Oznacza to, że wyłącznie jako podmiot wolny człowiek kreuje własną osobowość w obszarze pewnego aksjologicznego promieniowania. W tym obszarze człowiek doświadcza również poczucia własnej godności, które stanowi warunek przeżycia wartości. Tischner zauważa przy tym, że wolność ludzka nie ma w swej istocie nic z egoizmu czy anarchii. Przeciwnie, wolność wyrasta ze źródłowego poczucia pewnego obowiązku, doświadczanego wobec określonych wartości, w czym wyraża się również ludzka wspaniałomyślność. Radykalnym zaprzeczeniem wspaniałomyślności jest sytuacja rozpacz, w której człowiek jako osoba przeżywa siebie w charakterze dogłębnie negatywnym aksjologicznie. Filozof wykazuje w swoich analizach ścisłą zależność przeżycia wolności ludzkiej od istnienia poszczególnych rodzajów wartości. Chodzi o korelację pomiędzy przeżyciem określonej treści aksjologicznej w jej konkretnym umiejscowieniu (jako wyższej lub niższej w porządku aksjologicznym) a doświadczeniem własnej wolności jako wyzwolenia bądź zniewolenia.

### a. Przyswojenie jako warunek i rezultat wolności człowieka jako osoby

Polski filozof podkreśla wielokrotnie, że aby rozumieć osobę ludzką w sposób właściwy, to znaczy w kategoriach prawdziwie ludzkich, potrzeba zrezygnować z języka, który nie jest w stanie ująć istoty bytu osobowego. Tischner postuluje w związku z tym powrót do łacińskiego terminu *persona*. W jego przekonaniu określenie to ukazuje szczególną naturę osoby jako istniejącej „przez siebie”. Filozof nadaje temu rozumieniu własną interpretację w postaci „bytu-dla-siebie”. Osoba w takim ujęciu stanowi zatem szczególny przypadek istoty, która przyswaja sobie siebie samą. To przyswojenie jest wyrazem podstawowym wolności osoby i odbywa się na płaszczyźnie aksjologicznej. Oznacza to, że przyswajając, osoba odnosi się do określonych wartości, a w ten sposób potwierdza własną wolność, czyli wyraża najgłębszy sposób swego istnienia. Tischner jest zdania, że w doświadczeniu wartości człowiek przeżywa specyficzne wyzwolenie, dlatego język, który z natury rzeczy stosuje kategorie ontologiczne, nie jest w stanie uchwycić specyfiki tego wyzwolenia.

#### Osoba ludzka jako „byt-dla-siebie”

Józef Tischner stoi na stanowisku, że trudność rozumienia, a tym samym opisu osoby ludzkiej ujawnia się już w warstwie semantycznej używanego w tym celu języka. W przekonaniu filozofa we właściwym rozumieniu osoby potrzeba powrotu do łacińskiego terminu *persona*. Za pomocą tego określenia Tischner odkrywa, że wchodzące w skład tego pojęcia „per se” wyraża kogoś, kto w swej istocie istnieje nie tyle „w sobie” (stanowiąc pewien stan rzeczy), co „przez siebie”, a przy tym „dla siebie”. Formułą opisującą „naturę” osoby stanowi z tej racji określenie „byt-dla-siebie”<sup>450</sup>. Filozof jest zdania, że polski termin „osoba” zdaje się niewystarczająco ukazywać

<sup>450</sup> Por. tamże, s. 77; tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 54.

tę specyfikę, koncentruje bowiem uwagę na mającej odmienny charakter pewnej „sobości” („byciu sobą”) osoby.

Filozof zauważa, że ujęcie osoby ludzkiej jako „bytu-dla-siebie” ma proveniencję Hegłowską. Tischner nadaje tej kategorii charakter ściśle aksjologiczny. Jego zdaniem właśnie z uwagi na taką specyfikę osoba ludzka jest przede wszystkim „kimś dla siebie”. Oznacza to, że jako „byt-dla-siebie” na każdym poziomie swego istnienia (od aktowej intencjonalności po duchową głębię) osoba odnosi się w jakiś sposób do siebie samej jako wartości<sup>451</sup>. Owo odniesienie wyraża się w poczuciu pewnego dystansu (obcości) wobec siebie samej. Czytamy: „Człowiek jest bytem-dla-siebie. Znaczy to, że odślania się on samemu sobie jako obcy. Obcość ta przejawia się już poprzez głód, pragnienie itp.”<sup>452</sup>. Właśnie poczucie obcości, pewnego stosunku wobec siebie samej sprawia, że osoba jako „byt-dla-siebie” chce siebie w szczególny sposób przyswoić. Tischner odnotowuje:

Idzie o to, abym sobie siebie przyswoił. [...] Słowo *dla* wskazuje zatem na to, że człowiek istnieje zawsze w jakimś stosunku do samego siebie. Cokolwiek robi i cokolwiek nie robi na zewnątrz, zawsze jakoś odnosi się do siebie. Albo sobie siebie przyswaja, albo staje się sobie obcy i traci siebie<sup>453</sup>.

### Wybór podstawowy jako zasadniczy wyraz wolności ludzkiej

Józef Tischner nazywa przyswojenie siebie przez osobę „fundamentalnym wyrazem” wolności człowieka, który odbywa się „na poziomie najgłębiej pojętego doświadczenia wartości”<sup>454</sup>. Filozof stwierdza, że wolność ludzka stanowi w istocie pewien wybór podstawowy (wybór samej wolno-

---

<sup>451</sup> Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 203; tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 252.

<sup>452</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 551.

<sup>453</sup> Tamże.

<sup>454</sup> Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 192.

ści) podmiotu ludzkiego, który umożliwia człowiekowi każdy inny wybór o charakterze wtórnym<sup>455</sup>. Przyswojenie jest warunkowane przez wolność ludzką w tym sensie, że wolność ta jednocześnie wybiera siebie i sama jest wybierana w obszarze pewnego aksjologicznego promieniowania. Czytamy: „Wybierać to przyswajać. [...] Wybieramy, aby przyswajać”<sup>456</sup>. Oraz w innych miejscach: „[...] wybieranie jest sposobem przyswajania wartości”<sup>457</sup>; „Wolność jest wolnością w przyswajaniu”<sup>458</sup>. Przyswajanie dokonuje się w pewnym horyzoncie istnienia czegoś „dla” człowieka. Jest ono specyficznym przejściem od tego, co człowiekowi „obce” do tego, co dla niego „moje”. Filozof pisze:

Coś jest dla mnie, to znaczy, że coś jest mi zadane do przyswojenia. To, co jest mi dane do przyswojenia, wygląda, że nie jest moje, jest cudze, jest obce. Zarazem jednak w tej obcości kryje się jakaś prowokacja. Coś jest obce, ale powinno być moje. Człowiek, który spotyka to, co obce, dąży do tego, by je sobie przyswoić<sup>459</sup>.

Jak już podkreślono, przyswojenie tego, co „obce”, wiąże się z pierwotnym uznaniem przez podmiot ludzki siebie samego i w rezultacie z wyrażeniem własnej wolności. Filozof zauważa, że to, co „obce”, w jakimś sensie neguje tę wolność, dlatego w człowieku rodzi się potrzeba przyswojenia, a tym samym niejako odzyskania własnej wolności. Czytamy: „[...] to, co obce, odbiera nam naszą wolność. [...] Tracąc wolność, tracimy siebie. Stąd potrzeba przyswojenia”<sup>460</sup>. Przyswojenie jest zatem wyrazem ściśle podmiotowej strony wolności ludzkiej. Ma ono miejsce przed jakimkolwiek urzeczywistnieniem wartości przedmiotowych. Oznacza to, że dopiero jako przyswojona określona wartość staje się podstawą (warunkiem) działania o charakterze aksjologicznym. Filozof podaje przykład takiego przeświadczenia:

<sup>455</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 343-351.

<sup>456</sup> Tamże, s. 357.

<sup>457</sup> Tegoż, *Nieszcześnie dar wolności*, dz. cyt., s. 212.

<sup>458</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 357.

<sup>459</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 551.

<sup>460</sup> Tamże.

Ten, kto dokonuje aktu sprawiedliwości, już wcześniej wybiera sprawiedliwość jako wartość i, *stawszy się* w ten sposób sprawiedliwym, podejmuje stosowne działanie. [...] Dobre drzewo rodzi dobre owoce, a nie na odwrót<sup>461</sup>.

### Wolność w doświadczeniu źródłowym osoby ludzkiej

Zdaniem Józefa Tischnera, tylko człowiek jako osoba, czyli podmiot pozo-  
stający w pewnym stosunku wobec siebie samego (istniejący „dla” siebie),  
wyraża swój źródłowo osobowy charakter. Osobowy charakter ujawnia, jak  
to już zostało podkreślone, źródłowo aksjologiczną specyfikę człowieka.  
Tischner podkreśla, że w swoim rdzeniu osoba ludzka jako „byt-dla-sie-  
bie” odnosi się do określonych wartości i w ten sposób potwierdza również  
własną wolność. Z tej racji w przekonaniu filozofa wolność stanowi katego-  
rię w istocie osobową. Oznacza to, że wyłącznie w przypadku osób wolność  
może być właściwie rozumiana. Wolne są bowiem tylko takie akty, które  
noszą na sobie piętno osobowości. Wolność znajduje wyraz w najgłębszej  
świadomości osoby. W tej świadomości widoczny staje się również aksjo-  
logiczny charakter osoby<sup>462</sup>. Czytamy:

Trzy pojęcia narzucają się jako kluczowe do opisu świadomości głębi:  
wolność, Ja i wartość<sup>463</sup>.

---

<sup>461</sup> Tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 58.

<sup>462</sup> Według filozofa wolność stanowi fenomen, który pozwala charakteryzować człowieka w kategoriach osobowych również w tym znaczeniu, że dzięki wolności podmiot ludzki jest w jakimś sensie „nieprzewidywalny”, to znaczy wykracza ponad to, co w nim ma charakter wyłącznie biologiczny. Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 362.

<sup>463</sup> Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 246.



Oraz w innym miejscu:

Dla osoby ludzkiej zawsze centralne były i są trzy fundamentalne wartości: prawda, wolność i godność osoby. Jaki los czeka te wartości w przyszłości, taki los czeka człowieka<sup>464</sup>.

Wolność jako podstawowy rys duchowego pierwiastka w człowieku warunkuje zatem najgłębsze doświadczenie własnego „Ja” przez podmiot ludzki, to znaczy świadomość pewnego radykalnie indywidualnego obszaru, w którym człowiek jest najbardziej sobą<sup>465</sup>. Tischner stwierdza za Bergsonem, że w najpełniejszym wymiarze człowiek bierze siebie tutaj „w posiadanie” (*Selbstbesitz*)<sup>466</sup>, to znaczy jest najbardziej „u samego siebie”, czyli ma najgłębszą świadomość siebie.

Polski fenomenolog zauważa zatem, że chociaż wolność wyraża się na rozmaitych poziomach aktywności ludzkiej, to jej istota leży w najgłębszej warstwie świadomości człowieka, a mianowicie tej, do której dostęp ma wyłącznie doświadczenie źródłowe. Obszar ten znajduje się w świadomości ludzkiej głębiej od wszelkich innych płaszczyzn, które ujawniają się w charakterze refleksyjnym bądź wolitywnym i ma przy tym specyfikę aksjologiczną. Czytamy:

[...] akt wolności jest bardziej podstawowy niż akt refleksji. Wolność leży u źródeł refleksji jako warunek jej możliwości<sup>467</sup>.

<sup>464</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 57.

<sup>465</sup> Komentując to stanowisko, Zbigniew Dymarski zauważa: „Tylko to, co człowiek zbuduje w sposób wolny, to znaczy na fundamencie wolności, naprawdę jest jego”. Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 39.

<sup>466</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 389.

<sup>467</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 143.

Oraz w innym miejscu:

[...] człowiek, zanim zacznie myśleć o wolności, wie już, jaka jest wartość wolności. [...] Aksjologia wolności idzie przed fenomenologią wolności<sup>468</sup>.

Oznacza to, że istoty wolności osoby ludzkiej nie da się sprowadzić do kategorii wyłącznie gnoseologicznych, w świetle których wolność stanowiłaby pewien „akt rozumu” (udział w rozumie). Doświadczenie źródłowe wolności wyrasta ponad jakąkolwiek decyzję wyboru ludzkiego, opartą na woli. Filozof pisze w tym kontekście: „Trzeba powiedzieć – to nie wola człowieka jest wolna, to po prostu człowiek jest wolny”<sup>469</sup>. Wolność stanowi zatem nie tylko wyraz działania człowieka, ale wyraża jego najgłębszy „sposób istnienia”. Tischner jest przeto zdania, że podmiot ludzki we wszelkich okolicznościach życia pozostaje mniej lub bardziej wolny<sup>470</sup>. Filozof nie podziela tym samym przeświadczenia, które sprowadza wolność, jej istotę do możliwości wyboru przez wolę ludzką<sup>471</sup>. Tischner uważa, że istota wolności wyraża się w tym, co wykracza poza rozmaite kategorie, które klasyfikują zagadnienia woli człowieka. Te ostatnie mają z konieczności charakter deterministyczny lub indeterministyczny. Tymczasem ujęcie wolności samej w sobie nie odnosi się do żadnej z nich. Czytamy:

Nie ma problemu, czy człowiek jest wolny sam w sobie, czy nie; istota sprawy polega na tym, że człowiek może sam sobie wolność nadawać i wolność odbierać. [...] Jest to próba wyjścia poza ten spór determinizmu i indeterminizmu<sup>472</sup>.

---

<sup>468</sup> Tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 294.

Wolność stanowi przy tym podstawową wartość myślenia według wartości. Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 522.

<sup>469</sup> Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 458.

<sup>470</sup> Por. tegoż, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 124.

<sup>471</sup> Takie założenie oznaczałoby na przykład, że im większe wahanie woli, tym większe doświadczenie wolności, co zdaniem Tischnera jest nonsensem. Por. tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 320.

<sup>472</sup> Tamże, s. 321-322.

Wynika z tego, że moment przyswojenia, a zatem pewnego potwierdzenia własnej wolności, stanowi o jej istocie.

### Próba rezygnacji z języka ontologii

Zdaniem Józefa Tischnera specyfika wolności wyraża się w tym, że wolność nie może zostać adekwatnie ujęta w opisach analitycznych języka ontologii, to znaczy przy pomocy takich pojęć, jak: siła, warunek, przyczyna czy skutek. Oznacza to, że wolności ludzkiej nie sposób rozumieć właściwie w kluczu założeń, według których np. określona przyczyna wywołuje pewien skutek<sup>473</sup>. Co więcej, zastosowanie w tym przypadku przywołanych kategorii prowadzi do pewnego zanegowania wolności jako takiej. W przekonaniu krakowskiego filozofa opisy o charakterze ontologicznym cechuje pewien determinizm, który jest obcy najgłębszej istocie wolności człowieka. Czytamy: „[...] ontologia nie zna idei wolności, ona jest z natury deterministyczna”<sup>474</sup>. Oraz w innym miejscu: „Gdzie zaczyna się wolność, następuje kres ontologii”<sup>475</sup>. Do istoty wolności należy możliwość podjęcia pewnego ryzyka. W kontekście analizy aksjologicznego charakteru prawdy i wolności Tischner zauważa:

Czyż nie jest tak, że nie tylko *prawda wyzwala*, ale również *wolność otwiera na prawdę*? A jak inaczej wolność może *otwierać na prawdę*, jeśli nie poprzez ryzyko?<sup>476</sup>.

Polski fenomenolog jest zdania, że aby właściwie rozumieć istotę wolności, potrzeba rezygnacji z języka ontologii, a tym samym potrzeba znalezienia się poniekąd w sferze „poza bytem i niebytem”<sup>477</sup>, w której wolność ludzka

<sup>473</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 192; tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 372, 377-378.

<sup>474</sup> Tegoż, *Książka na manowcach*, dz. cyt., s. 263-264.

<sup>475</sup> Tegoż, *Porządek zbawienia*, dz. cyt., s. 37.

<sup>476</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 348.

<sup>477</sup> Tamże, s. 349; tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 192.

zyskuje swoje źródłowe znaczenie jako „sposób istnienia” człowieka. Takie założenie potwierdza również ściśle aksjologiczny charakter wolności. Wyraża się on w tym, że człowiek ujmuje wartości w sposób zupełnie odmienny od poznawania przedmiotów fizycznych. Poznanie tych przedmiotów wiąże się bowiem z przyjęciem pewnych zasad, w świetle których człowiek uznaje, że określony przedmiot jest obiektywnie tym, czym jest (np. trójkątem). Zdaniem Tischnera z wartościami sprawa przedstawia się w sposób zgoła odmienny. Powołując się na analizy Maksa Schelera, polski filozof podkreśla, że obiektywny charakter treści aksjologicznych nie wyraża się w uznaniu reguł, właściwych dla przedmiotów fizycznych<sup>478</sup>. Tischner stoi na stanowisku, że doświadczenie wartości wiąże się z przeżyciem pewnego wyzwolenia, które należy do zupełnie odmiennego porządku od tego, który jest właściwy dla analiz ontologicznych. Czytamy:

■ [...] istotą doświadczenia wolności jest doświadczenie wyzwolenia<sup>479</sup>.

Oraz w innym miejscu:

■ I właściwie doświadczenie wolności nie polega na tym, że się tak czy tak wybrało, tylko że się człowiek wyzwolił<sup>480</sup>.

W przekonaniu polskiego filozofa również urzeczywistniając określone wartości, człowiek nie kieruje się zasadami logicznego wnioskowania. Wartości stanowią szczególną konsekwencję jego wolnego wyboru. Oznacza to, że podmiot ludzki nie wciela wartości w życie na zasadzie pewnego przejścia od płaszczyzny niebytu do płaszczyzny bytu, ale według własnej wewnętrznej wolnej twórczości<sup>481</sup>.

<sup>478</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 348-350.

<sup>479</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 233.

<sup>480</sup> Tamże, s. 234.

<sup>481</sup> Dla przykładu prawdomówność istnieje wyłącznie poprzez wolny wybór człowieka. Oznacza to, że jest ona konkretnym wyrazem wolności ludzkiej. W prawdomówności nie chodzi zatem o urzeczywistnienie pewnego bytu prawdy, ale o wcielenie w życie określonej wartości prawdy. Porządek ontologii („bytu”) ustępuje tutaj miejsca aktywności ludzkiej o charakterze aksjologicznym. Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 365-366, 369; tegoż, *Rekolekcje paryskie*, dz. cyt., s. 307-308.

## b. Znaczenie wolności w ludzkim kształtowaniu siebie

W założeniu Józefa Tischnera wolność stanowi wartość podstawową człowieka. Jednocześnie jest ona wyrazem osobowej tożsamości podmiotu ludzkiego. Filozof jest zdania, że poprzez wybór zasadniczy człowiek określa siebie i potwierdza własną wolność. Oznacza to, że bez wolności człowiek traci coś istotowego. Tischner jest przekonany, że osoba ludzka stanowi szczególne zadanie dla siebie samej. To zadanie polega w istocie na odpowiedzi człowieka na wartości osobiste, które w specyficzny sposób apelują do człowieka. Dlatego to, kim człowiek jest oraz w jaki sposób doświadcza własną godność, wyraża się w tym, jakie wartości przyjął za swoje. Godność, podobnie jak wolność, wymaga przy tym uznania, dlatego stanowi wyraz tożsamości ludzkiej, wewnętrznej „prawdy bycia” człowieka. Tischner podkreśla, że tak rozumiana wolność nie jest czymś, co rodzi się z kaprysu człowieka czy jego samowoli. Poprzez odniesienie do wartości wolność stanowi kategorię zupełnie z innego poziomu, a mianowicie wyrasta z poczucia pewnego obowiązku i związanej z nim odpowiedzialności. Zdolność do przyjęcia odpowiedzialności za realizację określonych wartości jest miarą dojrzałości osoby. Polski filozof stoi na stanowisku, że pełnię wolności człowiek osiąga we wspaniałomyślności, która jest w istocie osobowym potwierdzeniem siebie, a tym samym jest szczególnym warunkiem otwarcia na wartości oraz ich afirmacją dla nich samych.

### Wolność w twórczym samookreśleniu osoby ludzkiej

Zdaniem Józefa Tischnera wolność jako wyraz osobowej tożsamości podmiotu ludzkiego stanowi wartość podstawową, choć nie najważniejszą dla człowieka<sup>482</sup>, od której uzależniona jest realizacja pozostałych treści aksjologicznych. Czytamy:

Wolność to ta jedyna w swoim rodzaju wartość etyczna, od realizacji której zależy realizacja wszystkich innych wartości osobowych.

<sup>482</sup> Józef Tischner odróżnia wartości podstawowe od najważniejszych. Wartości podstawowe (np. witalne) stanowią według niego warunek realizacji pozostałych treści aksjologicznych.

Nie można udoskonalić siebie, nie przyjmując w wolny sposób proponowanych wartości<sup>483</sup>.

Oraz w innych miejscach:

Wolność nie jest najwyższą wartością człowieka, ponieważ służy prawdzie i dobru. Ale jest wartością podstawową. Bez wolności nie może być mowy o odbudowie osobowej tożsamości człowieka<sup>484</sup>;

Jak można wymagać od ludzi wierności dla wartości, jeśli się nie uzna, że są wolni?<sup>485</sup>

Zdaniem filozofa bycie wartością podstawową wolności wyraża się zatem w tym, że „to nie wolność buduje się *na czymś*, lecz *wszystko* na wolności”<sup>486</sup>.

Jak wykazano powyżej, krakowski myśliciel jest zdania, że człowiek jako osoba zajmuje określoną postawę wobec własnej wolności. Ta postawa wiąże się z pewnym wyborem w świetle wartości, to znaczy konfrontacją własnego życia z porządkiem aksjologicznym<sup>487</sup>. Tischner stoi przy tym

---

gicznych. Filozof jest przekonany, że dopiero na wyższym szczeblu drabiny aksjologicznej, w którym odsłania się ludzkie pragnienie sensu, człowiek jest w stanie zorientować własne życie w kierunku czegoś, co jest od tego życia ważniejsze. Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 68-73.

<sup>483</sup> Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 209; por. tegoż, *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020, s. 14.

<sup>484</sup> Tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 148.

<sup>485</sup> Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 208.

<sup>486</sup> Tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 298.

<sup>487</sup> Tischner wymienia trzy zasadnicze momenty wyrażania się wolności, a mianowicie wdzięczność (jako sposób przeżywania wolności), posiadanie (świadomość „posiadania” wolności oraz „posiadania” siebie – „jestem tym, co mam”, przyswojenie „czegoś sobie, ale i siebie czemuś”) oraz wspaniałomyślność (dokonująca w dążeniu ludzkim przewrotu, pozwalającego drugiemu człowiekowi „być”). W przekonaniu filozofa szczególnym wyrazem twórczości wolności ludzkiej jest wdzięczność. Czytamy: „Żyjąc w postawie wdzięczności, człowiek zapomina o samym sobie, bowiem myśli o innych, którzy byli i są dla niego dobrzy. Ale takie zapomnienie o sobie wcale nie doprowadza do ruiny człowieka, lecz przeciwnie, do jego odbudowy i przebudowy”. Tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 23.

na stanowisku, że poprzez dokonywany w wolności wybór określonej wartości podmiot ludzki „rodzi siebie” („stwarza”), przyswaja, a tym samym potwierdza, to znaczy staje się coraz bardziej sobą, ujawnia to, kim naprawdę jest<sup>488</sup>. Chodzi przy tym o wybór zasadniczy. Czytamy:

Wybór jest określaniem s a m e g o s i e b i e. [...] Nie jest to ważne między czym a czym ja wybieram, ważne jest to, że ja stanowią w wyborze samego siebie, samego siebie określam, samego siebie buduję<sup>489</sup>.

Oraz w innym miejscu:

Dopiero w wyniku wyboru wybierającego wolność człowiek staje się sobą<sup>490</sup>.

W przekonaniu filozofa wybór oparty na wolności jest z tej racji szczególną bramą do tego, co w człowieku najgłębsze. Tischner pisze:

[...] wolność jest kluczem, który wartości otwiera drogę w głąb człowieka [...], wolność jest środkiem nieodzownym do tego, by człowiek mógł tworzyć siebie jako osobę moralną<sup>491</sup>.

Filozof stoi zatem na stanowisku, że określony wybór, jako wyraz doświadczenia i pewne potwierdzenie wolności, przynależy immanentnie do konstytucji osoby ludzkiej, co oznacza, że wybór nie istnieje poza osobą, osoba nie

---

Oraz w innym miejscu: „Do natury wdzięczności należy to, że się chce wyrazić, żyć wraz z wyrazem i umrzeć wraz z wyrazem. Wdzięczność nie drąży w głąb, nie stwarza człowieka, lecz *odslania* to, jaki już jest”. Tamże, s. 41. Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 372, 382-391, 403-404.

<sup>488</sup> Filozof zauważa, że potwierdzanie siebie ujawnia jaźń człowieka, rozumianą jako *Selbst* („Ja sam”). Por. tamże, s. 333; tegoż, *Rozważania wokół Hegla*, [w:] tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, dz. cyt., s. 11; W. Zuziak, *W poszukiwaniu wolności – między J. Naberstem i J. Tischnerem*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 48.

<sup>489</sup> J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 194.

<sup>490</sup> Tamże, s. 196.

<sup>491</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 59.

istnieje zaś w oderwaniu od wyboru. Człowiek nie może zatem zrezygnować z własnej wolności. Czytamy: „Nie można uciec od wyboru, bo ucieczka już jest wyborem. Zawsze daje się jakieś świadectwo wolności”<sup>492</sup>. Wynika z tego, że tak rozumiana wolność ma charakter ambiwalentny<sup>493</sup>. Taka specyfika wolności odznacza się tym, że wolność stanowi pewną podstawę osobowości człowieka, przy czym człowiek sam musi własną wolność wybrać, czyli w jakimś sensie ją ustanowić. Czytamy:

Wolność jest wartością swoistą, wolność jest tą wartością, która jest u podstaw osoby ludzkiej, a jest u podstaw w ten sposób, że człowiek musi ją tam u podstaw ustanowić<sup>494</sup>.

Osobliwy charakter wolności uwidacznia się najwyraźniej w tym, że wolność oddziałuje na podmiot ludzki w ten sposób, aby człowiek ją wybrał jako własną. Jest to przykład szczególnego koła hermeneutycznego. Wyraża się ono w tym, że nie jest wolnym człowiek, który nie wybrał własnej wolności. Aby mógł tego dokonać, potrzeba jednak, aby „już” był wolny. Tischner pisze:

Wolność jest wartością paradoksalną. Człowiek ma wolność o tyle, o ile sobie tę wolność wybierze. W pewnym sensie człowiek ma wolność, bo może wolność wybrać. Ale człowiek również może wyrzec się własnej wolności – i wtedy traci wolność. Stąd wolność jest jakby wartością dwustronną. Z jednej strony – jakby z przyrodzenia człowiekowi daną, a z drugiej strony – zarazem zadaną do wyboru<sup>495</sup>.

Wolność odsłania zatem autonomię podmiotu ludzkiego w stosunku do tego, co człowieka otacza. Wolność wyraża się zarazem w świadomości własnej odrębności, niepowtarzalności, możliwości rozmaitych kreacji,

<sup>492</sup> Tamże, s. 136; por. tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 54.

<sup>493</sup> „Wolność jest wartością wysoce dwuznaczną”. Tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 94.

<sup>494</sup> Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 201.

<sup>495</sup> Tegoż, *Rekolekcje paryskie*, dz. cyt., s. 191-192.



jak i w perspektywie zniszczenia („mogę inaczej”, „mogę zanegować”)<sup>496</sup>. W tym sensie „wolność jest zawsze wartością do porzucenia i do odzyskania zarazem”<sup>497</sup>.

Z uwagi na powyższe założenia trzeba podkreślić, że podmiot ludzki, który z jakichś racji pozbawiony byłby możliwości wyboru (np. w sytuacji zniewolenia, a tym samym niemożności realizacji wartości osobowych) nie jest w pełni osobą, to znaczy jest nią wyłącznie „w jakimś stopniu”. Józef Tischner pisze w tym kontekście:

Osoba jest osobą i zarazem nie jest osobą, bo przeszkodzono jej w wyborze tych wartości, które czynią z niej osobę. Jest jakby osobą połowicznie. Jest osobą o tyle, o ile swą wolność wybiera, ale nie jest w pełni osobą, ponieważ jej wybór jest wyborem skrępowanym<sup>498</sup>.

Jak już powiedziano, w przekonaniu filozofa próba pozbycia się własnej wolności sama z konieczności jest wyrazem tej wolności, a zatem uznaniem własnego człowieczeństwa, odkryciem swojej aksjologicznej podstawy, czyli godności. Czytamy:

Nawet pozbywając się siebie, człowiek siebie potwierdza. [...] Człowiek musi wybrać samego siebie. Musi się zgodzić na samego siebie. Godząc się na samego siebie, wybierając samego siebie, człowiek odkrywa, że jest podstawą wartości – ma godność<sup>499</sup>.

Oznacza to, że nawet wówczas, gdy podmiot ludzki wyraża własną wolność w pewnym proteście, ten protest wskazuje z istoty na głębszą od niego afirmację o charakterze aksjologicznym. Tischner stwierdza bowiem, że wolność ujawniona również w pewnym sprzeciwie stanowi wyraz szczególnej dojrzałości człowieka do wyboru, a przez to wolność ta wskazuje na coś pierwotnie pozytywnego, to znaczy określa źródłową afirmację pewnej wartości pozytywnej. Polega to na tym, że bunt, który towarzyszy wolności,

<sup>496</sup> Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 122-123.

<sup>497</sup> Tamże, s. 131.

<sup>498</sup> Tegoż, *Rekolekcje paryskie*, dz. cyt., s. 192.

<sup>499</sup> Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 196.

dokonuje się zawsze w imię treści aksjologicznej, którą człowiek pragnie osiągnąć, a jednocześnie którą chce się stać<sup>500</sup>. Wynika z tego, że wolność ujawnia się nie tylko w działaniu osoby ludzkiej „na zewnątrz”, ale przede wszystkim w pewnej twórczości osoby „do wnętrza”, to znaczy w dokonywaniu czegoś w sobie, „kształtowaniu” swej tożsamości jako wartości osobowej<sup>501</sup>. Czytamy:

Wolność jest zdolnością samookreślenia. Wolność jest tą zdolnością, dzięki której człowiek określa sam siebie. W pewnym sensie tworzy siebie. [...] Człowiek tworzy siebie nawet wtedy, kiedy nie jest w stanie stworzyć niczego w świecie zewnętrznym<sup>502</sup>.

Osoba ludzka jest szczególnym dziełem, które pochodzi od niej samej, czyli tym, co osoba tworzy dzięki sobie.

### Proces uosabiania człowieka

Podmiot ludzki jako osoba stanowi zdaniem krakowskiego filozofa taką istotę, która jest dla siebie szczególnym zadaniem, „wezwaniami” do realizacji tego, co tworzy najgłębszą warstwę bycia osoby. Jej istnienie („natura”), czyli w istocie tworzenie siebie („egzystencja dziejowa”) jako osoby w wolności, jest poniekąd substancją osoby<sup>503</sup> i jednocześnie stanowi dla niej wyzwanie. Czytamy bowiem: „[...] przynależy ona [wolność – od auto-

---

<sup>500</sup> Por. tamże, s. 83-91.

<sup>501</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 66.

<sup>502</sup> Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 455.

Oraz w innych miejscach: „I w tym akcie twórczości tworzy się przede wszystkim swoją własną wolność, bo ta wolność jest także przedtem w uśpieniu, nie wiadomo, czy jest, czy nie jest”. Tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 258.

„Wolność sama jest dobrem człowieka. Określa jego samoistość”. Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 335.

<sup>503</sup> Substancję tę trzeba oczywiście rozumieć nie w świetle kategorii pewnej „zastygłej” ontologicznej formy, ale w świetle tworzącej się nieustannie kondycji ludzkiej. Zdaniem Tischnera w tak rozumianej substancji odsłania się wymiar zarówno dramatyczny, jak i dynamiczny (w sensie duchowym, nie biologicznym) życia ludzkiego.

ra] wprost do *substancji etycznej człowieka*<sup>504</sup>. Wewnętrzna prawda osoby ludzkiej jako „bytu-dla-siebie”, to znaczy najgłębsza tożsamość osoby, jest z tego tytułu dynamiczna, stanowi pewien kreatywny proces, jaki zachodzi w człowieku, to znaczy kształtuje się pod wpływem podmiotu, nieustannie się zmienia, dojrzewa w czasie. Oznacza to, że osoba ludzka pozostaje stale niejako „wewnątrz” siebie, nawet w swoim „byciu poza sobą”, czyli w rozmaitych aktywnościach i zmiennościach, jakie w osobie mają miejsce. Te modyfikacje dokonują się w obszarze tego, co zarazem trwałe i zmienne w podmiocie ludzkim. Czytamy: „Człowiek jest więc splotem zmienności i trwania”<sup>505</sup>; „Dojrzewanie człowieka trwa długo. Długo dorasta się do *bycia sobą*”<sup>506</sup>. Równocześnie Józef Tischner podkreśla, że owo „rodzenie siebie” osoby, tworzenie przez nią własnej istoty „z nicości samej siebie” można właściwie rozumieć wyłącznie w kontekście aksjologicznym. Na takie rozumienie autokreacji osoby wskazuje bowiem źródłowe doświadczenie podmiotu ludzkiego. Czytamy:

Najbardziej pierwotnie doświadczaną odmianą nicości jest nie nicość egzystencjalna, lecz nicość aksjologiczna. Nicość egzystencjalna jest nicością bytu. Nicość aksjologiczna jest istnieniem w stanie wewnętrznego *sponiewierania* przez wartości radykalnie i jednoznacznie negatywne<sup>507</sup>.

Zdaniem filozofa odkrywając wezwanie do tworzenia siebie, człowiek jako osoba staje zawsze wobec określonych wartości. Osoba jako taka jest z tej racji szczególną odpowiedzią na wołanie treści aksjologicznych. Wartości konstytuują osobę. Mają dla niej charakter szczególny. Tischner określa te treści aksjologiczne mianem wartości osobistych, to znaczy takich, do których podmiot ludzki czuje się w wyjątkowym sensie przywiązany i zob-

<sup>504</sup> Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 208.

<sup>505</sup> Tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 41. Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 86.

<sup>506</sup> Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, Kraków 1999, s. 172.

<sup>507</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 182-183.

wiązany do ich realizacji<sup>508</sup>. W przekonaniu filozofa wartością najbardziej osobistą osoby ludzkiej jest ona sama<sup>509</sup>. Czytamy:

W obszarze promieniowania wartości osobistych Ja osobowe dokonuje prawdziwej ekspresji siebie. Pole ich promieniowania jest dla osoby polem ujawniania prawdy o sobie<sup>510</sup>.

Oznacza to, że człowiek rozumie zarówno siebie samego, jak i innych poprzez te treści aksjologiczne, które są mu w jakimś sensie najbliższe. Tischner pisze: „Bo ja rozumiem siebie poprzez pryzmat tej wartości i innych rozumiem poprzez pryzmat wartości podobnej”<sup>511</sup>. Wartości osobiste stanowią szczególną partyturę pieśni, którą jest życie ludzkie<sup>512</sup>. Z tej racji wybór wartości osobistych dokonany w wolności<sup>513</sup> przypomina tworzenie,

<sup>508</sup> Zdaniem Tischnera wartości osobiste „są sprzężone z najbardziej radykalnym sposobem odczuwania i są dla osoby *bezwzględnie obowiązujące*”. Tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 367.

Wartości osobiste są odczuwane w najgłębszym obszarze świadomości ludzkiej, a przez to angażują osobę najbardziej radykalnie, sięgają jej „centrum”, w jakiś sposób „rodzą się”, „wyłaniają” z osoby i dlatego zobowiązują najbardziej, w przeciwieństwie do pozostałych treści aksjologicznych, do których realizacji osoba nie „poczuwa się szczególnie zobowiązana”. Wartości osobiste są dla osoby najważniejsze, mimo że obiektywnie nie najwyższe. Pole ich promieniowania jest przy tym dla osoby obszarem ujawniania najgłębszej prawdy o sobie. W świetle wartości osobistych ujawniają się również wartości innych osób.

Zdaniem Józefa Tischnera wartości osobiste wyrażają się w tym, jak człowiek w specyficzny wyłącznie dla siebie sposób przeżywa własne życie. Mimo iż kierują one losem podmiotu ludzkiego, on sam nie zawsze potrafi na te wartości wskazać czy je nazwać. Ponadto w obszarze tych treści aksjologicznych zachodzą rozmaite kryzysy. W okolicznościach, w których człowiek nie jest w stanie realizować wartości osobistych, żywi on przekonanie, że jest „niczym”. Właściwie przestaje wówczas siebie rozumieć. Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 111; tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 18.

<sup>509</sup> Por. tamże.

<sup>510</sup> Tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, dz. cyt., s. 28.

<sup>511</sup> Tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 18.

<sup>512</sup> Por. tegoż, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, dz. cyt., s. 59.

<sup>513</sup> Józef Tischner, podobnie zresztą jak Max Scheler, dzieli wartości na personalne i apersonalne. Tym pierwszym przyznaje miejsce szczególne w hierarchii aksjologicznej. W odróżnieniu od wartości nieosobowych wymagają one bowiem uznania (wyboru). Czytamy: „Wartości personalne wtedy istnieją, jeśli zostaną przez osobę wybrane. Inny-

to znaczy przejaw szczególnej wrażliwości artystycznej człowieka<sup>514</sup>. Od tego, jakiego rodzaju są te wartości, zależy zatem to, kim człowiek jest i kim się staje<sup>515</sup>. Czytamy bowiem: „Są wartości pospolite, których wybór czyni człowieka pospolitym i jest wartość szlachetna, mądrość, męstwo, wspa-  
niałomyślność, która człowieka uszlachetnia”<sup>516</sup>. Właśnie z uwagi na proces twórczy własnej osobowości podmiot ludzki stanowi w przekonaniu polskiego fenomenologa cel sam w sobie (rozumiany jako forma celu – jego materia), cel celów, nie zaś jakikolwiek środek do celu. Oznacza to, że osoba jest istotą nieuwarunkowaną czymkolwiek spoza siebie. Czytamy: „Człowiek to cel samoistny rozwoju”<sup>517</sup>. Oraz w innym miejscu: „Osoba nie jest *czymś-do-czegoś-ze-względ-na-coś*. Osoba jest *bez-względu-na-*

---

mi słowy – warunkiem istnienia wartości personalnych jest wolność”. Tegoż, *Rekolekcje paryskie*, dz. cyt., s. 191.

W przekonaniu filozofa wyłącznie osoba stanowi podmiot wartości osobistych. Wynika z tego, że wartości te wiążą się z konieczności z nosicielami danymi realnie. Tischner zauważa bowiem, że w przypadku wartości przedmiotowych jest w pewnym sensie obojętne, czy to, co np. piękne, istnieje realnie. Z kolei wartość etyczna (np. odwagi) istnieje wyłącznie w realnej osobie. Podmiot ludzki jako nosiciel „wartości radykalnie indywidualnych”, zobowiązany do ich realizacji oraz odpowiedzialny za ich urzeczywistnienie, z konieczności musi być zatem konkretną osobą realną. Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 111; tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 352-353; tegoż, *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 215 (5) 1972, s. 630, 634, 644-645.

<sup>514</sup> Por. tegoż, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 48, 50.

Jak podkreśla Adam Węgrzecki, poprzez tę wrażliwość podmiot ludzki ma uczestnictwo w określonej przestrzeni oraz w tym, co do tej przestrzeni przynależy, to znaczy odnajduje miejsca dla siebie podstawowe, jak dom, warsztat pracy, świątynię czy cmentarz. Por. A. Węgrzecki, *Perspektywy stawiania się i rozwoju człowieka*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 125-126, 130.

<sup>515</sup> W tym kontekście trzeba zapytać, w jakim wymiarze spójne są ze sobą koncepcje wolności Tischnera i Schelera. Innymi słowy, czy wolność rozumiana przez niemieckiego filozofa jako świadomość możliwości (*das Könnenbewusstsein* – czyli świadomość mocy woli, świadomość tego, że mogę inaczej, a także możliwość hamowania, oderwania się od tego, co organiczne, popędowe i naturalne) da się wpisać w cztery wymiary aksjologiczne „Ja” w ujęciu krakowskiego myśliciela, od hedonicznego począwszy, a na osobowym skończywszy. Jest to zagadnienie, które warto podjąć w odrębnym opracowaniu. Por. M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenie*, dz. cyt., s. 322; tegoż, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 83; tegoż, *Problemy religii*, dz. cyt., s. 35.

<sup>516</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 143.

<sup>517</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 61.

-wszystko”<sup>518</sup>. Człowiek działa w stosunku do pewnego celu, którym jest w nim jego własna osoba. To ze względu na ten cel podmiot ludzki poszukuje innych celów. Józef Tischner stoi na stanowisku, że z tego założenia wynika idea godności podmiotu ludzkiego oraz szacunku dla niego<sup>519</sup>.

### Godność warunkiem doświadczenia wartości

Z uwagi na to, że świat ludzki ma charakter ściśle aksjologiczny, to znaczy człowiek jako osoba żyje w tym świecie w obszarze nieustannego promieniowania aksjologicznego, może on doświadczać godności własnej oraz innych podmiotów ludzkich. W przekonaniu Józefa Tischnera bez takiej zależności człowiek doznaje pewnego uszczerbku poczucia własnej godności przez to, że jego życie nabiera charakteru „jednowymiarowego”<sup>520</sup>. Godność ludzka wyraża się przy tym w poczuciu tożsamości człowieka jako osoby, co jak wykazano, ma specyfikę ściśle aksjologiczną. Zdaniem filozofa świat treści aksjologicznych istnieje „dla” podmiotu ludzkiego wyłącznie dlatego, że odczuwa on własną godność. Czytamy:

[...] godność człowieka poprzedza doświadczenie wartości<sup>521</sup>.

### Oraz w innym miejscu:

Godność jest warunkiem możliwości doświadczenia wszelkiej wartości. Ale ta godność wymaga potwierdzania, wymaga przyjęcia. Aktem, którym potwierdza się godność, jest akt wolności fundamentalnej<sup>522</sup>.

---

<sup>518</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 209.

<sup>519</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 300-306.

<sup>520</sup> Por. tegoż, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 510; K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 87.

<sup>521</sup> J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 196.

<sup>522</sup> Tamże, s. 197.

Oznacza to, że doświadczenie godności wymaga uznania przez wolność ludzką, wybór zasadniczy wolności. W związku z tym również to doświadczenie nie daje się właściwie rozumieć w obszarze nomenklatury nieaksjologicznej<sup>523</sup>. Czytamy:

Pojęcie godności człowieka nie daje się określić za pomocą definicji. Godność człowieka jest wartością, którą się widzi i czuje, ale o której trudno jest mówić. Można jednak naprowadzić uwagę na tę wartość wskazując na jej kontekst. Kontekstem są prawa człowieka<sup>524</sup>.

Oraz w innym miejscu:

Nie jesteśmy pewni *prawdy*, ale jesteśmy pewni *godności*. *Prawda* jest sprawą rozumu, a *rozumów* może być wiele: jest *rozum* marksistowski, *rozum* nazistowski, *rozum* katolicki, *rozum* protestancki i każdy ma swoją *prawdę*, której nie może przekazać innemu rozumowi. *Godność* natomiast nie jest sprawą tych *rozumów*. Wygląda na to, jakby była wyższa niż rozum. Ona zobowiązuje absolutnie. [...] Może właśnie o to dziś idzie, żeby rozum poprawił siebie, a inspiracją poprawy ma się stać spotkanie z godnością?<sup>525</sup>.

Józef Tischner stoi zatem na stanowisku, że godność, podobnie jak wolność, wyraża pewną wewnętrzną „prawdę bycia” człowieka, a przez to ma charakter zarówno aksjologiczny, jak i personalny. Wybierając godność, czyli uznając tę „prawdę”, podmiot ludzki zyskuje i odzyskuje własną godność<sup>526</sup>.

<sup>523</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 205-206.

<sup>524</sup> Tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 114.

<sup>525</sup> Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 167-168.

<sup>526</sup> Por. tegoż, *Rekolekcje paryskie*, dz. cyt., s. 114.

## Obowiązek jako warunek wolności ludzkiej

Jak już podkreślono, w przekonaniu Józefa Tischnera „właściwe siedlisko tożsamości osobowej”<sup>527</sup> stanowi wolność człowieka, to znaczy pewne doświadczenie, które obrazuje formuła: „jeśli chcesz”. Filozof nie zgadza się przy tym z rozumieniem owego zwrotu w kategoriach kaprysu, który ilustruje fraza: „chce mi się – nie chce mi się”. Tischner poddaje analizie istotę wolności ludzkiej. Jego zdaniem wolność nie ma nic wspólnego z egoizmem, anarchią czy swawolą. Piszze on:

Wolność nie jest tutaj anarchią, lecz odpowiedzią na anarchię<sup>528</sup>.

Oraz w innych miejscach:

Wolności nie należy utożsamiać ze swawolą. Swawola jest tam, gdzie *wszystko wolno*, bo nie ma żadnych wartości. Wolność jest tam, gdzie są człowiekowi zadane pewne wartości, pomiędzy którymi trzeba wybrać – jedno odsunąć, inne uznać i urzeczywistnić<sup>529</sup>;

Wolność nie ma w sobie nic z egoizmu, indywidualizmu i subiektywizmu<sup>530</sup>.

Tym, co wynosi wolność ludzką poza przywołane kategorie, jest zatem odniesienie człowieka do porządku aksjologicznego. W związku z tym wyłączenie przy uwzględnieniu wartości doświadczenie wolności może być właściwie rozumiane. Świadomość własnej wolności wobec ładu aksjologicznego stanowi ten obszar życia człowieka, w którym wyraża on własną odpowiedzialność<sup>531</sup>. Oznacza to, że gdyby nie treści aksjologiczne, człowiek nie mógłby przeżywać siebie jako wartość szczególną, to znaczy rów-

---

<sup>527</sup> Tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., 284.

<sup>528</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 142.

<sup>529</sup> Tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 48.

<sup>530</sup> Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 208.

<sup>531</sup> Tischner jest zdania, iż właściwe rozumienie odpowiedzialności (podobnie jak wolności) nie może być ukazane w języku pojęć ontologii. Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 346; tegoż, *Porządek zbawienia*, dz. cyt., s. 43.



niez odpowiedzialną za realizację innych wartości. Dopóki bowiem nie istnieje określone zadanie, nie ma także mowy o podmiocie odpowiedzialności<sup>532</sup>. Zdaniem Józefa Tischnera odpowiedzialność jest szczególnym warunkiem (podstawą) wolności ludzkiej w tym sensie, że wolność osadza się na odpowiedzialności, jest jej wyznacznikiem<sup>533</sup>. Oznacza to, że wolność wyrasta z pewnego źródłowego poczucia obowiązku i odpowiedzialności. W istocie wolności zawarty jest moment zobowiązania. Czytamy:

Wolność rodzi się z obowiązku. Jestem na tyle wolny, na ile mam w sobie poczucie obowiązku, czyli poczucie odpowiedzialności [...]. Wolność budzi się w nas, powstaje, jest w nas składana poprzez głos obowiązku. To nie zobowiązanie jest miarą wolności, ale wolność jest na miarę obowiązku. Mamy wolność na miarę obowiązku<sup>534</sup>.

Polski filozof stoi na stanowisku, że zdolność do przyjęcia odpowiedzialności za urzeczywistnienie określonych wartości stanowi zasadnicze znamię dojrzałości osoby ludzkiej<sup>535</sup>. Oznacza to, że w świetle treści aksjologicznych osoba może czuć się odpowiedzialna i zobowiązana<sup>536</sup>. Odpowiedzialność i związany z nią obowiązek stanowią przeto specyficzne wyróżniki życia osobowego człowieka, wyłaniają się z pewnej głębi osoby. W tej głębi ujawnia się najbardziej autentyczne osobowe „Ja” podmiotu ludzkiego.

<sup>532</sup> Zwraca na to uwagę w filozofii Tischnera Jacek Filek. Por. J. Filek, *Dyskusja. Część I*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 77.

<sup>533</sup> Tischner inspirował się w tym miejscu stanowiskiem E. Lévinasa. Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 146.

<sup>534</sup> Tegoż, *Rekolekcje paryskie*, dz. cyt., s. 120.

<sup>535</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 67-68.

<sup>536</sup> W tym zobowiązaniu wyraża się również obiektywizm wartości, pomimo ich irrealnego sposobu istnienia. Bez zobowiązania wartości stanowiłyby jedynie uznane przez „Ja” za ważne (oceny) własności rzeczy, idee bądź normy. Zdaniem Tischnera treści aksjologiczne oddziałują na podmiot ludzki i jego wolność właśnie jako zadane człowiekowi, to znaczy poniekąd narzucone mu z góry. Komentując stanowisko Maksa Schelera, polski filozof pisze w tym kontekście: „Nie w tym sensie jest coś zadane, że istnieje realnie, czyli w czasie, ale w tym sensie, że zobowiązuje mnie i każdego, który umie patrzeć”. Tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 342. Por. tamże, s. 341-342; tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 60; tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 298-300.

Osoba stanowi przeto szczególną całość jej odpowiedzialności<sup>537</sup>. Obowiązek, do którego osoba czuje się wezwana, nie ma jednak nic wspólnego z przymusem. Wyraża się on raczej w formule: „jeśli chcesz, możesz”<sup>538</sup>. Czytamy: „I w tym jest ukryty cały urok obowiązku; rzecz w tym, że jeżeli powinienes, to nie musisz”<sup>539</sup>. Owo „powinienes” filozof rozumie zatem w kategorii nakładanego na siebie przez człowieka zobowiązania określonego wyboru w obliczu wartości, które to treści aksjologiczne budzą sumienie ludzkie, nie posiadając jednocześnie nic z nakazu czy zakazu<sup>540</sup>. Czytamy:

Gdy człowiek zobaczy, jaki świat wartości go otacza, sam potrafi sformułować nakaz i zakaz, sam potrafi sobie poradzić, a gdy zajdzie potrzeba, potrafi również siebie ocenić<sup>541</sup>.

Oraz w innym miejscu w tym kontekście:

[...] nie mówi się: musisz grać; zamiast tego człowiek słyszy: jak się zachwycisz, to sam spróbujesz grać w tej orkiestrze<sup>542</sup>.

<sup>537</sup> Por. tegoż, *Odpowiedzialność – powrót do źródeł*, „Znak” 505 (6) 1997, s. 124; Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 62.

<sup>538</sup> Józef Tischner uzupełnia w tym kontekście zasadę imperatywu kategorycznego Kanta o pojęcie osoby ludzkiej. Polski filozof twierdzi, że bez uwzględnienia osoby Kantowska zasada wyraża się wyłącznie w postaci wymogu formalnego. Tischner pisze: „Mówi ona, jak mamy postępować, ale nie mówi, co mamy czynić”. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 86.

Tymczasem właśnie взгляд na osobę ludzką nadaje zasadzie imperatywu kategorycznego charakter ściśle aksjologiczny, co oznacza, że dopiero z uwagi na osobę wartości zobowiązują kategorycznie.

<sup>539</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 261.

<sup>540</sup> Józef Tischner jest przy tym zdania, że wartość pozytywna stanowi źródło imperatywu nakazu, natomiast treść aksjologiczna negatywna kieruje ku człowiekowi pewien imperatyw zakazu („tak nie wolno”). Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 66.

<sup>541</sup> Tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 13.

<sup>542</sup> Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 190-191.

## Wspaniałomyślność jako afirmacja wartości przez wolność ludzką

W kontekście rozważań poświęconych aksjologicznemu charakterowi osoby ludzkiej Józef Tischner poddaje analizie jeszcze jeden aspekt problematyki wolności, a mianowicie wspaniałomyślność. Filozof przyznaje, że rozumienie wspaniałomyślności zapożycza od Maksa Schelera (niem. *Großzügigkeit*, *Großherzigkeit* lub *Großmut*). Tischner stoi na stanowisku, że we wspaniałomyślności wolność ludzka osiąga swoją pełnię, co oznacza, że we wspaniałomyślności najwyraźniej wyraża się źródłowy, aksjologiczny charakter wolności. Z tej też racji wspaniałomyślność stanowi w jakimś sensie radykalną afirmację wartości, to znaczy ich najbardziej absolutny wybór, w którym człowiek potwierdza siebie, „jest absolutny wobec samego siebie”<sup>543</sup>. Krakowski myśliciel podkreśla, że wspaniałomyślność jest w istocie „radykalną bezinteresownością”, to znaczy „czystą” postawą wobec treści aksjologicznych, akceptacją wartości dla nich samych<sup>544</sup>. Jedyną racją przemawiającą za urzeczywistnianiem wartości nie jest zatem przyjemność lub korzyść<sup>545</sup>, ale same wartości oraz ten, któremu one służą<sup>546</sup>. Czytamy: „Dlaczego sta-

<sup>543</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 144.

<sup>544</sup> Zdaniem Józefa Tischnera warunkiem doświadczenia wartości przez człowieka jest jego „otwarcie się na świat”. To otwarcie stanowi jednak warunek niewystarczający, ponieważ „negatywny”, oznacza bowiem brak zamknięcia. Polski filozof konfrontuje w tym kontekście swoje stanowisko z myślą Maksa Schelera. Tischner twierdzi, że miłość stanowiąc według niemieckiego filozofa podstawowy warunek odniesień aksjologicznych podmiotu ludzkiego, a zatem „wewnętrzną siłę otwarcia” człowieka na sprawy świata i innych ludzi, wyraża się przede wszystkim we wspaniałomyślności. Szczególnym rysem wspaniałomyślności jest również pewna „gotowość do ulepszania”, która odpowiada Schelerowskiemu ruchowi miłości w stronę potencjalnie większej wartości. Tischner określa tę gotowość mianem „otwierającej się życzliwości” (życzenia komuś dobra). Por. tegoż, *Wartości etyczne i ich poznanie*, dz. cyt., s. 633; K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 53.

<sup>545</sup> W przekonaniu filozofa czerpanie korzyści z realizowania wartości jest w rezultacie „przewrotem” w ich porządku, a tym samym brakiem wspaniałomyślności. Wspaniałomyślność zakłada bowiem bezwarunkowość. Również dla Schelera czymś złym jest samo chcenie wartości moralnych dla siebie. Postawą niszczącą wspaniałomyślność jest zdaniem Tischnera również odwet, czyli gotowość czynienia zła dla niego samego. Por. J. Tischner, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 264.

<sup>546</sup> Por. tegoż, *Wartości etyczne i ich poznanie*, dz. cyt., s. 646; tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 50-51.

jemy w obronie prawdy? – Bo jest prawdą. Dlaczego mamy walczyć o sprawiedliwość? Bo jest sprawiedliwością<sup>547</sup>. Człowiek, który pozostaje wierny odkrytym przez siebie wartościom z uwagi na nie same jest zatem wspaniałomyślny, czyli ujawnia swoją najgłębszą prawdę, jest we wspaniałomyślności najbardziej sobą<sup>548</sup>. Tischner pisze: „Wspaniałomyślność znaczy: poprzez to, co się daje, dawać siebie”<sup>549</sup>. Wspaniałomyślność wyraża się zatem w postaci szczególnego daru człowieka z własnej wartości, czyli daru z tego, co w człowieku najwartościowsze. Wspaniałomyślność stanowi jednocześnie warunek otwarcia człowieka na wartości, a tym samym warunek wszelkiego działania ludzkiego, w tym źródło heroizmu, czyli poświęcenia w realizacji określonych treści aksjologicznych<sup>550</sup>. Wspaniałomyślność ujawnia przez to również swój osobliwy charakter. Czytamy:

Wspaniałomyślność jest ucieleśnieniem paradoksu. [...] Do wspaniałomyślności dochodzi się jak do tego, co już się posiada, ale tak, jakby się nie posiadało<sup>551</sup>.

### c. Wyzwolenie oraz zniewolenie człowieka wobec wartości

Józef Tischner jest przekonany, że człowiek jako osoba nie żyje w świecie „czystych możliwości”<sup>552</sup>. Wszystko, co człowieka otacza, ma bowiem dla

<sup>547</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 144.

<sup>548</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 392.

<sup>549</sup> Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 173.

<sup>550</sup> Por. tamże, s. 176-177; tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 72, 134-136.

<sup>551</sup> Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 99.

<sup>552</sup> Zdaniem filozofa doświadczenie „czysto przedmiotowe”, a zatem takie, które wyklucza wszelkie związki z podmiotem doświadczającym, jest samo w sobie abstrakcją. Nie można bowiem wyłącznie „zauważać” przedmioty (ich wyglądy), bez towarzyszących temu zauważaniu przeżyć ludzkich (radości, przyjemności, spokoju bądź lęku, zmęczenia itp.). W przekonaniu Tischnera intencjonalne doświadczenie wszelkiej rzeczywistości („zjawiających się” rzeczy i przedmiotów) jest zabarwione aksjologicznie, to znaczy

niego charakter aksjologiczny, to znaczy stanowi mniejszą bądź większą wartość<sup>553</sup>. Podmiot ludzki nie jest w stanie uniknąć pewnego promieniowania aksjologicznego. W codziennym doświadczeniu człowiek styka się z tym, co jest „dla niego” bardziej lub mniej piękne czy też z kimś, kto jest „dla niego” bardziej lub mniej sprawiedliwy. Świat dany człowiekowi w preferencji jest zatem uporządkowany aksjologicznie. Cechuje go pewna hierarchiczność<sup>554</sup>. Czytamy:

Świat człowieka to świata wielorakich wartości. Nie sposób wskazać na taki obszar świata, który by był absolutnie wolny od aksjologicznych zabarwień [...], który byłby zupełnie wolny od bijących ze źródeł promieniowań aksjologicznych<sup>555</sup>.

Chociaż filozof stoi na stanowisku, że świat ludzki jest z istoty rzeczy uporządkowany w pewnym kluczu aksjologicznym, a zatem człowiek odnosi

---

współtworzone przez horyzont aksjologiczny. Por. D. Kot, *Tischner stróż*, [w:] J. Tischner, *Imny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 96.

<sup>553</sup> Filozof przyjmuje co prawda istnienie przedmiotów neutralnych aksjologicznie (pozostających jednak pod „oddziaływaniem” wartości) wyłącznie w sensie etycznym. Oznacza to, że określone przedmioty nabierają zabarwienia aksjologicznego z chwilą zaangażowania człowieka, czyli w momencie, kiedy stają się „jego”. Z istoty rzeczy przedmioty te są zatem poddane pewnemu promieniowaniu aksjologicznemu (zasadzie uzasadnienia aksjologicznego). Por. J. Tischner, *Rozważania wokół Hegla*, dz. cyt., s. 102-103, 144-145; tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 275-276.

Komentując to stanowisko, Karol Tarnowski zauważa: „Dla Tischnera ludzki świat nie jest neutralny, obojętny, jak świat przedmiotów nauki. Jest to świat tego, co mniej lub bardziej ważne, a więc wartościowe, a Ja poszukuje w nim swojego indywidualnego świata wartości, wartości dla mnie. Rozpoznawanie tych indywidualnych wartości jest kanwą dziejów osoby jako podmiotu, który siebie tworzy i odnajduje zarazem”. K. Tarnowski, *Józef Tischner – niezastąpiony filozof nadziei. Wykład wygłoszony w ramach cyklu spotkań Poniedziałki z Tischnerem 20 października 2014 r.*, <http://www.Tischner.org.pl/karol-tarnowski/Tischner-niezastapiony-filozof-nadziei> (dostęp: 02.09.2019).

<sup>554</sup> W przekonaniu Józefa Tischnera wszystko, co istnieje „dla” człowieka, znajduje się w polu pewnego promieniowania aksjologicznego (stanowiącego dla niego „okno na świat”), które jest kształtowane przez sferę wartości przedmiotowych (przestrzeń świata) lub uprzedmiotowionych (przestrzeń „Ja” w świecie), co jednocześnie nie oznacza, że wszystko w świecie stanowi dla człowieka wartość źródłową. Podmiot ludzki doświadcza zatem wyłącznie czegoś, co jest mu dane w aktualnym lub przynajmniej potencjalnym stosunku do pewnych wartości.

<sup>555</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 111.

się do własnego świata uwzględniając wartości poniekąd z konieczności, to jednak jednocześnie Tischner uznaje, że dopiero wolność osobowa stanowi zasadę, w oparciu o którą poszczególne treści aksjologiczne z obszaru quasi-idealnego stają się dla człowieka rzeczywiste. Również ze świata wartości płynie do człowieka wezwanie do wolności. Filozof pisze: „Wolność zakłada wartość”<sup>556</sup>. Co więcej, wolność wobec treści aksjologicznych jest również wartością. Wartość ta wyraża się w wyborze konkretnych treści aksjologicznych. Czytamy:

Wartości nie leją się na nas z góry, jakby woda z flaszki. One także wymagają od nas wyboru. Życie podsuwa pewne wartości, ale od człowieka zależy, czy je dostrzeże, zrozumie, czy będzie je pielęgnował<sup>557</sup>.

Innymi słowy, człowiek wybiera wartości, które chce ustanowić w sposób wolny, to znaczy podejmując określoną decyzję, która jest w istocie wprowadzaniem treści aksjologicznych w ludzki świat. Czytamy:

[...] decyzja jest jednocześnie ustanawianiem wartości [...]. Swoją decyzją nie ilustruję więc żadnej normy, tylko – powtarzam – ustanawiam wartość<sup>558</sup>.

Tischner uznaje przy tym, że określony wybór nie stanowi racji zasadniczej wybierania jako takiego. Filozof stwierdza bowiem: „Nie wybieramy, aby wybierać. Wybieramy, aby coś wcielić w życie, a tym co wcielamy w życie, jest zawsze jakaś wartość”<sup>559</sup>. Oznacza to, że wybór (decyzja) jest w istocie fenomenem o charakterze aksjologicznym i polega na przyswajaniu czegoś,

<sup>556</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 369.

<sup>557</sup> Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 173.

Filozof podkreśla, że podstawowym warunkiem realizacji określonych wartości jest prawda o nich. Czytamy: „[...] wszelka wartość postuluje prawdę o sobie jako warunek swego urzeczywistnienia”. Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 71.

Józef Tischner stoi na stanowisku, że podobnie jak nie istnieje określona prawda „dla” człowieka, jeśli nie zostanie uznana przez jego wolność, również sama wolność nie istnieje poza wartością prawdy. Por. tegoż, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 210-211.

<sup>558</sup> Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 103.

<sup>559</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 144.

co człowiekowi jawi się w horyzoncie wartości, czyli przedstawia mu jakąś daną do urzeczywistnienia treść aksjologiczną.

Jak stwierdzono, określony wybór w obszarze aksjologicznym stanowi wyraz wolności ludzkiej. Zdaniem krakowskiego myśliciela wolność jest tym, co „różnicuje świat wedle preferencji”<sup>560</sup>. Czytamy:

Wolność wchodzi w intymny związek z przeżyciami, szczególnie z przeżyciami aksjologicznymi, i dzięki nim rysuje sobie przestrzeń preferencyjną, w której możliwe jest przedkładanie jednego względem drugiego<sup>561</sup>.

Józef Tischner utrzymuje, że charakter zobowiązujący treści aksjologicznych niejako „budzi z uśpienia wolność”. Szczególną granicą wolności jest zatem wybór w obrębie wartości. Czytamy: „Nie jesteśmy bezgranicznie wolni. Jesteśmy wolni wobec dobra i zła i z tego robimy rachunek”<sup>562</sup>. Doświadczenie ludzkie wskazuje zatem, że człowiek nie ma wolności absolutnej, nieograniczonej, „czystej”. Polski filozof zauważa przy tym, że w obliczu wartości wolność ludzka doświadcza pewnego wyzwolenia lub zniewolenia. Jego zdaniem takie doświadczenia zależą od przeżycia wartości w ich umiejscowieniu w hierarchii aksjologicznej. Czytamy:

Jedynie wartości niższego rzędu działają na człowieka poprzez przemoc, wartości najwyższe – najwyższe Dobro – obywają się bez przemocy. Dlatego są w stanie wyzwalać<sup>563</sup>.

Oznacza to, że im wyższą wartość człowiek ujmuje, tym większego doświadcza wyzwolenia. Analogicznie w przypadku wartości niższych ma miejsce przeżycie zniewolenia. Wyraża się to w tym, że na najniższym poziomie drabiny aksjologicznej wartości poniekąd zmuszają do ich uznania.

<sup>560</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 391.

<sup>561</sup> Tamże, s. 351.

<sup>562</sup> Tegoż, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000, s. 9.

Dobro i zło stanowią przy tym ucieleśniane przez wybór wartości. Por. W. Zuziak, *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem i J. Tischnerem*, dz. cyt., s. 55-56.

<sup>563</sup> J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 274.

Dlatego obiektywność ich doświadczenia jest stosunkowo mocna. Wobec treści aksjologicznych najwyższych człowiek doświadcza wyzwolenia własnej wolności, co oznacza, że nie musi ich uznać, dlatego ich przeżycie jest stosunkowo słabe. Tischner pisze:

Dlatego najwyższe wartości jednocześnie są uznawane z tym motywem wolności: nie muszę, mogę; ale im niższa wartość, tym bardziej muszę, a mniej mogę<sup>564</sup>.

Jak podkreślono powyżej, w projekcie antropologiczno-aksjologicznym krakowskiego filozofa natężenie przeżycia wolności przez człowieka wiąże się z ujęciem wartości w ich umiejscowieniu w drabinie aksjologicznej. Trzeba przy tym podkreślić, że ma to swój wyraz również w ich urzeczywistnieniu w określonych okolicznościach. Czytamy:

Kto wprowadza w wartość, ten oddaje hołd wolności. Tak to bowiem jest, że im wyższa wartość, tym większa wolność<sup>565</sup>.

Oraz w innym miejscu:

Zwróćmy uwagę na znamieny fakt: im niższe wartości, tym mniej swobody ma człowiek w ich przyjmowaniu lub odrzucaniu, tym bardziej ograniczone jest pole jego wolności. Pewnych nieprzyjemności i pewnych bólów nie można w życiu uniknąć, podobnie jak nie można uchylić się od pewnych przyjemności. Takie *prawo* rządzi doświadczeniem wartości *hedonistycznych*. Gdy zjadam śniadanie, nie mogę nie czuć dobrych i złych smaków, które się z tym wiążą. Większą wolność ma człowiek w obliczu wartości witalnych: ludzie najczęściej bronią swojego życia i starają się o swoje zdrowie, ale są tacy, którzy popełnili samobójstwo. Pole wolności jest tutaj – jak widać – nieco szersze. Jeszcze większą wolność ma człowiek wtedy, gdy staje w obliczu wartości duchowych, zwłaszcza etycznych. Jedynym przymusem dokonania właściwego wyboru jest tutaj głos sumienia, od którego

---

<sup>564</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 350.

<sup>565</sup> Tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 166.



można uciec. W sferze promieniowania wartości Sacrum pole wolności jest najszersze. [...] To, co najważniejsze, ofiaruje najwięcej wolności<sup>566</sup>.

Z uwagi na to, że przeżycie wolności ma charakter hierarchiczny, a przez to aksjologiczny, człowiek doświadczający pewnej głębi własnej wolności, czyli obszaru, w którym możliwe jest stopniowe odkrywanie jej istoty, przeżywa zmianę dotychczasowego poziomu życia<sup>567</sup>. Józef Tischner jest przy tym zdania, że dopiero w najgłębszej warstwie wolności tracą zasadność wszelkie ambiwalencje, charakterystyczne dla jej doświadczeń na pozostałych poziomach. Czytamy:

Wolność nie polega na pójściu w prawo lub w lewo, ale raczej na skoku wzwyż. Wolność polega na wspięciu się na taki poziom, na którym przeciwieństwo: niewola i panowanie – nie istnieje<sup>568</sup>.

<sup>566</sup> Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 147.

„Gdy jestem głodny, jestem obcy sobie. Nie jestem też wolny. Nie posiadam już siebie, lecz jestem w posiadaniu chleba, którego nie mam”. Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 551.

„[...] bo gdzie jest wyższa wartość, tam jest większa wolność. Tylko stając wobec chleba, głodny *musi*; stając wobec Boga, człowiek wszystko *może* i niczego *nie musi*”. Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 248. Por. tegoż, *Nadzieja mimo wszystko*, dz. cyt., s. 227.

<sup>567</sup> Komentując stanowisko Maksa Schelera, krakowski filozof zauważa, że analogiczna zmiana poziomu życia człowieka na wyższy ma miejsce w spotkaniu z osobowym wzorem świętego. Święty jest tym, który w najgłębszy sposób określa tożsamość osoby ludzkiej. Według niemieckiego fenomenologa święty odsłania przed drugim człowiekiem jego własną winę, a jednocześnie proponuje mu ocalenie (sam już jest ocalony). W tym sensie wzór świętego jednocześnie fascynuje i budzi lęk w innych. Przy tym od kondycji konkretnego człowieka zależy otwartość na wpływ tego wzoru. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 424-427, 437-439, 442; tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 136.

Józef Tischner aplikuje powyższe założenia. Umieszcza je również w horyzoncie myśli chrześcijańskiej. Jego zdaniem człowiekiem pierwotnie świętym (*ursprünglich Heilig*) jest osobowy wzór Jezusa Chrystusa. Z tej racji wyłącznie On jest „nieskończenie świętą osobą”, a tym samym zdolnym najpełniej odczuwać i współprzeżywać *Sacrum*. Ujawnia On przy tym właściwy porządek aksjologiczny. Czytamy: „Wzorem autentycznego sposobu przeżywania i jednocześnie wzorem prezentującym nam autentyczną hierarchię wartości jest Jezus Chrystus”. Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 25. Por. tamże, s. 222-223.

<sup>568</sup> Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 455.

Oraz w innych miejscach:

Doświadcza wolności ten, kto dzięki wolności zaczyna istnieć na innym poziomie<sup>569</sup>;

[...] stawanie się wolnym nie polega na tym, że człowiek wybiera między dwiema alternatywami na tej samej płaszczyźnie, ale stawanie się wolnym znaczy, że jest to wchodzenie o jeden stopień wyżej<sup>570</sup>.

Zdaniem polskiego filozofa dopiero na poziomie ducha ludzkiego doświadczenie wolności jest w pełni autentyczne, to znaczy źródłowe, czyli ujmujące istotę. Ta ostatnia wyraża się w ściśle hierarchicznym, a przez to aksjologicznym charakterze. Tischner odnotowuje: „Natomiast istotą doświadczenia wolności nie jest płaszczyzna pozioma [dotycząca wyboru pomiędzy alternatywami – od autora], ale hierarchia”<sup>571</sup>.

#### d. Aksjologiczny charakter rozpaczy jako „bycia-przeciwko-sobie”

Odnotowano powyżej, że w twórczości Józefa Tischnera odpowiedzialność człowieka jako osoby stanowi zasadniczy wyróżnik jego tożsamości, a przy tym ma ona charakter ściśle aksjologiczny. Filozof zauważa, że podmiot ludzki w obliczu wartości nie zawsze podejmuje się ich wyboru, to znaczy przyjmuje odpowiedzialność za ich urzeczywistnienie. Taka sytuacja ma miejsce wówczas, gdy nie dochodzi do przyswojenia określonych treści aksjologicznych. Tischner określa taki stan rzeczy mianem „odswojenia”. Zdaniem filozofa również w tym przypadku człowiek doświadcza własnej wolności<sup>572</sup>. W owym przeżyciu kryje się zatem pewien paradoks. Jak już

---

<sup>569</sup> Tamże, s. 456.

<sup>570</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 233.

<sup>571</sup> Tamże.

<sup>572</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 358.

odnotowano, wyraża się on w tym, że podmiot ludzki jest jednocześnie wolny wobec wartości<sup>573</sup> oraz w sposób konieczny się do nich odnosi, to znaczy żyje w świecie dzięki temu, że preferuje, czyli przedkłada jedne treści aksjologiczne nad drugie, myśli w sposób preferencyjny.

Doświadczając określonej wartości, człowiek ma świadomość, że ona jednocześnie go fascynuje i w pewien sposób mu zagraża. W założeniu takim tkwi również pewien paradoks. Czytamy:

Dzięki wartości *widzimy* nie tylko to, co jest, ale i to, co może być, co być powinno. Przede wszystkim jednak *widzimy* siebie jako tych, którzy *coś mogą* w świecie: mogą *coś zrobić*, a czegoś *nie zrobić*. Wartości wtrącają nas w podziw, zachwyt, budzą nadzieję, miłość, ale także wywołują lęk, przerażenie, nienawiść. Doświadczenie wartości powstaje i rozwija się między *tremendum* a *fascinosum*<sup>574</sup>.

Z tymi założeniami korespondują analizy Józefa Tischnera, przeprowadzone w ramach badań nad specyfiką *Dasein* w świetle stanowiska Martina Heideggera. W ich kontekście polski filozof zauważa moment tragiczności bytowania *Dasein*, to znaczy jego zagrożenia nicością, która daje o sobie znać w świadomości troski, czyli jakiegoś bólu. Pisz on:

Wybór własnej autentyczności jest wyborem tego, by *być sobą* oraz wszystkiego, co to *bycie sobą* niesie. Jeżeli jednak *bycie sobą* jest przedmiotem wyboru, to znaczy że sobą się nie jest. Sytuacja paradoksalna – coś jest i nie jest zarazem. *Sobą* można się stać, można jednak *siebie* utracić. Wolność jest możliwością jednego lub drugiego<sup>575</sup>.

<sup>573</sup> „Podmiotem doświadczenia wartości jest podmiot wolny”. Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 511.

„Nikt nie musi widzieć wartości. Nikt nie musi uznać ich aż do końca”. Tamże.

<sup>574</sup> Tegoż, *Nieszcześnie dar wolności*, dz. cyt., s. 164-165.

<sup>575</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 133.

Wynika z tego, że istotę wolności ludzkiej określają jednocześnie jej charakter pozytywny i negatywny. Jako wartość wolność jest jednocześnie osiągalna i utracalna. W tym wyraża się jej ambiwalentna specyfika. Czytamy:

Wolność polega na tym, że się tworzy mówiąc N I E i zarazem mówiąc T A K pewnej rzeczywistości, pewnej nadziei, marzeniu<sup>576</sup>.

Oraz w innym miejscu:

[...] doświadczamy wolności jako wartości, czasem pozytywnej, czasem negatywnej, w stosunku do której musimy zająć jakąś postawę<sup>577</sup>.

Józef Tischner stoi na stanowisku, że „odswojenie” w obszarze wartości wyraża się w pewnym „wyrzeczeniu” jakiejś zasadniczej części mnie samego przez podmiot ludzki. Oznacza to, że rezygnując z realizacji określonych treści aksjologicznych, człowiek w pewnym sensie „ucieka od siebie”, a tym samym bytuje w sposób nieprawdziwy. Miejsce autentyczności jego „Ja” zastępuje w takiej sytuacji szczególna anonimowość, pozór, „beztwarzowość”. Tischner jest zdania, że człowiek upatruje wówczas własną wartość w ucieczce od siebie. Niezmienna pozostaje w tym przypadku co prawda jego tożsamość ontologiczna, ale radykalnemu przeobrażeniu ulega tożsamość aksjologiczna<sup>578</sup>, wyrażająca się w tym, że osoba ludzka stanowi „nosiciela” rozmaitych wartości, to znaczy wartości (ich przyswojenie) w jakiś sposób wyróżniając osobę. Oznacza to, że bez wyboru wartości człowiek nie jest w pełni sobą, neguje siebie. Czytamy: „Człowiek, który nie zadba o to, żeby być nosicielem wartości, rzeczywiście skazuje siebie na *znicestwienie*”<sup>579</sup>.

Zarówno przyswojenie, jak i odrzucenie treści aksjologicznych naznacza sposób ludzkiego istnienia. Dla przykładu, wyrażając prawdę, człowiek czyni

<sup>576</sup> Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 460.

<sup>577</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 136.

<sup>578</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 358-359.

Tischner pisze w tym miejscu co prawda o „tożsamości dramatycznej, agatologicznej”, jednak wydaje się, że zastosowanie terminu „tożsamość aksjologiczna” jest w przywołanym kontekście również uprawnione.

<sup>579</sup> Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 207-208.

siebie istotą prawdomówną, kłamiąc, staje się kłamcą. Józef Tischner określa taki stan, w którym podmiot ludzki neguje aksjologicznie pozytywny charakter własnego istnienia mianem „bycia-przeciwko-sobie”. Czytamy:

Idea człowieka jako bytu dla siebie zakłada, że człowiek może być sobą lub nie być sobą – istnieć jako byt z sobą *pogodzony*, lub jako byt z sobą *skłócony*<sup>580</sup>.

Filozof stoi zatem na stanowisku, że „bycie-przeciwko-sobie” wiąże się z negacją własnej wartości, to znaczy jej pozorem, związanym z doświadczeniem braku racji swego istnienia<sup>581</sup>. Osoba ludzka jest w takim stanie z istoty „osadzona na sprzeczności”, czyli pewnej świadomości ambiwalencji pomiędzy tym, co „dla” niej a tym, co „przeciwko” niej. Uwzględniając perspektywę aksjologiczną, nie zaś ontologiczną, osoba stanowi wówczas byt wewnętrznie sprzeczny. Osoba doświadcza, że jest radykalnie zła i w związku z tym jest nie mającym prawa istnieć „bytem-przeciwko-sobie”.

Józef Tischner jest przekonany, że podobnie jak „bycie-dla-siebie”, również struktura „bycia-przeciwko-sobie” istnieje wyłącznie dzięki pewnej współzależności odniesień międzyludzkich, to znaczy istnieje w byciu „dla innego” czy też „przeciwko innemu”<sup>582</sup>. Dlatego filozof pisze:

<sup>580</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 610.

<sup>581</sup> Owo doświadczenie przyjmuje rozmaitą postać. Przykład stanowi egoizm, wyrażający się w „bezpłodnej koncentracji” na sobie, szukaniu odwetu, większej miłości do siebie niż do innych czy też chorobliwy altruizm, przejawiający się w większej miłości do innych niż do siebie (skazywaniu siebie na potępienie w celu ocalenia drugiego). Por. tegoż, *Pomoc w rachunku sumienia*, dz. cyt., s. 22; K. Tarnowski, *Józefa Tischnera myślenie wokół zbawienia*, dz. cyt., s. 115-116.

Warto w tym miejscu odnotować, że według Józefa Tischnera powyższe fenomeny mają charakter ściśle aksjologiczny. Stanowią one bowiem wyraz pewnej świadomości hierarchicznej, objawiając się poprzez „karmienie się” drugim człowiekiem w celu potwierdzenia swej wartości lub przeciwnie, poprzez radykalne odrzucenie własnej wartości na korzyść afirmacji drugiego. Por. J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>582</sup> Zagadnienie aksjologicznego charakteru relacji dialogicznych pomiędzy osobami ludzkimi zostanie omówione w kolejnej części pracy (s. 272-296).

Osoba staje się osobą dzięki drugiej osobie i z winy drugiej osoby przestaje być sobą. Tracąc i odzyskując siebie, człowiek traci i odzyskuje innych<sup>583</sup>.

W „byciu-przeciwko-sobie” odniesienie podmiotu ludzkiego do drugiego wynika przy tym z poczucia beznadziei i bezwartościowości własnego „Ja”. Skoro bowiem własne „Ja” człowieka nie jest nic warte, wówczas ma ono w jakimś paradoksalnym sensie wartość właśnie przez to, że drugi nie uznaje tej wartości. Taki charakter przeżywania braku własnej wartości filozof określa mianem beznadziei bądź rozpacz<sup>584</sup>. Oba fenomeny stanowią radykalną negację, sięgającą dna osoby ludzkiej, a tym samym odzwierciedlającą dogłębnie negatywny stan osobowości człowieka. Czytamy: „Rozpacz jest tylko odzwierciedleniem zła, które się uobecnia i które zagarnia dla siebie osobę”<sup>585</sup>. Wyrasta ona przy tym z pewnej sytuacji granicznej (zagrożenia śmiercią, walki, wielkiego cierpienia). Jak już odnotowano, Józef Tischner powołuje się w tym kontekście na analizy Sørensa Kierkegaarda. Inspirując się myślą duńskiego myśliciela, rozumie on rozpacz jako „chorobę na śmierć”, czyli „beznadziejność niemożliwej śmierci”. W owej radykalnej beznadziei nie chodzi o jakąś formę negacji bytu człowieka. Przeciwnie, rozpacz wyraża się w tym, że podmiot ludzki żyje, bowiem musi żyć na sposób fizyczny (ontyczny). Zaprzeczeniu ulega w nim natomiast to, co absolutnie pozytywne, to znaczy rodzi się w nim „przekonanie”, że jest on dogłębnie zły. Beznadzieja stanowi przez to pewną możliwość doświadczenia przez człowieka potępienia w sensie moralnym<sup>586</sup>.

Krakowski myśliciel stoi na stanowisku, że w perspektywie rozpacz świat oraz wszystko, co w nim jest, traci „dla” człowieka swój pozytywnie ak-

<sup>583</sup> J. Tischner, *Porządek zbawienia*, dz. cyt., s. 35.

<sup>584</sup> W rozpacz człowiek jako „bycie-przeciwko-sobie” traci nadzieję, która warunkuje jego doświadczanie wartości. W okresie agatologicznym twórczości Tischner podąża w swych analizach rozpacz za myślą Mistrza Eckharta w zakresie jego „dialektyki” dobra. Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 274-284; 328-337; K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 180-181.

<sup>585</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 329.

<sup>586</sup> Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 169-183.

sjologiczny charakter. Wynika to z tego, że ten, kto nie dostrzega własnej wartości, nie potrafi jej doświadczyć również poza sobą. W podmiocie ludzkim, który jest przesiąknięty rozpaczą, zachodzi z tej racji możliwość pewnego „radikalnego, etycznego i metafizycznego odwetu” wobec innych. Polega on na tym, że „skrzywdzona ludzkość” w człowieku prowadzi do doświadczenia „przekłętego” charakteru każdego „bycia”, z którym człowiek ma kontakt. Czytamy:

Krzywda rodzi świadomość krzywdy, świadomość krzywdy pomnaża krzywdę, pomnożona krzywda rodzi odwet, a odwet niszczy przede wszystkim samego skrzywdzonego i tym sposobem prowadzi do jeszcze jednej *śmierci człowieka*<sup>587</sup>.

Zauważono powyżej, że zdaniem krakowskiego myśliciela wolność osiąga swoją pełnię we wspaniałomyślności człowieka. W tym przejawia się jej radykalnie pozytywny charakter. Szczytowym wyrażeniem dogłębnie negatywnej specyfiki wolności jest szyderstwo. Analogicznie do powyższych rozważań nie polega ono na niszczeniu bytu (ontologii) człowieka, czyli podmiotu ludzkiego w jego istnieniu jako takim, ale na odmówieniu mu jego pierwotnie pozytywnej wartościowości.

Zdaniem Józefa Tischnera człowieka w sytuacji rozpacz można ocalić, to znaczy w pewien sposób usprawiedliwić jego „bycie”. Ocalenie to polega na uratowaniu jego poczucia najgłębiej pozytywnego charakteru własnej wartości<sup>588</sup>. Filozof stoi na stanowisku, że ocalenie to zachodzi właściwie stale w ciągu życia ludzkiego. Oznacza to, że „bycie-sobą” w istocie stanowi dla człowieka jako osoby nieustanne „rodzenie siebie z nicości siebie”, a zatem jest „owocem negacji rozpacz”, przez którą człowiek przechodzi<sup>589</sup>.

<sup>587</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 409.

<sup>588</sup> Tischner podąża w tych analizach za myślą Sorena Kierkegaarda. Por. tamże, s. 408. Zdaniem polskiego filozofa szczególnym ratunkiem dla człowieka w sytuacji radykalnego rozdarcia, w którym się znalazł, jest sięgnięcie do jego sfery ducha. To w niej podmiot ludzki może ponownie odkryć swoje najbardziej autentyczne „Ja”, czyli odnaleźć siebie w aksjologicznej pozytywności. Wówczas powyższe negacje nie niszczą jego „bytu”, ale stają się dla niego twórcze. Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 203; tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 252-253.

<sup>589</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 328, 331.

Dokonuje się to poprzez wolny wybór własnej rozpacz, w którym osoba ludzka uznaje samą siebie, to znaczy uznaje własną wartość o absolutnie pozytywnym charakterze<sup>590</sup>.

---

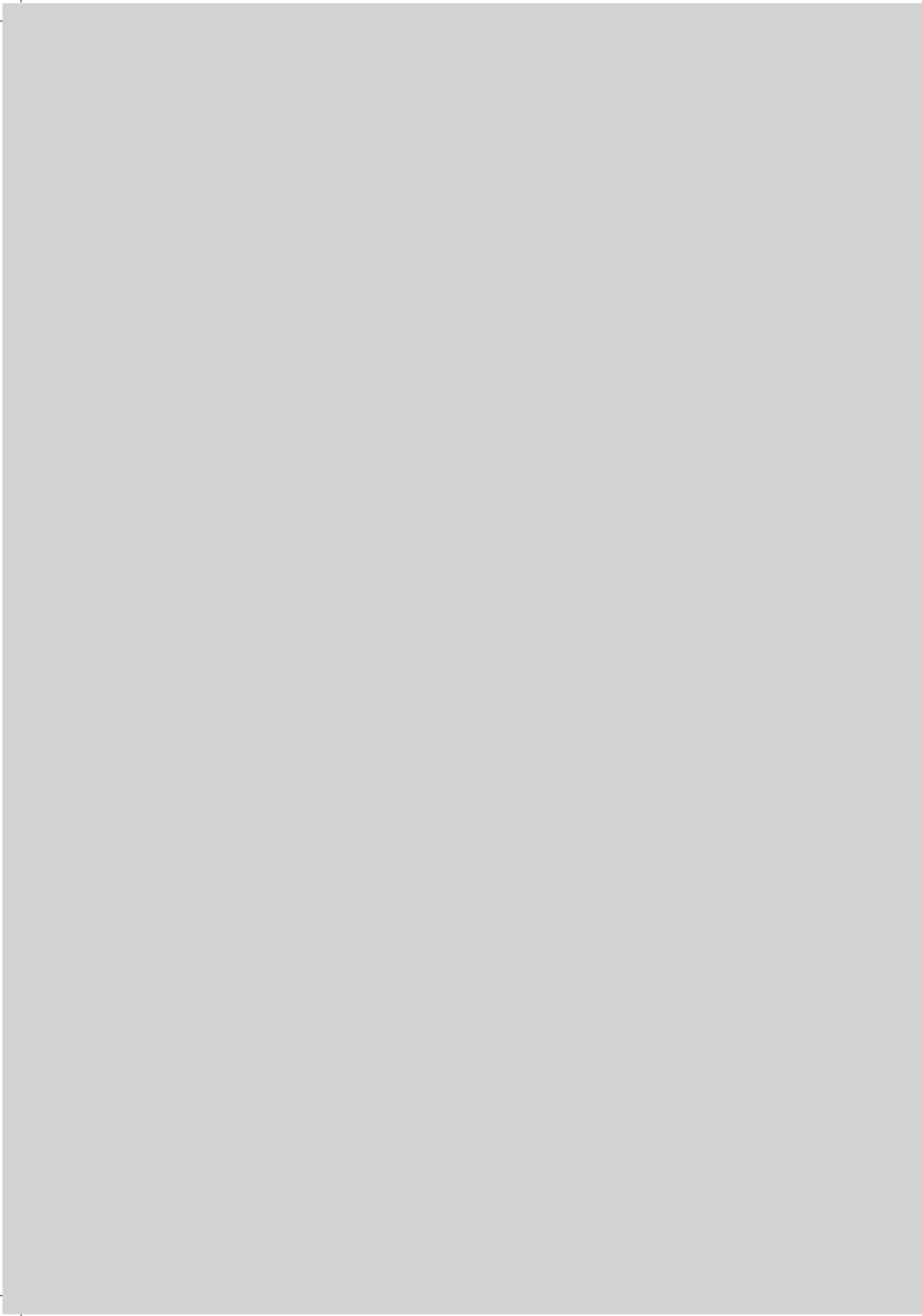
<sup>590</sup> Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku ludzkiego lęku. Zdaniem Tischnera lęk rodzi się ze świadomości pewnego zła, a jednocześnie uprzytamnia człowiekowi pozytywny charakter wartości, które trzeba przed nim ocalić. Por. tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 165, 173.





### ROZDZIAŁ TRZECI

Zarys porównawczy  
obu stanowisk  
z uwagi na charakterystykę  
aksjologicznych podstaw  
rozumienia osoby ludzkiej



# Wprowadzenie

W rozdziale pierwszym i drugim niniejszej pracy skoncentrowałem się na wykazaniu zasadniczych źródeł podmiotowości osoby ludzkiej, rozumianej przez Maksa Schelera i Józefa Tischnera jako wartość. Zdaję sobie sprawę ze szkicowości zarysowanych stanowisk. Jestem świadom, że w przypadku tak pierwszego, jak i drugiego filozofa złożoność i obszerność poruszanych przez nich zagadnień nie pozwalają na kompletarne i w pełni wyczerpujące studium w obrębie rozpatrywanych zagadnień. W moim przekonaniu wynika to również z przyjętej przez obu myślicieli metody opisu. Zauważają to zresztą sami badacze. Tym, co niewątpliwie łączy oba stanowiska, jest przekonanie, że właściwym aparatem do obserwacji i objaśniania istoty podmiotu ludzkiego rozumianego jako osoba jest fenomenologia. W jej ramach możliwe staje się nie tylko wykazanie głęboko aksjologicznych zależności samorozumienia człowieka, ale również uwidacznia się metodyczna trudność ekstrapolacji osiągniętych rezultatów poznawczych na podejścia badawcze o odmiennym od fenomenologii charakterze. Obaj myśliciele są zdania, że przyjęta przez nich metoda badawcza wyraża się właściwie w pewnym podejściu poznawczym, które polega w istocie na doświadczaniu obserwowanych fenomenów. W związku z tym zarówno Scheler, jak i Tischner stoją na stanowisku, że człowieka rozumianego jako podmiot osobowy nie da się poznać adekwatnie, pomijając w nim to, co w bytowaniu ludzkim wyraża najgłębszą istotę aksjologicznej samoświadomości człowieka. W przekonaniu obu filozofów ujęcie tej istoty umożliwia wyłącznie przyjęta przez nich procedura badawcza. Pozwala ona bowiem dotrzeć do głębi prawdy osoby poprzez emocjonalne przeżycie osoby, swego rodzaju smakowanie (*juissance*), czyli udział w tym, co doświadczane. Z tej racji według powyższych stanowisk każda próba źródłowego rozumienia osobowego charakteru człowieka w jego aksjologicznym uposażeniu z pozycji niezaangażowanego obserwatora spełza na niczym.

Max Scheler i Józef Tischner dokonują powyższych obserwacji na gruncie etyki. W świetle ich stanowisk wyłącznie w ramach etyki osoba ludzka prezentuje się jako wartość szczególna w świecie pełnym wielorakich treści aksjologicznych. W obszarze etyki uwidaczniają się zbieżności, ale również różnice przedstawianych stanowisk. Autor *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* koncentruje się na krytyce formalizmu etycznego w ujęciu Immanuela Kanta<sup>591</sup> i w tym horyzoncie dokonuje obserwacji istoty fenomenu człowieka. W konfrontacji z Schelerowskimi założeniami pozostaje krakowski myśliciel<sup>592</sup>. Analizuje on bowiem problem wyraźnie od strony podmiotowej w pewnym nachyleniu dialektycznym. Oznacza to, że w aksjologii Tischnera osoba ludzka w tym, co dla niej źródłowe, nie tyle realizuje indywidualne akty osobowe – jak to przedstawia Scheler – co raczej uznaje pierwotną wartość drugiego człowieka w doświadczeniu dialogicznym spotkania z nim, a w jego aksjologicznym potwierdzeniu kształtuje własną tożsamość. Zarówno poprzez miłość do drugiego, jak i ujawniany w niej charakter duchowy własnej egzystencji człowiek odnosi się do innego podmiotu i w ten sposób sam rozumie siebie jako wartość. Oryginalność myśli Tischnera wyraża się zatem w przekonaniu, że człowiek realizuje się jako osoba, która w swym istotowym rdzeniu jest wartością wyłącznie w obliczu drugiego. Osoba istnieje „dzięki” innemu, „z” nim i „dla” niego. Do jej immanentnego uposażenia należy wzajemność. Polski

<sup>591</sup> Formułując materialną etykę wartości, Max Scheler podjął polemikę z formalizmem etycznym w filozofii Immanuela Kanta. Niemal całe dzieło *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* jest zarzutem wobec tego formalizmu. Scheler zauważa, że etyka, która jest zbudowana na rozmaitych imperatywach i poczuciu obowiązku, nie daje człowiekowi właściwych podstaw do podejmowania odpowiednich decyzji. Taka formalna etyka jest również skrajnie subiektywna i nadmiernie restryktywna. Zdaniem Schelera wyłącznie oparcie na wartościach dostarcza właściwych podstaw zachowań ściśle etycznych.

<sup>592</sup> W kontekście przeprowadzanych analiz warto odnotować, że Józef Tischner nie jest pierwszym myślicielem, który dokonuje recepcji twórczości Maksa Schelera na gruncie polskiej filozofii o inspiracji chrześcijańskiej. Dorobek naukowy krakowskiego myśliciela wpisuje się bowiem w twórczość takich filozofów jak Konstanty Michalski (1879-1947) czy Józef Pastuszka (1897-1989). Odsyłam w tym miejscu do studium Czesława Głombika. Por. Cz. Głombik, *Początki obecności Maxa Schelera w Polsce*, [w:] *Rekoniesanse filozoficzne. Człowiek, wartości, historia. Prace ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Jerzemu Czarnickiemu*, red. H. Jakuszek, S. Jedynak, A. L. Zachariasz, J. Zdybel, Lublin 1999, s. 97-107.

filozof dystansuje się tym samym od rozmaitych prób rozumienia człowieka w kategoriach monadycznych, jak czyni to choćby Gottfried Wilhelm Leibniz. Zdaniem Tischnera wzajemność stanowi obopólne otwarcie i dar osób, które dzięki sobie w szczególny sposób zyskują siebie. Pisze on: „Osoby wzięte oddzielnie mają puste ręce. Dopiero wzajemność czyni je bogatymi dla siebie”<sup>593</sup>. Polski filozof jest przekonany, że świadomość obecności obok siebie drugiego człowieka stanowi z tej racji źródło i zarazem specyficzną przestrzeń ethosu ludzkiego, rozumianego jako najgłębsza „prawda bycia” człowieka. Zarówno Józef Tischner, jak i Max Scheler podzielają przy tym pogląd, w świetle którego z uwagi na jednostkowy i unikatowy charakter każdej osoby nie sposób opracować ponadczasowych i uniwersalnych norm etycznych. Obaj zgadzają się co do faktu, że osoba ludzka wyraża siebie najpełniej w sferze ducha. Właśnie z uwagi na powyższe autor *Myślenia według wartości* rozumie człowieka w kategoriach artysty, a jego aktywność etyczną opisuje poprzez ideę pracy twórczej. W ramach personalizmu fenomenologiczno-aksjologicznego krystalizują się zasadnicze odkrycia Tischnera, do których należą m.in. fenomeny ludzkiego sumienia, wolności oraz nadziei<sup>594</sup>. W moim przekonaniu bez uwzględnienia przytaczanych konstatacji nie sposób zaprezentować innowacyjnego charakteru ujmowania aksjologicznych źródeł podmiotowości osoby ludzkiej w twórczości Józefa Tischnera.

Niniejszy rozdział składa się z trzech części. Pierwsza z nich prezentuje specyfikę podejścia badawczego obu filozofów w próbie opisu analizowanych zjawisk. Druga i trzecia stanowią z kolei pewną konfrontację myśli Józefa Tischnera z poglądami Maksa Schelera, zaprezentowanymi w znacznej mierze w części pierwszej tej dysertacji. Nie chodzi tutaj jednak o szczegółową i wyczerpującą analizę porównawczą przedstawianych stanowisk, co raczej o ukazanie pionierskiego charakteru badań polskiego filozofa. Z związku z tym moja uwaga skupia się najpierw na analizie fenomenów

<sup>593</sup> Tegoż, *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, Kraków 2019, s. 289.

<sup>594</sup> Przystępne opracowanie problematyki nadziei w myśli filozoficznej Józefa Tischnera odnajdujemy w studium J. Jagiełły, *Współczesna filozofia nadziei – od Blocha do Tischnera*, [w:] *Filozofia Boga. Część I. Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2017, s. 331-356.

miłości oraz charakteru duchowego osoby ludzkiej, by następnie uwydatnić koncepcję dialogicznej specyfiki autokreacji osoby ludzkiej.

## I. Specyfika podejścia badawczego obu filozofów

Aby poznać uwarunkowania aksjologicznych podstaw rozumienia osoby ludzkiej w dorobku filozoficznym zarówno Maksa Schelera, jak i Józefa Tischnera, potrzeba sięgnąć do tego, co w przypadku obu filozofów można określić jako podejście badawcze. To ono warunkuje bowiem pewną metodę, jak i język wyrażanych za jej pomocą obserwacji. Obaj myśliciele wybierają metodę fenomenologiczną, jako właściwe narzędzie docierania do istoty ujmowanych zjawisk oraz sposób ich opisu. Zdaniem Schelera i Tischnera w przypadku osoby ludzkiej w jej źródłowo aksjologicznym charakterze każda inna droga, która wyklucza specyficzny dla fenomenologii sposób widzenia zjawisk, nie tylko nie wyraża tego, o co w istocie rzeczy chodzi, ale jej wyniki poznawcze stanowią ponadto poniekąd wtórne, a przez to wyłącznie uzupełniające obserwacje dotyczące analizowanych fenomenów. Obaj filozofowie mają świadomość, że obrane przez nich stanowisko nie jest wolne od podatności na zarzuty podejść badawczych o charakterze odmiennym. Wydaje się, że z uwagi na specyficzny dla siebie charakter takie inkryminacje wobec stanowiska fenomenologicznego są wręcz oczywiste i oczekiwane. Poszukiwania istoty osobowości ludzkiej w kluczu aksjologicznym prowadzą obu myślicieli w kierunku badań nad świadomością. W ich ramach rysują się również rozbieżności prezentowanych punktów widzenia.

## 1. Doświadczenie fenomenologiczne w ujęciu Maksa Schelera

Zasada filozoficzna przyjęta przez Maksa Schelera wyraża się w potrzebie zrezygnowania z paradygmatu, w świetle którego wszelkie poznanie odbywa się wyłącznie za pośrednictwem danych empirycznych. Zdaniem niemieckiego myśliciela takim (empirycznym) paradygmatem legitymizują się przede wszystkim stanowiska badawcze określane jako naturalizm i pozytywizm<sup>595</sup>. Podejście badawcze Schelera jest odmienne. Wyraża się ono jednak nie tyle w poszukiwaniu odrębnej metody uprawiania wiedzy, ile raczej w szczególnej umiejętności, w osobliwej formie postawy (*Einstellung*) badawczej w obliczu określonych zjawisk<sup>596</sup>. W ocenie filozofa takie podejście umożliwia fenomenologia. Charakter poznawczy „poznania” fenomenologicznego odznacza się właściwościami osobliwymi, to znaczy obcymi wszelkim innym formom poznania. Stanowią go odrębny rodzaj funkcji bądź aktów, uchwytywanych przez nie treści oraz typ relacji pomiędzy nimi. Według Maksa Schelera „poznanie” fenomenologiczne zakłada źródłowe, tzn. bez żadnych zapośredniczeń bądź wnioskowań, a przez to najgłębsze zaangażowanie emocjonalnej aktywności podmiotu. Jednocześnie jest ono wyrazem krytyki ujmowania zjawisk emocjonalnych wyłącznie w kategoriach faktów przyrodniczych, czyli doświadczeń natury zmysłowej. Z owego sprzeciwu Schelera wobec ekstrapolacji metod stoso-

<sup>595</sup> Stanowisko filozoficzne Schelera jest interpretowane również jako reakcja na charakterystyczny dla czasów jego twórczości modernizm, a w jego ramach sposób rozumienia człowieka, jego doświadczeń i etosu. Por. X. Liu, *Personwerdung. Eine theologische Untersuchung zu Max Schelers Phänomenologie der „Person-Gefühle” mit besonderer Berücksichtigung seiner Kritik an der Moderne*, Bern – Berlin – Frankfurt a.M. – New York – Paris – Wien 1996, s. 21-25.

<sup>596</sup> Scheler sprzeciwia się określaniu obranego przez siebie sposobu badania zjawisk mianem metody. Jego zdaniem metoda wyraża się w określonym systemie postępowania poznawczego, które jest właściwe teorii natury dedukcyjnej, konstruktywistycznej. Stosowanemu przez niego narzędziu poznawczemu z natury rzeczy obce jest takie podejście. Por. M. Scheler, *Postawa fenomenologiczna*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 13; H. Buczyńska-Garewicz, *Fenomenologia uczuć Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 101.

wanych przede wszystkim w psychologii eksperymentalnej oraz sposobu charakteryzowania przez nią przedmiotów badawczych na grunt refleksji filozoficznej zrodziły się jego oryginalne analizy w ramach fenomenologii świadomości ludzkiej. W obrębie tych analiz sytuują się obserwacje niemieckiego myśliciela, dotyczące życia emocjonalnego człowieka, za pomocą których filozof konstruuje własną propozycję źródłowego opisu podmiotu osobowego w jego sposobie ujmowania wartości.

Max Scheler stoi na stanowisku, że „poznanie” fenomenologiczne wykazuje się kognitywnością wyłącznie analogiczną do tzw. poznania rozumowego (intelektualnego)<sup>597</sup>. W istocie jest to kognitywność zupełnie innego rodzaju. Z uwagi na to wymaga ona również odrębnej kategoryzacji od tej dotyczącej wiedzy o charakterze *explicite* racjonalistycznym. Filozof nadaje takiemu „poznaniu” (*Kenntnis*) postać pewnego doświadczenia (przeżycia). W przekonaniu Schelera takowe cechuje autonomia względem każdej innej formy doświadczenia pozafenomenologicznego oraz nieobalalność przez nie jego wyników. Według niemieckiego myśliciela „poznanie” fenomenologiczne odznacza się źródłową emocjonalnością, bezzałożeniowością oraz absolutną apriorycznością i bezpośredniością ujęcia. Nie stanowi ono przeto czysto racjonalnej oceny zjawisk, to znaczy wyniku choćby jakiegoś indukcyjnego objaśniania bądź rozumienia<sup>598</sup>. Zdaniem Schelera w ramach tego przeży-

<sup>597</sup> Kognitywność jest tutaj rozumiana jako pewna umiejętność „poznawcza”. Według filozofa nie odpowiada ona jednak sferze intelektualnej podmiotu ludzkiego, tylko sferze intencjonalno-emocjonalnej.

Na temat specyfiki poznania fenomenologicznego w filozofii Maksa Schelera por. J. Trębicki, *Etyka Maksa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, dz. cyt., s. 33-34; M. Ruba, *Człowiek. Absolut. Gnoza. Gnostyczna filozofia Maksa Schelera*, dz. cyt., s. 96; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 184-186.

<sup>598</sup> W przekonaniu Maksa Schelera takie „poznanie” jest pewnym „smakowaniem” emocjonalnym, ujęciem intuicyjnym istoty określonego fenomenu przez podmiot, bez potrzeby odwoływania się do jakichkolwiek z istoty niezródłowych uwarunkowań „powierzchniowych” podmiotu oraz właściwości akcydentalnych uchwytywanego fenomenu. Jako przeżycie bezpośrednie wyklucza ono zatem możliwość uwzględniania kryterium zewnętrznych, które miałyby je warunkować. Z tej racji nosi ono cechy absolutnie pierwszego i obiektywnego „poznania”. Jak już podkreślono, możliwość uzyskania takiego doświadczenia przysługuje wyłącznie podmiotom spełniającym określone warunki moralne. Tylko takie podmioty są zdolne dokonać redukcji fenomenologicznej, która jest warunkiem



cia możliwe jest pierwotne, to znaczy najbardziej adekwatne ujęcie treści aksjologicznych przez podmiot ludzki<sup>599</sup>, w tym właściwe uchwycenie własnej oraz cudzej osoby ludzkiej w aspekcie aksjologicznym.

koniecznym uzyskania naoczności fenomenologicznej, stanowiącej rdzeń tego doświadczenia. Redukcja ta polega na zawieszeniu wyników poznawczych, uzyskiwanych przez inne rodzaje doświadczeń indukcyjnych bądź potocznych w sposób zmysłowy czy intelektualny. Nie oznacza ona jednak negacji realności tych wyników bądź doświadczeń, ile raczej ich nieuwzględnianie, pomijanie, abstrahowanie od nich. Nie dopuszcza ona zatem żadnej formy syntezy czy selekcji. Według Maksa Schelera redukcja fenomenologiczna abstrahuje od realności zarówno podmiotu, jego właściwości oraz wszelkich czynników mających na niego wpływ, jak i realności samego aktu podmiotowego oraz jego przedmiotu. Oparte na takiej redukcji doświadczenie fenomenologiczne nie stanowi zatem jakiegos rodzaju poznania symbolicznego czy pośredniego. Naoczny ogląd określonych przedmiotów w sposób adekwatny i pełny wyczerpuje bowiem „wiedzę” na ich temat w tym sensie, że ujmuje źródłowo, istotowo odnośne fenomeny. Naoczność ta ma charakter ewidentny. Oznacza to, że przedmiotu, który jej się jawi, nie sposób zakwestionować. Treść bezpośredniej naoczności Scheler określa mianem fenomenologicznego lub „czystego” faktu. Stanowi ją istota, czyli idealna jakość przedmiotu. Stąd określenie przez niego doświadczenia fenomenologicznego jako poznania istotowego (*Wesenserkenntnis*), opartego na intuicyjnym wglądzie (*Einsicht*) czy też będącego wglądem w istotę (*Wesenschau*). Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 43-44, 61 [Tłumaczenia niniejszego rozdziału dokonał A. Węgrzecki. Por. tegoż, *To, co aprioryczne i to, co formalne w ogóle*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 139-154]; tegoż, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, [w:] tegoż, *Schriften aus dem Nachlass. Band I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern 1957, s. 391-392; tegoż, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 46, przypis 1; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 188-191; W. Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, dz. cyt., s. 47; S. Konstańczak, *Problemy aksjologiczne w filozofii Maksa Schelera*, dz. cyt., s. 39.

<sup>599</sup> Filozof wyraża przy tym pogląd, w świetle którego nie istnieją wartości same w sobie, to znaczy jako byty pozostające w absolutnej niezależności od uchwytującego je aktu osoby. Jego zdaniem bezzasadne jest również wyodrębnianie jakiegokolwiek rzeczy samej w sobie od jej zjawiska. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 70, 96.

Ową podmiotowo-przedmiotową wzajemną zależność epistemologiczną Max Scheler charakteryzuje poprzez termin „uczestnictwo” (*Teilnahme*) bądź „udział” (*Teilhabe*). Za pomocą tych pojęć filozof podkreśla, że doświadczenie fenomenologiczne polega na szczególnym udziale podmiotu w tym, co jest przez niego doświadczane. Według niemieckiego myśliciela określony „przedmiot” dany jest podmiotowi wyłącznie jako intencjonalny korelat w jego aktach oraz funkcjach. Istotą tych aktów i funkcji jest przekraczanie granic podmiotu, czyli transcendowanie go w świadomości, to znaczy

## 2. Fenomenologia jako metoda opisu w filozofii Józefa Tischnera

Podobnie jak Max Scheler, Józef Tischner uznaje fenomenologię klasyczną (której przedstawicielami są według niego przede wszystkim Edmund Husserl oraz Martin Heidegger), a właściwie metodę transcendentalizmu fenomenologicznego – rozumianego jako pewna wypadkowa połączenia metody transcendentalnej z fenomenologią ejdetyczną – za źródłową, a tym samym najbardziej adekwatną formę metodycznego odniesienia do zagadnień aksjologicznych, w tym rozumienia w ich ramach osoby ludzkiej. Filozoficznych inspiracji w tym zakresie dostarczają mu ponadto poglądy głównie Nicolai Hartmanna, Dietricha von Hildebranda i Romana Ingardena<sup>600</sup>, jednak refleksja nad człowiekiem w świetle teorii wartości Maks Schelera zasługuje na szczególną uwagę Tischnera. Wyrazem tego jest jego stwierdzenie, zaprezentowane w publikacji *Myślenie według war-*

---

intencjonalne skierowanie świadomości w stronę ujmowanego fenomenu. Poza doświadczeniami podmiotu, to znaczy jego przeżyciami subiektywnymi nie istnieje żadne doświadczenie „poznawcze”. Z tego tytułu również idea niepoznawalnego bytu jest według Schelera sprzeczna sama w sobie. Filozof pisze: „[...] pierwotnie nic istniejącego nie jest poznawalne przez jakąś świadomość [...], czego przedmiot nie został [...] wpięty objęty intencją [...] w aktach z a i n t e r e s o w a n i a (*interessenehmenden Akten*), jako przedmiot wartościowy o określonej jakości wartości”. Tegoż, *Istotowa fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 299.

W tym kontekście filozof utrzymuje również, że istnienie wartości samo jest wartością oraz że „istota aksjologiczna” stanowi podstawę wszelkiej „istoty ontycznej” bytu obdarzonego wartością (*Wertsein*). Tym samym „poznanie wartości jest fundamentem poznania bytu”. W przekonaniu Schelera istnieje zatem wyłącznie to, co jest nośnikiem pewnej możliwej wartości, co oznacza, że „nie może być niczego awartościowego”. Filozof podkreśla, że należy przy tym odróżnić pojęcia „bycia wartością” („bycia wartościowego”) od wartości „istnienia” („bycia egzystencjalnego”). Por. tamże, s. 124-125, 234, 277, 298-300; tegoż, *Sfera Absolutu a uznanie realności idei Boga*, dz. cyt., s. 116 wraz z przypisem 17; tegoż, *Istota i forma sympatii*, dz. cyt., s. 343.

<sup>600</sup> Szerokiej analizy wpływu kierunków filozoficznych, które ukształtowały poglądy aksjologiczne Tischnera podjął się Krzysztof Serafin. Por. K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości*, dz. cyt., s. 27-78.

tości: „Sam wiem najlepiej, ile zawdzięczam Schelerowi”<sup>601</sup>. Włączając aksjologiczne rozpoznania Schelera do własnej filozofii podmiotu ludzkiego, Tischner odnosi się do nich wszakże w sposób krytyczny, wypracowując równocześnie własne stanowisko. Wyrazem tego jest choćby fakt, że inaczej jak Scheler, który odrzuca Husserlowską koncepcję redukcji transcendentnej, polski filozof podejmuje analizę świadomości transcendentnej, by poprzez namysł nad badaniami twórcy fenomenologii, poświęconymi „Ja” transcendentalnemu, odkryć fenomen „Ja” aksjologicznego jako podstawowego (źródłowego) względem pozostałych przejawów „Ja”.

Fenomenologia jako sposób filozoficznego namysłu w świetle wartości nad podmiotem ludzkim stanowi dla Józefa Tischnera środek służący do uchwycenia tego, co istotowe. Filozof uznaje wprawdzie metody badawcze oraz wypracowane przez inne dziedziny nauki rezultaty poznawcze badań nad człowiekiem (również w aspekcie jego osobowości) za właściwe do charakteryzowania specyfiki *humanum*. Podkreśla on jednakże ich bezradność w bezpośrednim docieraniu do istoty zjawisk, a zatem przypisuje im prezentowanie stanowisk w jakiejś mierze zapośredniczonych.

Tischner zdaje sobie sprawę zarówno z atutów, jak też mankamentów obranego przez siebie podejścia badawczego. Jego zdaniem pewną słabością fenomenologii w próbie opisu człowieka jako osoby w perspektywie aksjologicznej jest choćby to, że nie wykraczając poza analizy fenomenologicznego ujmowania wartości poprzez podmiot ludzki, fenomenologia nie w pełni koresponduje z formami czysto racjonalnego uzasadnienia treści aksjologicznych. W przekonaniu Tischnera ów niedobór rekompensuje jednak metodyczne założenie, że każdy „przedmiot” winien zostać ujęty poprzez właściwą dla niego formę poznania, a tym samym powinien odznaczać się specyficznym dla niego sposobem dowodzenia<sup>602</sup>. Filozof stwierdza w tym kontekście:

[...] by rozumieć człowieka przez to, co najbardziej ludzkie. [...] człowiek jako byt nie daje się sprowadzić do żadnej innej niż ludzka

<sup>601</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 11.

<sup>602</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, [w:] tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, dz. cyt., s. 362-363.

kategorii istnienia. Należy w mówieniu o człowieku operować takim językiem, który by tę niesprowadzalność wyrażał i potwierdzał<sup>603</sup>.

Punktem wyjścia takiej próby rozumienia osoby ludzkiej są podmiotowość, egotyczność oraz poszukiwanie w niej tego, co najbardziej pierwotne. Do opisu tych kategorii służą Tischnerowi badania nad ludzką świadomością, w szczególności zaś nad samoświadomością. Również w ramach tych badań filozof zauważa ryzyko niewłaściwego rozumienia przywołanych kategorii (podmiotowości, egotyczności), to znaczy możliwość ich opisu w języku, który nie odpowiada sposobom ujawniania się świadomości. Czytamy:

[...] prawdziwym problemem nie jest to, jak się to dzieje, że człowiek narzuca światu subiektywne formy swej świadomości (Kant), ale to, w jaki sposób pozwala na to, że formy świata zewnętrznego narzucają mu się na jego własną świadomość<sup>604</sup>.

Tischner staje tym samym w opozycji do tych kierunków myślenia, które opisują świadomość ludzką, stosując pojęcia zaczerpnięte z tzw. doświadczeń zewnętrznych, właściwych rozmaitym stanowiskom psychologicznym czy ontologicznym<sup>605</sup>. W przekonaniu Tischnera najgłębszą prawdę samoświadomości człowieka skrywa jego „wnętrze”, którego charakter jest odmienny od wszelkich „przedmiotów” zewnętrznych. To dlatego wnętrze to wymaga również innego od tych przedmiotów sposobu opisu<sup>606</sup>. Ludzkie wnętrze cechuje pewna szczególna jedność, obejmująca wszystkie przeżycia człowieka. Z tego też tytułu „wewnętrzna prawda” osobowego podmiotu nie powinna być uprzedmiotowiana. Odsłania się ona bowiem adekwatnie wyłącznie przez pryzmat doświadczeń wewnętrznych człowieka. W przekonaniu filozofa ich właściwy opis umożliwia fenomenologia. To ona pozwala wyrazić, w jaki sposób człowiek postrzega źródłowo siebie

<sup>603</sup> Tegoż, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, dz. cyt., s. 18.

<sup>604</sup> Tamże, s. 19.

<sup>605</sup> Jego zdaniem taki sposób widzenia spraw ludzkich prezentuje m.in. tomizm, filozofia Kartezjusza, pozytywizm czy marksizm.

<sup>606</sup> Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 134, 137.

oraz innych. Fenomenologia odkrywa przed człowiekiem najbardziej mu właściwe aprioryczne doświadczenie własnego „Ja” jako wartości, stanowiącego jednocześnie istotę jego człowieczeństwa. Polski myśliciel rezygnuje tym samym z języka ontologii klasycznej jako formuły filozoficznego docierania do doświadczeń istotowych dla bytu ludzkiego. W *Sporze o istnienie człowieka* Tischner pyta:

Jaka mowa jest w stanie wyrazić najpełniej tajemnicę człowieka – czy mowa opisująca jego ontologię, czy mowa opisująca jego świadomość, czy mowa sięgająca do mieszkającego w człowieku dobra i zła?<sup>607</sup>

Według filozofa propozycja źródłowego badania oraz opisu człowieka jako osoby sprowadza się do analiz ludzkich doświadczeń etycznych. To na ich podstawie Tischner formułuje własną fenomenologiczną filozofię człowieka jako osoby żyjącej w świetle wartości.

Punkt wyjścia analiz aksjologicznych podstaw rozumienia podmiotu ludzkiego w stanowisku Józefa Tischnera nie stanowi zatem określona definicja wartości jako takich, ale istnienie źródłowego przeżycia<sup>608</sup> treści aksjologicznych. Filozof jest przekonany, że wyłącznie w tym doświadczeniu wartości dane są człowiekowi nie jako „przedmioty” same w sobie, ale jako fenomeny w swej istocie<sup>609</sup>. Polski myśliciel powieła w tym względzie stanowisko Edmunda Husserla oraz eksponuje – jak to zostało wykazane – kompatybilny z nim pogląd Maksa Schelera, zgodnie z którym określony „przedmiot” dany jest podmiotowi (poznającemu „Ja”) właśnie ze względu na podmiot. Tischner pisze:

<sup>607</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 381.

<sup>608</sup> Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 136.

<sup>609</sup> Fenomenem jest dana wprost i bezpośrednio treść (konscjentywna) wraz z jej „koniecznymi powiązaniami”, dlatego wszystko to, co jest z nią powiązane w sposób przypadkowy i niekonieczny, nawet jeśli stanowi pewną treść aktualnej teraźniejszości, nie jest istotą określonego doświadczenia fenomenologicznego. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 332-334.

[...] im bardziej będziemy podkreślać przedmiotowy aspekt wartości, tym mocniej odezwie się podmiot. Aksjologia zamiast otwierać drogę poza sferę podmiotu, będzie wciąż potwierdzać podmiotowość<sup>610</sup>.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że krakowski fenomenolog nie podejmuje tak szczegółowych analiz świata wartości, jak to czyni Max Scheler. Choć Tischner powołuje się niejednokrotnie na jego aksjologię, choć dość obszernie analizuje choćby hierarchię wartości<sup>611</sup>, to jednak jego zasadnicza uwaga skupia się na zagadnieniach aksjologicznych od strony podmiotowej. Stąd wynika również jego zainteresowanie wartościami etycznymi, to znaczy takimi, które w największym stopniu wskazują na człowieka jako na osobę ludzką<sup>612</sup>. Opis źródłowych, a tym samym bezpośrednich doświadczeń wartości Tischner wiąże bowiem z konkretnymi sytuacjami etycznymi, które – w jego przekonaniu – nie poddają się jakiemuś uogólniającemu opisowi<sup>613</sup>. Według polskiego filozofa pierwszą „reakcją” podmiotu na znalezienie się w pewnej sytuacji etycznej jest określona emocja. To ona stanowi źródłowy dostęp do obszaru, na który „zimny rozum” pozostaje niewrażliwy. Tischner przyznaje tym samym rację Schelerowi, twierdząc, że pierwotne ujęcie wartości ma charakter emocjonalny i odbywa się wedle logiki uczuć, której nie odpowiada poznanie czysto rozu-

<sup>610</sup> Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 507.

Potwierdzenie tego stanowią także analizy Tischnera, dotyczące dwóch typów pierwotności / wtórności (ujawniania się w doświadczeniu / stanowienia podstawy) oraz odpowiadających im wartości jako ściśle przedmiotowych i tych ze sfery intencyjnych założeń aksjologicznych. Bez względu na to, z jakim rodzajem pierwotności / wtórności będziemy mieli do czynienia, zarówno podmiot, jak i „przedmiot” (rozumiane jednak nie w aspekcie ontologicznym – istnienia) oraz związek pomiędzy tymi – w jednym przypadku przeciwnymi, w drugim stanowiącymi dla siebie podstawę – „biegunami” zachowują w tych doświadczeniach charakter aksjologiczny. Owe typy pierwotności / wtórności Tischner poddaje wnikliwej analizie. Por. tegoż, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 141-178.

<sup>611</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 68-73.

<sup>612</sup> Por. K. Tarnowski, *Książka o sprawach ludzkich*, dz. cyt., s. 1285.

<sup>613</sup> Dla Tischnera przykładem takiej konkretnej sytuacji etycznej jest scena ewangelicznego opisu spotkania samarytanina z rannym, pobitym przez złodziei. Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 59.

mowe, ujmujące byty w określonej logice pojęć abstrakcyjnych<sup>614</sup>. Jak to już zostało powiedziane, analiza tego procesu możliwa jest wyłącznie przy uwzględnieniu metody fenomenologicznej. Czytamy:

Ponieważ jednak opis fenomenologiczny zmierza do uchwycenia jego powszechnej istoty, fenomenologia rości sobie pretensję do wypowiadania prawdziwych sądów o doświadczeniu etycznym w ogóle, a zatem także o doświadczeniu etycznym słuchacza. [...] Stąd propozycje fenomenologów zwracają się do słuchacza nie jako do zwykłego odbiorcy teorii, lecz także jako do jej potencjalnego współtwórcy<sup>615</sup>.

Również w tym sensie fenomenologia w zastosowaniu Józefa Tischnera jest szczególnym kluczem do opisu zarówno charakteru podmiotowego, jak i przedmiotowego ujmowania wartości przez człowieka. Osadzona na tych biegunach filozofia podmiotu ludzkiego żyjącego w świetle wartości, chociaż zajmuje się badaniem doświadczeń podmiotowych osoby ludzkiej, nie popada tym samym w jakiś rodzaj metodycznego subiektywizmu czy relatywizmu<sup>616</sup>. Podążając za filozoficznymi intuicjami Schelera, Tischner przyznaje, że sprawą kluczową jest w tym przypadku możliwość dotarcia do doświadczeń źródłowych, pierwotnych podmiotu, nie zaś do jakichkolwiek sądów syntetycznych *a priori* (w rozumieniu Kanta) na ten temat. Jak podkreślono powyżej, stanowisko niemieckiego fenomenologa oparte jest na tzw. aprioryzmie materialnym. Tischner czerpie myśli z tej fenomenologii. Jest on przy tym świadom, że samo doświadczenie wartości przez podmiot ludzki ma co prawda charakter powtarzalny (z uwagi na predyspozycje podmiotowe), ale jednocześnie zawiera możliwe do uchwycenia istoty zjawisk (fenomenów), które są niepowtarzalne<sup>617</sup>.

<sup>614</sup> Por. tegoż, *Wartości etyczne i ich poznanie*, dz. cyt., s. 631-632.

<sup>615</sup> Tamże, s. 629.

<sup>616</sup> Rozumieniu tych ostatnich w kontekście aksjologicznego sposobu istnienia osoby ludzkiej w świetle stanowiska Józefa Tischnera poświęcona jest kolejna część niniejszej dysertacji (s. 302-307).

<sup>617</sup> Por. J. Tischner, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 332-334.

## II. Józefa Tischnera recepca stanowiska Maksa Schelera w sprawie aksjologicznych źródeł podmiotowości osoby ludzkiej

Zasadniczą część rozdziału pierwszego mojej dysertacji poświęciłem prezentacji aksjologicznych źródeł podmiotowości osoby ludzkiej w świetle teorii wartości Maksa Schelera. Wykazałem, że miłość oraz przeżycie religijne stanowią w zamyśle niemieckiego filozofa fenomeny, poprzez które ujawnia się źródłowo sfera tego, co w człowieku kształtuje jego osobę. W rozdziale pierwszym podkreśliłem również istotowe powiązanie miłości oraz przeżycia religijnego. W niniejszej części pracy konfrontuję te założenia ze stanowiskiem aksjologicznym Józefa Tischnera. Równocześnie koncentruję się na wykazaniu oryginalności tez Tischnera, które w moim przekonaniu mają często charakter szczególnych uzupełnień personalizmu Schelera. Polski myśliciel sytuuje własne analizy fenomenu miłości w ramach perspektywy ściśle dialogicznej, a zarazem etycznej. Stoi on na stanowisku, że tylko w ich obrębie możliwe jest właściwe ujęcie człowieka jako osoby w jej istotowo aksjologicznej indywidualności. Owszem, podobnie jak Scheler, krakowski fenomenolog jest zdania, że sfera ducha wyraża centrum osobowe człowieka, to znaczy ten obszar, w którym podmiot ludzki nie tylko uczestniczy w wartościach najwyższych, ale również odsłania w pełni swój aksjologiczny i osobowy rdzeń. Natomiast *novum*, które w zestawieniu z myślą Schelera wprowadza Tischner, stanowi okoliczność, iż przeprowadza on swoje analizy przede wszystkim w oparciu o ludzkie przeżycie wolności. Właśnie w jego ramach Tischner dostrzega możliwość ocalenia lub potępienia człowieka w obliczu wartości *Sacrum*, jako doświadczeń potwierdzających bądź negujących aksjologiczną pozytywność osoby ludzkiej.



## 1. Miłość jako odkrycie aksjologicznego charakteru osoby ludzkiej

Według Józefa Tischnera człowiek ujawnia swój osobowy charakter zwłaszcza w obliczu drugiego podmiotu ludzkiego. Ten głęboko dialogiczny rys w perspektywie aksjologicznej nadaje jego stanowisku wyraznie oryginalny kształt. Wyraża się to w tym, że do opisu istoty człowieka jako osoby nie mogą służyć wypowiedzi czysto abstrakcyjne (definicje). Krakowski myśliciel żywi przekonanie, że podmiot ludzki znamionuje wyraznie etyczna specyfika. To dlatego właściwą postawę doświadczeniowo-poznawczą wobec człowieka może osiągnąć wyłącznie myślenie wrażliwe na wartości. W jego ramach Tischner sytuuje własne analizy fenomenu „serca” człowieka oraz miłości. Zauważa on, że właśnie miłość w jej obustronnym ukierunkowaniu stanowi w istocie uznanie aksjologicznej indywidualności osoby. Podobnie jak Max Scheler, polski filozof jest zdania, że miłość objawia człowiekowi siebie samego i drugiego człowieka w najgłębszym, źródłowym rdzeniu (istocie), to znaczy w absolutnej wartości.

### a. Dwie postawy doświadczeniowo-poznawcze wobec drugiego człowieka

Józef Tischner nie dokonuje tak obszernej analizy tego, co w filozofii Maksa Schelera charakteryzowane jest jako *ordo amoris*. Niemniej poświęca on uwagę temu zagadnieniu. W porównaniu ze stanowiskiem niemieckiego fenomenologa, który rozumie miłość jako duchowy praakt aksjologiczny, fundujący pozostałe formy aktywności ludzkiej, w założeniu polskiego myśliciela fenomen ten ma przede wszystkim charakter dialogiczny. Oznacza to, że zdaniem Tischnera miłość można właściwie rozumieć wyłącznie w kontekście odniesienia do drugiego człowieka poprzez uznanie jego wartości. Jak już podkreślono, specyfika doświadczenia wartości przez podmiot ludzki, a tym samym ujawnienie się jego osobowego charakteru, odpowiada w stanowiskach obu filozofów właściwym wyłącznie sobie prawom. Z tej ra-

cji do opisu zarazem tego doświadczenia, jak i osobowej specyfiki człowieka nieodpowiednie są pojęcia właściwe dla ontologii czy dla analityki. Polski fenomenolog odnotowuje: „Jak istnieje logika bytu i korelatywna do niej logika uczuć, tak istnieje logika wartości i korelatywna do niej logika uczuć”<sup>618</sup>. W przekonaniu Tischnera w charakterze analogicznym do logiki wartości i odpowiadającej jej logiki uczuć doświadczana jest również obecność drugiego człowieka w szczególnym horyzoncie aksjologicznym. Ta obecność jest przy tym pierwotna względem przeżycia wartości jako takich. Filozof uważa, że głęboko etyczne przeżycie wartości drugiego człowieka stanowi fenomen o specyfice emocjonalnej, to znaczy jest źródłowo intuicyjną „reakcją serca”, nie zaś np. rezultatem sądu ludzkiego. Czytamy: „Intuicje etyczne są wcześniejsze niż rozumowania”<sup>619</sup>. Podobnie jak Scheler polski filozof podkreśla, iż ujawniający się poprzez obecność drugiego podmiotu obszar tego, co w nim źródłowo aksjologiczne (etyczne), stanowi pewien warunek istnienia innych rodzajów przeżyć oraz poznania drugiego człowieka.

Zdaniem krakowskiego myśliciela w próbie ujęcia drugiego człowieka istnieją dwie zasadnicze postawy doświadczeniowo-poznawcze. Jedną z nich jest rozumienie. Według Tischnera rozumienie drugiego człowieka nie polega na doświadczeniu czysto zmysłowym, to znaczy spostrzeżeniu wzrokowym czy słuchowym lub powonieniu, ale wyraża się przede wszystkim w poznawczym uchwyceniu w drugim czegoś, co w pewien sposób go wyróżnia. Może to być na przykład określona funkcja, którą człowiek sprawuje. W tym sensie np. nauczyciel „służy” do nauczania w szkole, taksówkarz „służy” do prowadzenia taksówki itp. Zdaniem filozofa taki rodzaj ujęcia podmiotu ludzkiego jest niewłaściwy, bowiem wyraża wyłącznie to, co w jakimś sensie jest „schematyczne”, to znaczy zdominowane przez kategorie czysto racjonalne, a tym samym zupełnie pomija to, co istotne, czyli źródłowe. W przekonaniu Tischnera w podejściu czysto racjonalnym do drugiego objawia się wręcz pewien kryzys racjonalności. Ujawnia się on w tym, że sam rozum i związana

<sup>618</sup> Tegoż, *Wartości etyczne i ich poznanie*, dz. cyt., s. 632.

<sup>619</sup> Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 138.

z nim racjonalność „uprzedmiotawiają” człowieka poprzez poddanie go próbie opisu przy pomocy kategorii rzeczy. Czytamy:

Rozum nas *splaszczyl*, zmusił do uznawania za rzeczywiste tego, co wymyślił sam człowiek [...] Rozum *oślepl* na wartości<sup>620</sup>.

Oraz w innym miejscu:

Tragicznym efektem rozbicia [wśród rozmaitych rodzajów racjonalności – od autora] okazuje się szczególnie *racjonalizm* Oświećciami i Kołymy – *racjonalizm* bez prawa, bez etyki, bez estetyki. *Rozum wymknął się rozumowi* i pofrunął w przestrzeń poza *dobrem i złem*<sup>621</sup>.

Zdaniem Tischnera wadliwość takiego stanowiska polega zatem na pomijaniu w namyśle nad człowiekiem źródłowej sfery etycznej. Tymczasem właśnie ona warunkuje ludzką racjonalność, a tym samym stanowi pewne usprawiedliwienie tego, co dla człowieka rozumowe. W przekonaniu krakowskiego fenomenologa wyłącznie myślenie poddane kategoriom aksjologicznym (etycznym) osiąga pewną głębię, a tym samym charakter istotowo ludzki poprzez to, że dociera do istoty człowieka. Oznacza to, że w sposób właściwy ujmuje drugiego człowieka jako osobę tylko ten, kogo myślenie jest w pewnym sensie ukierunkowane etycznie. Myślenie to odznacza się szczególną wrażliwością na to, co „niewidoczne” dla „czystego” rozumu. Czytamy:

Jest rozum i rozum, jest myślenie i myślenie. Jest myślenie, które chce zastąpić widzenie, i jest myślenie, które chce wyostrzyć widzenie. Może właśnie we wszystkich naszych sporach o odzyskanie rozumu przez rozum chodzi o rzecz prostą: o to, by przejść od rozumu, który tylko myśli, do rozumu, który także widzi<sup>622</sup>.

Józef Tischner stoi na stanowisku, że owo „widzenie” drugiego umożliwia człowiekowi perspektywa jego osobistej głębi, którą filozof określa mianem serca. Tę głębię cechują specyficzne wyłącznie dla serca pragnienia i prawa,

<sup>620</sup> Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 222.

<sup>621</sup> Tamże, s. 231-232.

<sup>622</sup> Tamże, s. 235.

które mają charakter uniwersalny, co wyraża się w tym, że „pierwszy odruch serca jest odruchem powszechnym”<sup>623</sup>, to znaczy odpowiada on przeżyciom źródłowym. Podążając za myślą Hegla, polski filozof pisze:

Ja identyfikuję się z moim sercem. Jeżeli serce jest tym, co we mnie jest najgłębiej, to ja identyfikuję się właśnie z tym, co jest we mnie najgłębiej<sup>624</sup>.

Według Tischnera to, z czym podmiot ludzki utożsamia się najbardziej w swoim sercu, objawia się w miłości człowieka. Kierując się szczególnym „prawem” serca, człowiek odnajduje w jakimś sensie własną doskonałość, a przez to jest w stanie tworzyć własny świat na miarę tego serca. Czytamy:

W człowieku są rozmaite wartości mniej lub bardziej doskonałe, w tym prawie serca usiłujemy pokazać się światu w tym, co w nas jest najbardziej doskonałe<sup>625</sup>.

Dzięki „prawu serca” możliwe jest również ujęcie drugiego człowieka w jego najgłębszej osobowej adekwatności, czyli najbardziej wewnętrznej „prawdzie bycia”. Za pomocą serca podmiot ludzki jest bowiem w stanie przekraczać płaszczyzny, w których drugi wyraża się poniekąd powierzchownie. Przy czym dotarcie do wewnętrznej głębi innego człowieka możliwe jest dzięki wzajemnemu otwarciu obu podmiotów. Tischner stwierdza:

[...] wraz z poznaniem ty pojawia się moment poznania mnie samego. Poprzez pryzmat ciebie widzę siebie – rozumiem siebie i ciebie.  
[...] Jeżeli jest zamknięcie się przed rozumieniem siebie, to ma to swoje odbicie także po drugiej stronie – jako zamknięcie się przed rozumieniem drugiego<sup>626</sup>.

<sup>623</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Hegla*, dz. cyt., s. 193.

<sup>624</sup> Tamże, s. 194.

<sup>625</sup> Tamże, s. 192.

<sup>626</sup> Tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 21.

Możliwość wzajemnego poznania wyraża się zatem w pewnym obustronnym otwarciu na siebie. Jak już podkreślono, otwarcie to ma szczególnie charakter. Czytamy bowiem:

Aby poznać, czy to jabłoń, czy wierzbą, wystarczy znaleźć się w odpowiedniej odległości od drzew, aby poznać drugiego, samo zbliżenie nie wystarczy. Trzeba, by bliźni sam zechciał się *otworzyć* przed nami<sup>627</sup>.

W tym miejscu stanowisko Józefa Tischnera koresponduje z założeniami Schelera. Obaj uznają, iż otwarcie na drugiego stanowi zasadniczy warunek miłości do niego, to znaczy warunek takiego doświadczenia, które ujmuje podmiot ludzki w jego najbardziej intymnej indywidualności<sup>628</sup>. Z tej racji miłość stanowi właściwą postawę doświadczeniowo-poznawczą wobec innej osoby, a tym samym warunkuje jej odpowiednie rozumienie. Czytamy: „[...] ostatecznym źródłem zrozumienia człowieka jest i pozostanie miłość do niego. Miłość umożliwia zrozumienie”<sup>629</sup>. Również w tym założeniu polski filozof pozostaje wierny stanowisku Maksa Schelera. Podobnie jak on, Tischner utrzymuje, że wyłącznie z uwagi na charakter osobowy podmiotu ludzkiego miłość ma w ogóle rację bytu. Tischner jest bowiem zdania, że osobowość stanowi warunek miłości. Zarówno jej podmiotem, jak i szczególnym celem skierowania jest wyłącznie osoba ludzka<sup>630</sup>.

## b. Miłość jako uznanie aksjologicznej indywidualności osoby ludzkiej

W przekonaniu Józefa Tischnera miłość wyraża się z natury w relacji międzyosobowej, stąd jej dogłębnie dialogiczny charakter. Podstawowy warunek miłości stanowi przy tym egotyczna indywidualność aksjologiczna,

<sup>627</sup> Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 419-420.

<sup>628</sup> Por. tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 15-20.

<sup>629</sup> Tegoż, *Nieszcześnie dar wolności*, dz. cyt., s. 152.

<sup>630</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 402-404.

czyli „Ja” aksjologiczne. Zdaniem filozofa miłość nie stwarza tej wartości „Ja”, ale ją odkrywa. Oznacza to, że miłość rodzi się w szczególny sposób wyłącznie na płaszczyźnie aksjologicznej indywidualności. Bez niej miłość jest niemożliwa. Czytamy:

Miłość między ludźmi rozpoczyna się od odkrycia indywidualności aksjologicznej drugiego Ja. Miłość na tym etapie zachłystuje się odkryciem fundamentalnym: ty jesteś i w swej inności jesteś cenny. Aksjologiczne Ja kochającego człowieka, śledząc *indywidualność* i *wartość* aksjologicznego Ty, wchodzi w fazę zafascynowania, a nawet zgubienia siebie w drugim. [...] Miłość jest komunikacją, lepiej – komunią, jaka rozwija się na płaszczyźnie aksjologicznej indywidualności<sup>631</sup>.

Aksjologiczna indywidualność wyraża zatem inność drugiego człowieka, to znaczy określa niepowtarzalny sposób przeżywania przez niego życia, który Tischner nazywa wewnętrznym skretem świadomości. Zdaniem filozofa miłość „potwierdza i podtrzymuje inność”<sup>632</sup> jej podmiotów. Ona objawia obu stronom relacji, że nie tylko drugi jest inny dla „mnie”, ale również „Ja” sam jestem inny dla siebie. Czytamy: „Ja nie mogę już być Ja-w-sobie-i-dla-siebie, lecz muszę się stać Ja-z-innym, a nawet Ja-dla-innego”<sup>633</sup>. W miłości dochodzi zatem nie tylko do ujawnienia wzajemnych inności<sup>634</sup>, ale

<sup>631</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 163.

<sup>632</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 404.

<sup>633</sup> Tegoż, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 19. Por. tamże, s. 16-19, 30; tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 369; J. Brejda, *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, dz. cyt., s. 182-183, 189; Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 28-29, 35.

<sup>634</sup> Komentując stanowisko Schelera, polski filozof stwierdza, że relacja wzajemności warunkuje spostrzeganie świata przez człowieka. Otwierając go na to, co niższe i wyższe, miłość hierarchizuje świat ludzki pod względem aksjologicznym. Kategoria wzajemności wiąże się przy tym z odpowiedzialnością. Czytamy: „Miłość jest bowiem najpełniejszym urzeczywistnieniem wzajemności”. J. Tischner, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 610. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 382, 401-402.

Oraz w innym miejscu: „Wzajemność rodzi obowiązek. Obowiązek to jest poczucie wzajemności, a jeszcze głębiej drążąc, jest to poczucie uczestnictwa. [...] obowiązek jest ściśle związany z miłością”. Tegoż, *Rozważania wokół Hegla*, dz. cyt., s. 147.

również pewnej obustronnej zmiany podstawowego punktu widzenia jej uczestników. Polski filozof twierdzi, że kochając, człowiek w pewnym sensie upodabnia się do tego, którego kocha, to znaczy ukochany dokonuje w jego świadomości pewnej zmiany w klasyfikacji doświadczeń wewnętrznych. Ta zmiana polega w pierwszym rzędzie na tym, że w najgłębszym obszarze świadomości ludzkiej miłość pozwala „być” zarazem temu, który kocha i temu, który jest kochany<sup>635</sup>. Zmiana ta wyraża się w pewnym (opartym na wolności<sup>636</sup>) „gubieniu siebie”, to znaczy osobowym „darze z siebie” („nie szuka swego”) dla drugiego<sup>637</sup>, co nie stanowi jednocześnie zanegowania wzajemnego istnienia. Czytamy:

W miłości nie można się siebie wyrzec, bo każde wyrzeczenie jest również odzyskiwaniem siebie. Dając siebie dziecku, matka tym bardziej staje się matką. Dziecko oddaje jej to, kim ona jest. Jedno tworzy się dzięki drugiemu<sup>638</sup>.

W miłości „Ja” zafascynowane drugim niejako zatracza w nim siebie, a jednocześnie w odpowiedzi drugiego na tę miłość, czyli w istocie w odkryciu „mojej” wartości przez niego, w szczególny sposób siebie odzyskuje. Tischner pisze: „W miłości traci się siebie i odzyskuje siebie”<sup>639</sup>. Oznacza to, że ten, kto kocha, w szczególny sposób przywraca drugiemu jego samego. Cechą konstytutywną miłości jest zatem pewna „zwrotność” wzajemnego zagubie-

---

Ten obowiązek wyraża się przede wszystkim w trosce o drugiego, czyli w pragnieniu dla niego dobra. Miłość stanowi tym samym fundamentalny sposób uczestnictwa w dobru. Oznacza to, że obok pewnego zafascynowania inną osobą domaga się ona pewnego czynu. Tischner pisze: „Poznanie drugiego na płaszczyźnie miłości jest poznaniem dynamicznym, związanym nie tylko z kontemplacją, ale właśnie z działaniem, z pewną aktywnością”. Tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 22. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 402.

<sup>635</sup> Por. tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 100.

<sup>636</sup> „Wolność obdarowania sobą jest spełnieniem miłości”. Tamże, s. 109.

W przekonaniu Tischnera miłość wyraża w najpełniejszy sposób wolność ludzką. Oznacza to, że tylko człowiek świadomy swej wolności potrafi kochać. Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 400-401.

<sup>637</sup> „Osoby są dla siebie nawzajem darem”. Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 92.

<sup>638</sup> Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 194.

<sup>639</sup> Tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 129.

nia i jednoczesnego uznania osobistej wartości, to znaczy potwierdzenia siebie (odnalezienia) w owym zagubieniu<sup>640</sup>. Czytamy:

Miłując inną osobę, miłująca osoba wystawia siebie na pewne ryzyko – ryzyko odrzucenia. Zarazem jednak w tym ryzyku potwierdza siebie – potwierdza w sobie swą zdolność do ryzyka. Drugi, odpowiadając na miłość, znosi to ryzyko i potwierdza miłującą osobę w jej miłości. Potwierdzenie to dosięga rdzenia osoby, jest więc nieodwołalne i absolutne<sup>641</sup>.

Podobnie jak Max Scheler, Józef Tischner stwierdza zatem, że miłość ujmuje i objawia drugiego człowieka w jego najgłębszym, źródłowym rdzeniu (istocie). Z tej racji miłości nie można sprowadzać do doznań jej pokrewnych, jakimi są sympatia czy współczucie<sup>642</sup>. Jak to już zostało podkreślone, rdzeń człowieka ma pierwotnie aksjologiczny charakter. Z uwagi na to poprzez miłość podmiot ludzki ma dostęp do obszaru wartości najwyższych, w świetle których może adekwatnie ująć drugą osobę. Czytamy: „Chodzi o to, żeby ta druga osoba była na miarę wartości, by szła coraz bardziej wzwyż”<sup>643</sup>. W przekonaniu filozofa miłość stanowi cnotę, to znaczy pewną doskonałość ludzką, która ujawnia w drugim człowieku to, co absolutne. Jest ona przeto szczególną wrażliwością i zarazem odpowiedzią na pewną niedoskonałość drugiego poprzez odkrycie w nim wartości wyższej<sup>644</sup>. Oznacza to, że kochając, podmiot ludzki ukierunkowuje się na wartość, którą może on ująć wyłącznie w najgłębszej „prawdzie” osoby. Czytamy: „Im wyżej znajdujemy się w niebie, tym głębiej wchodzimy w siebie”<sup>645</sup>. Tischner podkreśla, że miłość dociera do źródłowej wartości człowieka, a przez to stanowi wyraz uznania tej wartości. Píše on: „Uznanie warto-

<sup>640</sup> Por. tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 170; tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 258-259.

<sup>641</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 610.

<sup>642</sup> Por. tegoż, *Jak żyć? Czy warto i należy dobrze czynić?*, dz. cyt., s. 304-306.

<sup>643</sup> Tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 21.

<sup>644</sup> Por. tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 274.

<sup>645</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 252.



ści człowieka oznacza miłość do człowieka<sup>646</sup>. W tym uznaniu wyraża się również i w pewnym sensie dopełnia godność ludzka<sup>647</sup>. Czytamy bowiem: „Człowiek poznaje swą godność i godność każdej innej osoby ludzkiej dopiero poprzez miłość ku niemu skierowaną”<sup>648</sup>.

Jak już podkreślono, zdaniem Józefa Tischnera osoba ludzka stanowi pewną wartość absolutną<sup>649</sup>, jednak nie w sensie solipsystycznym. Wyłącznie w dialogicznym uznaniu, a zatem w pewnym obopólnym wyborze dokonanym w miłości, wzajemna wartość jej podmiotów zostaje odkryta i uznana. W tym dialogicznym uznaniu ukazuje się moment wzajemności. Oznacza to, że jako indywidualna wartość absolutna człowiek nie wystarczy samemu sobie w tym sensie, że samodzielnie nie jest w stanie odkryć i uznać tej wartości. Dlatego człowiek domaga się absolutnego uznania i ocalenia ze strony innego<sup>650</sup>. Absolutny charakter tego uznania wyraża się w tym, że dzięki miłości wartość osoby ludzkiej jest bezwzględna („bez względu na wszystko”),

<sup>646</sup> Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 130.

<sup>647</sup> Por. tegoż, *Myślenie w przyszłość. Odczyt wygłoszony na Zjeździe Teologów w Lublinie, dnia 15 IX 1983 r.* (broszura), s. 10.

<sup>648</sup> Tamże.

<sup>649</sup> Jacek Filek stwierdza, że wzajemne doświadczenie absolutnego charakteru wartości osobistej znosi co prawda asymetryczność w relacjach międzyludzkich oraz zabezpiecza bezinteresowność odpowiedzialności za innego, jednak jednocześnie uniemożliwia zachowanie etyczne. Píše on: „Jeśli jednak *ja sam* jestem w tej samej mierze tego rodzaju *absolutną wartością* co drugi człowiek, to okazujemy się nie tylko porównywalni, ale niemal równi. Wówczas jednak upada asymetryczność, nieodwracalność relacji Ja-Inny, to nieodwracalność, która rozstrzyga o bezinteresowności mej odpowiedzialności za Innego. Etyka zostaje zaprzepaszczone”. J. Filek, *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 31.

Nie podzielam tego stanowiska. W moim przekonaniu w filozofii krakowskiego fenomenologa tym, co w pewien sposób zabezpiecza tożsamość osobową każdego z podmiotów relacji, a przy tym warunkuje etyczny charakter ich zachowań, jest odrębność (inność) ich źródłowych „Ja”. Potwierdzeniem takiego założenia jest stanowisko Tischnera, w którym czytamy: „Aksjologiczne Ja jako idealny podmiot całego życia duchowego osoby – jako *ktoś*, ze względu na kogo życie to się dzieje, jest również podmiotem wzajemności. Dzięki niemu osoba nie ztraca się w innym, lecz wraca poprzez niego do siebie. Ja aksjologiczne pozwala zrozumieć, jak jest możliwa tożsamość we wzajemności”. J. Tischner, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 611.

<sup>650</sup> Por. tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 15; tegoż, *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, dz. cyt., s. 131.

w pewnym sensie transcendentna, to znaczy niewyprowadzalna z innych treści aksjologicznych<sup>651</sup>. Pomimo wszelkich zmienności, upływu czasu czy przeżytych doświadczeń życiowych, miłość ludzką cechuje szczególna trwałość<sup>652</sup>. Czytamy:

Zmienia się wygląd osoby, którą pokochaliśmy, zmienia się wszystko inne, a jednak ciągle tego człowieka traktuje się jako tego właśnie, tego jednego. Wciąż widzi się w nim absolutną wartość<sup>653</sup>.

Wartość ta, podobnie zresztą jak sama miłość, ma zatem w jakimś sensie charakter wieczny<sup>654</sup>, a poprzez to w szczególny sposób domaga się ona wierności. Podążając za stanowiskiem Maksa Schelera, Józef Tischner pisze:

[...] miłość ujmuje w drugim człowieku wartość wieczną, która jest w znacznej mierze niezależna od dobra, w które się ta wartość zakorzeniła. W pewnym sensie ten drugi człowiek widziany oczami miłości uczestniczy w czymś, co jest wieczne, co jest niezmiennie. Ten, kogo się kocha, otwiera perspektywę na coś wiecznego, na coś niezmiennego, i dlatego w miłości możliwa jest wierność. Wierność jest bowiem odpowiedzią na doświadczenie wartości niezmiennej<sup>655</sup>.

Polski filozof podkreśla, że człowiek, który kocha, w pewien sposób poszukuje w drugim człowieku tego, „co boskie”. Poprzez to poszukiwanie człowiek wyraża również swojego ducha. Z tej racji miłość ludzka ma charakter duchowy<sup>656</sup>. Tischner podąża w tym miejscu ponownie za stanowiskiem Maksa Schelera<sup>657</sup>. Zdaniem polskiego filozofa głęboko duchowy charak-

<sup>651</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 383-384.

<sup>652</sup> Por. tegoż, *Porządek zbawienia*, dz. cyt., s. 39; tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 368.

<sup>653</sup> Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 170.

<sup>654</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 369.

<sup>655</sup> Tamże, s. 366.

<sup>656</sup> Por. tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 106.

<sup>657</sup> Analizując poglądy Schelera na temat miłości, Tischner sięga do opisu zjednoczenia mistycznego, jakie ma miejsce pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Zdaniem polskiego myśliciela właśnie to zjednoczenie nadaje ostateczny sens cierpieniu, które rodzi się w obliczu miłości. Zjednoczenie mistyczne wyraża się w pewnej wymienności ran. Oznacza to, że człowiek

ter miłości ujawnia się także w tym, że chociaż miłość transcenduje w jakimś sensie świat, czas i przestrzeń, dążąc do wieczności, z konieczności urzeczywistnia się ona w szczególnej akceptacji własnych wyrazów „tu i teraz”. Miłość dokonuje się zatem w pewnym oporze, który jest immanentny jej przeżyciu. Opor ten stanowi dla człowieka źródło cierpień<sup>658</sup>. Przyczyną cierpienia jest w tym kontekście również możliwość zdrady przez drugiego człowieka. Scheler i Tischner stoją bowiem na stanowisku, że miłość wiąże się ze świadomością zagrożenia pewnych wartości absolutnych, a przy tym pragnie ona (ma nadzieję) ich ocalenia<sup>659</sup>. Czytamy: „Wiemy, że powinniśmy bronić wartości zagrożonych”<sup>660</sup>.

---

cierpi w jakiś sposób cierpieniami Boga, Bóg zaś cierpi doświadczeniem ludzkim. Tischner podkreśla, że kochając, podmiot ludzki poniekąd bierze na siebie nieszczęścia osoby ukochanej, a tym samym z jej pewnych niedoskonałości (antywartości, braków wartości) tworzy nową jakość. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 454-455.

<sup>658</sup> Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 163.

<sup>659</sup> Barbara Skarga stwierdza w tym kontekście, że świadomość owego zagrożenia wynika z pewnego dysonansu, który pojawia się w człowieku w momencie odkrycia przez niego pewnych wartości wyższych przy jednoczesnej świadomości, że nie są one tymi, które do tej pory za takie uznawał. Rodzący się w obliczu tego zagrożenia bunt stanowi „odpowiedź” człowieka (wybór) na wezwanie tych wartości przy równoczesnym spostrzeżeniu rozmaitych przeszkód w ich urzeczywistnieniu. Bunt ten jest z tej racji szczególnym „ruchem ku górze”, poprzez który podmiot ludzki przekracza siebie samego, to znaczy jest on zdolny do pewnej ofiary, samowyrzeczenia. Por. B. Skarga, *O wierności*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, dz. cyt., s. 30-31. Tischner podkreśla, że w obliczu zagrożenia wartości drugiego, która została odkryta w miłości, człowiek zajmuje postawę współczucia. Czytamy: „Kto nie przeżywa współczucia, ten widzi tylko głębokość i szerokość rany. Natomiast kto przeżywa współczucie, to widzi coś więcej, widzi zagrożoną wartość”. J. Tischner, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 360. Por. tamże, s. 382.

<sup>660</sup> Tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 100.

## 2. Ujęcie osoby w doświadczeniu ducha ludzkiego

Podobnie jak Maksowi Schelerowi w jego aksjologii, Józefowi Tischnerowi nie są obce odniesienia do sfery ducha w filozoficznych badaniach nad podmiotowością osoby ludzkiej. Co prawda w znacznej mierze polski fenomenolog koncentruje swoją uwagę na innych aspektach niż czyni to niemiecki myśliciel, jednak w obu stanowiskach można odnaleźć założenia wspólne. Dotyczą one wręcz kwestii zasadniczych. Zarówno Scheler, jak i Tischner podzielają bowiem pogląd, w świetle którego duch stanowi w człowieku szczególne centrum osobowe. To w obszarze tego centrum osoba ma dostęp do wartości najwyższych, a jej potencjalne umiejętności ujawniają się w najdoskonalszej postaci. Krakowski myśliciel przeprowadza swe analizy w tym zakresie w ramach badań nad doświadczeniem o charakterze religijnym, a właściwie nad fenomenem wiary religijnej. Jego zdaniem właśnie w obszarze wiary możliwe jest zarówno ocalenie, jak i potępienie człowieka w sensie moralnym (etycznym). Ocalenie to wyraża się w głęboko aksjologicznym uznaniu pozytywności wartości ludzkiego „Ja”. Potępienie jest w istocie radykalnym (ale jednocześnie nie absolutnym) potwierdzeniem negatywnego charakteru „Ja”. Zdaniem Tischnera człowiek jako osoba dopiero w obliczu wartości *Sacrum* odkrywa, kim jest naprawdę w swym głęboko aksjologicznym i osobowym rdzeniu. Bóg stanowi dla niego źródło wszelkiej wartościowości oraz pierwotny motyw poświęceń dokonywanych w świetle wartości. Wartość *Sacrum* uzasadnia zatem ludzkie doświadczenie siebie w horyzoncie aksjologicznym, a tym samym warunkuje możliwość ocalenia w człowieku jego poczucia własnej osobowej wartości.

### a. Wolność jako aksjologiczny wyraz człowieczeństwa osoby ludzkiej

Józef Tischner stoi na stanowisku, że świat treści aksjologicznych dany jest podmiotowi ludzkiemu w swoim najgłębszym wymiarze poprzez doświadczenie wiary o charakterze religijnym. Oznacza to, że w tym z istoty duchowym przeżyciu osoba ludzka doznaje najpełniej głębi swojej wolności oraz źródłowego charakteru uchwytywanych wartości. Jak bowiem podkreślono, wyłącznie w obszarze najwyższych duchowych treści aksjologicznych człowiek doświadcza pełni wyzwolenia, czyli najpełniej wyraża własną wolność. Zdaniem filozofa duch ludzki warunkuje w pewien sposób wolność człowieka i jednocześnie stanowi jej najwłaściwszy wyraz. Zależność ta ma charakter zwrotny. Oznacza to, że wolność z istoty zakłada duchowy charakter najgłębszej „prawdy” człowieka, czyli ujmuje rdzeń osoby ludzkiej na najbardziej fundamentalnym poziomie życia osoby<sup>661</sup>. Według polskiego fenomenologa wolność – będąc podstawowym uzasadnieniem osobowości podmiotu ludzkiego – ma w swej istocie charakter ściśle duchowy<sup>662</sup>. Oznacza to, że tylko na poziomie ducha uwidacznia się źródłowa specyfika wolności. Wolność stanowi z tej racji specyficznie rozumianą substancję ducha ludzkiego, jego właściwą istotę, do której dostęp ma wyłącznie intuicja duchowa, nie zaś – jak już stwierdzono – ludzki rozum czy wola<sup>663</sup>.

Krakowski filozof podejmuje się wyjaśnienia powyższych założeń w obszarze tzw. myślenia religijnego. Właśnie w ramach tego myślenia stwierdza on, że wolność ludzka jest „łaską otwierającą na łaskę”, czyli fenomenem w istocie religijnym. Zdaniem Tischnera łaska stanowi szczególny warunek osobowej „prawdy bycia” człowieka, a tym samym jest ona wyrazem isto-

<sup>661</sup> Por. tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 106.

<sup>662</sup> Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 118, 141.

<sup>663</sup> Tischner stoi na stanowisku, że rozum i wola ujmują w człowieku to, co duchowe wyłącznie poprzez przejawy ducha. Czytamy: „Duch jest pierwszy w działaniu, ale ostatni w rozpoznaniu. Dopiero refleksja nad już zaistniałym działaniem Ducha może prowadzić do jego poznania i rozumienia”. Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 101.

ty wolności ludzkiej. Oznacza to, że dzięki łasce podmiot ludzki odkrywa „na nowym poziomie”, że jest „sobą”. Czytamy:

Łaska wznosi człowieka na nowy *poziom życia*. Nie niszczy wolności, lecz umożliwia jej istnienie *na nowym poziomie*. Dzięki wolności, która stała się *darem łaski*, człowiek może być *sobą u siebie*<sup>664</sup>.

Oraz w innym miejscu:

Łaska nie niszczy wolności, wolność nie odrzuca łaski – łaska wyzwala wolność<sup>665</sup>.

Z uwagi na głęboko religijny charakter wolności ludzkiej, Józef Tischner jest przekonany, że obok afirmacji dogłębnie pozytywnej „prawdy bycia” osoby, wolność wiąże się również z pewnym ciężarem możliwego „potępienia” rozumianego w sensie religijnym. Możliwość ta wyraża się w próbie ucieczki człowieka od własnej wolności, co prowadzi go do wiary w fatum, czyli wiary w przeciwieństwo łaski. Doświadczając fatum jako wyrazu własnej wewnętrznej „prawdy”, podmiot ludzki nie tylko nie wznosi się na wyższy poziom życia, ale ulega wręcz pewnemu upadkowi, który jest konsekwencją przeżycia zniewolenia przez fatum. Wiara w fatum osadza człowieka na możliwie najniższym poziomie życia, to znaczy odbiera mu autokreacyjną zdolność twórczą. Czytamy: „Zniewolenie jest upadkiem, ponieważ jest cofnięciem, zrezygnowaniem z duchowej, wewnętrznej twórczości”<sup>666</sup>. Polski fenomenolog jest zdania, że człowiek doświadczający takiego zniewolenia może na powrót przeżyć wyzwolenie, a zatem w pewien sposób powrócić do własnej wolności i przyjąć łaskę religijną. Taki proces Tischner określa mianem nawrócenia<sup>667</sup>. Jego zdaniem nawrócenie ma charak-

<sup>664</sup> Tamże, s. 275.

<sup>665</sup> Tamże, s. 252.

<sup>666</sup> Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 461.

<sup>667</sup> Podobnie jak w przypadku analizy fenomenu miłości Józef Tischner stoi na stanowisku, że właściwe ujęcie sfery duchowej osoby ludzkiej (jako obszaru doświadczania przez człowieka wartości najwyższych), a tym samym specyfika pewnej logiki nawrócenia religijnego czy szczególność działania łaski możliwe są wyłącznie w opisach o znamienym charakterze. Stanowisko to koresponduje z poglądami Maksa Schelera. Polski myśliciel

ter zarazem głęboko religijny, jak i aksjologiczny. Nawrócenie dokonuje się bowiem pod wpływem pewnego objawienia Boga w obszarze „Ja” aksjologicznego człowieka. Na tym poziomie oznacza ono uznanie pozytywnego charakteru wartości tego „Ja” przez Boga, a w konsekwencji również przez podmiot ludzki. Rezultatem tego uznania staje się ocalenie najgłębszej aksjologicznej racji istnienia „Ja”, czyli nawrócenie religijne. Dokonuje się to poprzez szczególne potwierdzenie przez „Ja”, iż wybrało ono nie tę wartość, którą powinno wybrać, a zatem popełniło „błąd egzystencjalny”. Nawrócenie wyraża się w zmianie „zasady egzystencjalnej osoby” (struktury jej zachowania) w porządku aksjologicznym<sup>668</sup>. Człowiek, który się nawraca, doświadcza tym samym pewnego rozzszepienia własnej świa-

podkreśla bowiem, że aby uchwycić wewnętrzny sens tego, co w człowieku wyraża jego z istoty głęboko aksjologiczną duchowość, czyli sięgnąć do właściwego temu opisowi porządku, potrzeba rezygnacji z terminologii właściwej dla języka ontologii. W tym celu należy przyjąć założenia o charakterze fenomenologiczno-hermeneutycznym, które najpełniej odpowiadają „logice wartości” oraz źródłowemu ujęciu podmiotu ludzkiego. Zdaniem filozofa wyłącznie w opisie o charakterze fenomenologiczno-hermeneutycznym możliwe jest uchwycenie tego, co z istoty transcenduje obszar „bytu i niebytu”, to znaczy nie poddaje się opisowi właściwemu dla filozofii bytu. W tym kontekście Tischner dokonuje krytyki rozumienia łaski religijnej w świetle założeń tzw. szkoły tomistycznej. Jego zdaniem zasadniczy błąd, którego dopuszcza się ten rodzaj wykładni, polega na stosowaniu pojęć z zakresu ontologii bytu w opisie tego, co wykracza poza sferę bytową. Według filozofa tomizm reizuje („urzeczowia”) to, co duchowe, zaś ontologiczna interpretacja łaski wyklucza z istoty odniesienie do wolności ludzkiej, a przez to postrzega łaskę jako pewien rodzaj „dobrego fatum”.

W powyższym kontekście Tischner dokonuje również analizy natury Boga. Stwierdza, że Bóg jest twórcą łaski, poprzez którą do człowieka dociera ocalenie religijne (zbawienie). Filozof podkreśla, że o Bogu mówi podmiotowi ludzkiemu więcej określony „czyn” Boga niż jego „byt”. Tischner stoi na stanowisku, że osoba ludzka doświadcza źródłowo Boga jako najwyższej wartości wówczas, gdy Bóg objawia się jej jako „ktoś” (sprawca określonego czynu), nie zaś „coś” (pewna treść objawienia). Zdaniem filozofa to przeżycie odbywa się w obszarze pierwotnie aksjologicznym. W każdym objawieniu, którego autorem jest Bóg, zaś adresatem człowiek, chodzi bowiem ostatecznie o uznanie wartości. Oznacza to, że w objawieniu się Boga człowiekowi dokonuje się przede wszystkim wzajemne wybranie. To wybranie ujawnia w pewnym sensie bezwzględną wartość drugiego (domagającą się uznania bezwarunkowego). Uznanie to nie jest przy tym aktem jednorazowym. Jest ono stale ponawiane, co nie znaczy wyłącznie powtarzane (ma ciągle jakościowo nowy charakter). Por. tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 264-265, 291-292; tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 151-153, 278.

<sup>668</sup> Por. tegoż, *Porządek zbawienia*, dz. cyt., s. 43.

domości w jej dogłębnie aksjologicznym obszarze. To rozszczępienie polega na przeciwstawieniu się tego, co fundamentalnie pozytywne, przeżyciu radykalnej negatywności. Nawrócenie narusza dotychczasową aksjologię osoby ludzkiej. Czytamy: „Chwila nawrócenia ukazuje, jak wielką władzę nad człowiekiem ma *mała aksjologia codzienności*”<sup>669</sup>. „Mała aksjologia codzienności” uwidacznia konstrukcję „Ja” aksjologicznego, które uległo błędowi, to znaczy przyłgnęło do fałszywych wartości (zblądziło), a tym samym stworzyło nową hierarchię aksjologiczną, czyli również nowe „Ja” aksjologiczne o radykalnie negatywnym charakterze. Tischner pisze:

Aksjologiczne Ja błędzącego wychodzi na jaw jako to, co właśnie traci sens. Utrata sensu boli jak obumieranie. Ale w bólu obumierania Ja aksjologiczne staje się tym bardziej obecne, jak umierający pośród żywych. *Stary człowiek* odsłania racje swej aksjologii<sup>670</sup>.

## b. Osoba ludzka w obliczu wartości najwyższej

W przekonaniu autora *Myślenia według wartości* w refleksji nad osobą ludzką nie jest obojętne ujęcie wartości tego, co wyraża religijne pojęcie Boga, rozumianego jako *Sacrum* czy *das Heilige*. Filozof jest zdania, że podmiot ludzki jako osobliwy „brak *Sacrum*” ujmuje siebie w pełni dopiero wówczas, gdy doświadczy wartości najwyższej. Czytamy: „Doświadczając swej egzystencji w obliczu Transcendencji, to także doświadczać jej

<sup>669</sup> Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 242.

<sup>670</sup> Tamże, s. 241.

W tym kontekście polski filozof przywołuje opis nawrócenia biblijnej postaci Pawła z Tarsu. Nawrócenie to ma miejsce po usłyszeniu przez Pawła pytania Chrystusa: „Dlaczego Mnie prześladujesz?”. W przekonaniu Tischnera pytanie to stanowi pewien „cios”, unicestwienie dotychczasowej aksjologii Pawła. Jego nawrócenie rozpoczyna się od „skoku”, to znaczy wejścia w sytuację graniczną, znalezienia się „u progu rozpacz”. W ten sposób konstryuuje się nowa aksjologia Pawła wraz z jego nowym, ocalonym (zbawionym) przez Chrystusa „Ja”.



w obliczu czegoś, co jest Wartością<sup>671</sup>. Przeżycie Boga jako wartości tego, co absolutnie transcendentne i święte możliwe jest wyłącznie przy założeniu duchowego charakteru osoby ludzkiej. W doświadczeniu tym dochodzi do pewnego „samoobjawienia” osoby<sup>672</sup>. Poprzez przeżycie Boga jako szczególnej wartości osoba ludzka uzyskuje źródłowy wgląd we własną wartość. W doświadczeniu *Sacrum* zostaje również skonfrontowany obraz „Ja” realnego z „Ja” idealnym człowieka<sup>673</sup>, co pozwala podmiotowi ludzkiemu na pewien skok w nowy poziom życia, czyli twórcze samostanowienie. Szczególna autokreacja osoby stanowi w istocie pewne „Genesis z Ducha”, to znaczy jest ona wyrazem głęboko duchowego charakteru istoty osoby.

Zdaniem krakowskiego myśliciela pewien „boski pierwiastek” w człowieku, to znaczy szczególnie odwzorowanie w nim tego, kto jest jego najwyższą wartością, stanowi ludzkie przeżycie wolności<sup>674</sup>. Podobnie jak Max Scheler, Józef Tischner jest zdania, że Bóg jako najwyższa i absolutna (nierelatywna w jej doświadczeniu) wartość osobowa w hierarchii aksjologicznej stanowi miarę i źródło wartościowości jako takiej<sup>675</sup>. Oznacza to, że Bóg funduje wszystkie pozostałe wartości, uzasadnia ich sensy (sam będąc po-

<sup>671</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 174. Por. tegoż, *Nieszcześnie dar wolności*, dz. cyt., s. 58.

<sup>672</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 98, 119, 123.

<sup>673</sup> W kontekście analiz poglądów Maksa Schelera polski filozof podkreśla, że pomiędzy „Ja” konkretnym a „Ja” idealnym człowieka istnieje pewna więź mistyczna, która oznacza w istocie wewnętrzne przeżycie świętości. Tischner stwierdza, że właśnie z tej racji według stanowiska niemieckiego fenomenologa każdy człowiek pragnie być świętym, nawet jeśli nie definiuje tego *explicite*. Ludzkie dążenie do świętości ujawnia się bowiem w rozmaitych okolicznościach niezadowolenia z siebie, czyli w przeżyciach konfliktów aksjologicznych. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 445-448.

<sup>674</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 372, 377-378.

<sup>675</sup> Tischner jest przekonany, że rola, jaką odgrywa w porządku aksjologicznym wartość *Sacrum* jest zasadnicza. Wyraża się to w ujmowaniu pozostałych wartości przez człowieka. Filozof podkreśla, że jakkolwiek defekt w recepcji *Sacrum* przez podmiot ludzki skutkuje ułomnością w całym łańdżu aksjologicznym. Chodzi tutaj m.in. o absolutyzację wartości względnych przez człowieka. Czytamy: „Idea Boga jest ideą tego, co absolutne. [...] Gdy idea tego, co absolutne, zawiera błąd, błędne okazują się również pozostałe pojęcia. Wtedy wartości relatywne zostają podniesione do rzędu wartości absolutnych, a wartości absolutne znikają”. Tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 253. Oraz w innym miejscu: „Nie wszystkie wartości są wartościami absolutnymi. Błąd polega więc nie tylko na tym, że się wszystko relatywizuje, ale i na tym, że wszystko się absoluty-

nad sensem). Bóg nie ma tym samym uwarunkowania w żadnej treści aksjologicznej poza sobą<sup>676</sup>. Jako zasadniczy aksjomat ładu aksjologicznego Bóg porządkuje całą hierarchię wartości, a tym samym „usprawiedliwia” wszystkie treści aksjologiczne niższe od siebie, w tym także wartość człowieka<sup>677</sup>. Wartość *Sacrum* jako jakościowo odmienna od wszystkich innych treści aksjologicznych stanowi przy tym podstawę etyki<sup>678</sup> (np. wspaniałości człowieka<sup>679</sup>). *Sacrum* jest dla osoby ludzkiej tym, z czego nie może ona zrezygnować w sensie absolutnym. Komentując stanowisko Schelera, Tischner stwierdza bowiem: „Każdy człowiek ma w sobie coś takiego,

---

zuje”. Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 147. Por. tegoż, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 102-103.

Błąd dotyczy tutaj nie tylko absolutyzacji pewnych treści aksjologicznych kosztem innych (totalitaryzm aksjologiczny), ale również uznania względności samej hierarchii wartości. Konsekwencją relatywizacji w świecie treści aksjologicznych jest doświadczenie zła przez człowieka. Próbą wyjścia z takiego stanu rzeczy jest przeżycie *Sacrum*. Czytamy: „[...] relatywizacja relatywizmu oznacza spotkanie z tym, co absolutne”. Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 173.

<sup>676</sup> Tischner eksponuje w tym kontekście różnice pomiędzy własnym stanowiskiem a przeświadczeniem Schelera. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 382; J. Brejda, *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, dz. cyt., s. 191.

<sup>677</sup> Zarówno Scheler, jak i Tischner podzielają przekonanie, że z doświadczeniem tego, co święte, człowiek ma do czynienia w każdym źródłowym ujęciu treści aksjologicznych. Wynika to z nadawania wartościom sensu przez wartość najwyższą, poprzez którą człowiek osiąga „pełne widzenie sensu hierarchii wartości”. Por. J. Tischner, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 446-448.

<sup>678</sup> W przekonaniu Józefa Tischnera istota etyki pochodzi właściwie z wnętrza religii. Z tej racji etyka potrzebuje krytyki ze strony religii. Religia wskazuje bowiem na rzeczywistość nadrzędną dla etyki. Zdaniem filozofa oderwanie etyki od religii przyjmuje postać moralizmu. Por. tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 191.

<sup>679</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 72-73, 141.

Tischner jest zdania, że we wspaniałości ujawnia się najbardziej wyraziście duch ludzki. Filozof podkreśla, że wspaniałość jest w istocie dążeniem do bezinteresownego urzeczywistnienia wartości najwyższych, co wiąże się z ofiarą (darem) z siebie, dokonany przez człowieka w wolności. Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 390-391, 398; tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 281-282. Komentując stanowisko Maksa Schelera w tym zakresie, polski filozof stwierdza, iż wraz z wspaniałością („nadmiarem” dobra) jest cnota człowieka, czyli jego sprawność do czynów moralnie (etycznie) dobrych. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 415.

co jest dla niego święte – i tutaj nie ma dyskusji, z tego wynika wszystko”<sup>680</sup>. W myśl założeń polskiego filozofa istnieją w podmiocie ludzkim takie „oczekiwania”, których człowiek sam, a nawet drugi podmiot ludzki nie potrafi zaspokoić. W oparciu o te oczekiwania człowiek podejmuje rozmaite ofiary w celu urzeczywistnienia określonych wartości<sup>681</sup>. Sens tych ofiar ujawnia się w pełni dopiero przy uwzględnieniu *Sacrum*<sup>682</sup>.

<sup>680</sup> Tamże, s. 378.

<sup>681</sup> Egzemplifikacją takich ofiar jest choćby aksjologiczny charakter ojczyzny. Czytamy: „Dopóki nie wiadomo, co zrobić z jakąś wartością, jest ona pusta. Jeżeli ojczyzna była wtedy [w czasie okupacji – od autora] wartością, to dlatego, że pobudzała do poświęceń”. Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 141.

<sup>682</sup> Oznacza to, że wyłącznie na gruncie religijnym możliwe jest odpowiednie usprawiedliwienie swobodnej „utruty” jednej wartości (wolności) poprzez wybór innej wartości (poświęcenia). Filozof stwierdza, że ofiara podejmowana przez człowieka wiąże się z jego wyborem wartości wyższych kosztem konieczności poświęcenia innych. W tym sensie wartości najwyższe stanowią ideały zachowania ludzkiego w konkretnej sytuacji. W wyborze tych wartości dochodzi do pewnego „zastępstwa” („substytucji”), to znaczy poświęcenia pozytywnej wartości (np. zniszczenia własnego ciała) w imię urzeczywistnienia innej wyższej treści aksjologicznej. W przekonaniu Józefa Tischnera nawet śmierć człowieka nabiera w tych okolicznościach głębszego sensu. Jej szczytowym wymiarem jest „religijna wizja śmierci jako ofiarnej żertwy z ciała”. Czytamy: „[...] jeśli spotkałeś wartość najwyższą, to chcesz poświęcić dla niej wartość najbliższą [...], coś bardzo ważnego, coś bardzo bliskiego”. Tegoż, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 35. Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 134-141; tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 143; tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 63-64, 140-148; tegoż, *Nadzieja mimo wszystko*, dz. cyt., s. 155.

Wybór dokonywany w ofierze ma charakter radykalny. Oznacza to, że wybór ten nie odnosi się np. do pewnej wartości witalnej związanej z ciałem człowieka, lecz dotyczy osoby dającej świadectwo określonym wartościom wyższym. Filozof pisze: „Nie jest ofiarą wybór między wartościami tego samego gatunku [...]. Poświęcenie tym różni się od ofiary – ofiary radykalnej – że nie tylko jest mniej radykalne, ale też, że w jego przypadku można jeszcze liczyć na nagrodę, natomiast w przypadku ofiary znika myśl o nagrodzie, a na czoło wysuwa się świadectwo – świadectwo prawdzie, wolności”. Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 141.

Urzeczywistniając określone treści aksjologiczne, człowiek składa im zatem specyficzne świadectwo. Wyraża się ono w pewnym obowiązku. Tischner stwierdza: „Chodzi bowiem nie tylko o to, by po prostu działać. Idzie o świadectwo wartościom, w imię których się działa. Kto walczy ze złodziejami, ale sam kradnie, ten nie daje świadectwa, chociaż jego walka może być w jakichś granicach pożyteczna”. Tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 101. Por. tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 30.

Według krakowskiego myśliciela wartość *Sacrum* zajmuje miejsce szczególne w doświadczeniach ludzkich, zwłaszcza w kontekście możliwości ocalenia człowieka przed śmiercią, rozumianą przede wszystkim w sensie moralnym (potępienie). To w pewnym polu promieniowania *Sacrum* możliwe jest zbawienie (ocalenie / uzasadnienie istnienia) lub potępienie osoby ludzkiej<sup>683</sup>. Filozof pisze: „[...] osoba jest tym, kto m o ż e być zbawiony”<sup>684</sup>. Tischner stoi przy tym na stanowisku, że aby to ocalenie miało miejsce, potrzeba doświadczenia pewnego przeciwieństwa *Sacrum*. Czytamy:

[...] *das Heilige* uzasadnia wszystko inne. Żeby takie uzasadnienie było możliwe, człowiek musi odkryć, że grozi mu jakieś potępienie, że żyje w upadku<sup>685</sup>.

Zdaniem Tischnera możliwość otwarcia osoby ludzkiej na wartość najwyższą wyrasta zatem z poczucia winy, zagrożenia „obumierania” dobrej woli człowieka oraz jednoczesnego pragnienia ocalenia tej woli. Stąd założenie krakowskiego myśliciela, że zarówno możliwość potępienia, jak i możliwość ocalenia człowieka nabierają właściwego znaczenia w kontekście religijnym. Wyłącznie w tym horyzoncie możliwe jest bowiem źródłowe rozumienie aksjologicznej negacji oraz afirmacji bytu ludzkiego. W przekonaniu Józefa Tischnera potępienie nie dotyczy tutaj możliwości urzeczywistnienia pewnej nicości egzystencjalnej, ale stanowi ono w istocie radykalną negację wartości człowieka. Wyraża się to w stanie wewnętrznego „sponiewierania” podmiotu ludzkiego przez wartości negatywne<sup>686</sup>. W takiej sytuacji ujawnia się również możliwość zbawienia (ocalenia) człowieka przez wartość tego, co święte. Oznacza to, że *Sacrum* jest doświadczane w sposób odpowiedni wówczas, kiedy niejako w jego tle istnieje świadomość antywartości, a przez to możliwość potępienia (radykalnego

<sup>683</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 87.

<sup>684</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 610.

<sup>685</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 391.

<sup>686</sup> Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 182-183.

zagubienia) człowieka<sup>687</sup>. Ocalenie polega w istocie na szczególnej odpowiedzi tego, co „wyższe” („mocniejsze”) aksjologicznie na pewne zagrożenie tego, co „słabsze” („bardziej kruche”). Filozof twierdzi, że chociaż ocalenie przychodzi do człowieka poniekąd z „zewnątrz”, dokonuje się ono w istocie w ludzkim „wnętrzu”<sup>688</sup>. Józef Tischner stoi na stanowisku, że w obliczu ocalenia we „wnętrzu” człowieka rodzi się wiara w siebie samego, co wiąże się z jego przeżyciem własnej wartości. Czytamy: „Ocalić człowieka, to najpierw ocalić w nim poczucie własnej wartości”<sup>689</sup>. Polski myśliciel uważa przy tym, że z ideą ocalenia wiąże się w sposób istotny sprawa nadziei ludzkiej<sup>690</sup>. Jego zdaniem nadzieja odsłania przed człowiekiem horyzont zbawienia. W tym horyzoncie widoczne jest pewne powiązanie dążenia do realizacji określonych treści aksjologicznych z wartością tego, co święte<sup>691</sup>.

<sup>687</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 391.

Zdaniem filozofa wyłącznie myślenie religijne jest w stanie uporać się z tym, co zagraża człowiekowi absolutnie. Tylko w ramach tego myślenia możliwe jest bowiem ocalenie absolutne. Myślenie to wyraża się w obszarze wiary o charakterze religijnym. Czytamy: „Wiara wydarza się w łonie myślenia i myślenie wydarza się w łonie wiary”. Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 378. Por. tegoż, *Nieszczęśny dar wolności*, dz. cyt., s. 73.

<sup>688</sup> W celu zobrazowania tego aspektu filozof przywołuje następujące metafory: światło, „które choć niewidoczne pozwala widzieć”, ciszę, „która choć niesłyszalna pozwala słyszeć” oraz miłość, „która choć sama nie patrzy i nie widzi, pozwala widzieć, słyszeć, podziwiać”. Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 142.

<sup>689</sup> Tamże, s. 144.

<sup>690</sup> Obszerniejszej charakterystyki tej nadziei dokonałem w dalszej części pracy (s. 292-296).

<sup>691</sup> Tischner stoi na stanowisku, że *Sacrum* jest powiernikiem ludzkiej nadziei istotnej. Nadzieja ta ma charakter religijny i w jakiejś mierze absolutny, dotyczy bowiem ocalenia ostatecznego. Jednocześnie porządkuje ona inne nadzieje ludzkie. Czytamy: „Poprzez ideę ocalenia nadzieja religijna wpływa na wszystkie inne nadzieje człowieka, ale nie po to, ażeby je zniszczyć, lecz po to, aby zaprowadzić wśród nich harmonię i nadać im najgłębszy sens”. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 146.

### c. Duchowy charakter „bycia sobą” osoby ludzkiej

Jak już podkreślono, zdaniem Józefa Tischnera sfera ducha ludzkiego może być właściwie rozumiana wyłącznie w ramach tzw. myślenia religijnego (wiary religijnej). W obszarze tego myślenia filozof poszukuje istoty człowieczeństwa. Tischner stwierdza, że podmiot ludzki adekwatnie doświadcza siebie wyłącznie w tym, co dla niego najbardziej intymne, a zatem w obszarze ducha. Filozof jest zdania, że subiektywny warunek możliwości myślenia religijnego stanowi „Ja” aksjologiczne<sup>692</sup>. Wyrazem takiego założenia jest relacja człowieka z innym podmiotem ludzkim oraz z Bogiem. Przy czym Bóg wprowadza pewien ład w ludzkie doświadczenie innego człowieka, zapobiegając ubóstwieniu go<sup>693</sup>.

Polski filozof stoi na stanowisku, że to, co duchowe, w pewien sposób rośnie w człowieku poprzez wybór wartości pozytywnych czy też maleje, to znaczy wytrąca ludzkie „Ja” z „atmosfery aksjologicznej” w sytuacji zagrożenia przez wartości negatywne<sup>694</sup>. Tischner podkreśla, że szczególną propozycję wartości do odkrycia i urzeczywistnienia stanowi dla człowieka religia<sup>695</sup>. Rodzi się ona z przeżycia aksjologicznego charakteru świętości / demoniczności<sup>696</sup>. Oznacza to, że wokół fundamentalnej możliwości bycia potępionym czy zbawionym w jakimś sensie koncentruje się najbar-

<sup>692</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 365.

<sup>693</sup> Określając stosunek człowieka do Boga, wartości religijne odnoszą się również do relacji międzysobowych oraz głęboko etycznego charakteru tych relacji. Wartości religijne posiadają określony sens dla życia etycznego człowieka. Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 58; J. Galarowicz, *Doświadczenie wartości etycznych według J. Tischnera*, dz. cyt., s. 572; tegoż, *Zadomowić się w krainie wartości*, „Znak” 354-355 (5-6) 1984, s. 813.

<sup>694</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 378; tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 280; K. Tarnowski, „*Myślenie według wartości*” Józefa Tischnera, „Znak” 373 (12) 1985, s. 43; Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 23-24.

<sup>695</sup> Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., 69.

<sup>696</sup> Tischner podąża tutaj za poglądami Maksa Schelera. Stwierdza, że w tym kontekście niemieckiego filozofa można uznać za „myśliciela ludzkiego dramatu i filozofa, który widzi w człowieku istotę dramatyczną”. J. Tischner, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 376.

dzień podstawowy sposób istnienia osoby ludzkiej wobec wartości. Droga religijnego ocalenia człowieka jest w tym stanowisku oparta na wciąż ponawianej wierności wartościom najwyższym, które do człowieka w specyficzny sposób apelują. Z kolei droga potępienia stanowi zaprzeczenie tej wierności<sup>697</sup>.

Zwracając uwagę na to, że sfera ducha osoby ludzkiej (jej uczestnictwo w tym, co duchowe) wskazuje na wartości najwyższe w hierarchii aksjologicznej, Józef Tischner podąża śladami myśli Maksa Schelera. Podobnie jak niemiecki filozof uznaje on, że treści aksjologiczne najwyższe mają charakter trwały, dlatego doświadczając ich, podmiot ludzki uczestniczy w tym, co dla niego wieczne<sup>698</sup>. Czytamy:

Można zatem powiedzieć, że są takie wartości w życiu ludzkim, poprzez które człowiek doświadcza wieczności i doświadcza tej wieczności w sobie i w innym, doświadcza jakiegoś tajemniczego wykraczania poza czas<sup>699</sup>.

Obaj filozofowie stoją przy tym na stanowisku, że przeżycie świętości przez człowieka stanowi w pewnym sensie kres (granicę) wszelkiego doświadczenia<sup>700</sup>, a tym samym jest ono szczególnym momentem szczytowym dramatów ludzkich. W filozofii zarówno Schelera, jak i Tischnera świętość

---

Chociaż w opisie doświadczenia przez człowieka wartości świętego Scheler nie posługuje się właściwym dla dojrzałego etapu twórczości polskiego filozofa pojęciem dramatu, można je w pewien sposób wydedukować z myśli niemieckiego myśliciela. Tischner uważa, że dramat, w którym człowiek uczestniczy, ukierunkowany jest w stronę przeżycia wartości tego, co święte. Jego zdaniem w tym doświadczeniu podmiot ludzki odkrywa również ostateczny sens swego dramatu. W tym kluczu interpretuje on stanowisko Schelera. Tischner pisze: „Dla niego [Schelera – od autora] właściwym wymiarem dramatu jest dramat świętości osiąganey za pośrednictwem aktów osoby”. Tamże, s. 81. Por. tamże, s. 52.

<sup>697</sup> Wydaje się, że stosując kategorię zbawienia, Tischner wychodzi poza Schelerowską koncepcję *ordo amoris*, przeciwstawiając jej własną *ordo salutis*. Zwraca na to uwagę Jaromir Brejda. Por. J. Brejda, *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, dz. cyt., s. 191-193.

<sup>698</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 363.

<sup>699</sup> Tamże, s. 370.

<sup>700</sup> Por. tamże, s. 384.

stanowi wartość najwyższą w hierarchii aksjologicznej, a przez to ma charakter ściśle osobowy<sup>701</sup>. Oznacza to, że wyłącznie osoba może być nosicielem tego typu wartości. Tylko o osobie możemy powiedzieć, że jest święta w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Józef Tischner stoi na stanowisku, że dzięki sferze duchowej człowiek jako osoba nie tylko odkrywa wartości najwyższe, ale również je w pewien sposób tworzy poprzez każdy czyn, który ujawnia jego wewnętrzną „prawdę bycia”. Filozof jest zdania, że w odróżnieniu od wartości o charakterze krótkotrwałym, czyli takich, które podmiot ludzki może kształtować choćby instynktownie, wybór treści aksjologicznych najwyższych musi być świadomy (refleksyjnie)<sup>702</sup>. Koresponduje to zresztą ze stanowiskiem, które reprezentuje także Scheler, na temat tzw. największej głębi zadowolenia, czyli wewnętrznej duchowej błogości (*Seligkeit*), wynikającej z ujmowania tych wartości<sup>703</sup>. Polski filozof podkreśla, że wartości wyższe wymagają specyficznego sposobu odniesienia do nich, który Tischner określa mianem

<sup>701</sup> Trzeba przy tym zauważyć, że w rozumieniu Schelera wartości duchowe nie są tożsame z wartością tego, co święte, chociaż tej ostatniej przysługuje charakter duchowy. Obie kategorie wartości określają co prawda osobę ludzką (są na niej osadzone / oparte na jej aktach), jednak wyłącznie wartość tego, co święte może ją ocalić (zbawić). Por. tamże, s. 390-391.

<sup>702</sup> Por. tamże, s. 371-372.

<sup>703</sup> Komentując stanowisko Schelera, polski fenomenolog zauważa, że człowiek może się znajdować w stanie błogości również nie będąc szczęśliwym (*glücklich*), np. z powodu choroby czy cierpienia. Doświadczenie błogości osadza się wówczas na związku duszy ludzkiej (*Seele*) z wartością wieczną. Umieszczenia w hierarchii aksjologicznej wartości tego rodzaju nie zmienia również fakt, że możliwość ich doświadczenia jest powszechna. Komentując tezę niemieckiego filozofa na temat niepodzielnego charakteru wartości najwyższych, Tischner odnotowuje: „[...] w wartościach wyższych, najwyższych można mieć uczestnictwo, a wartości te nie ulegają podziałowi; tak jest na przykład z dziełami sztuki, z odbiorem przedstawienia teatralnego, odbiorem obrazu. Odbieramy, uczestniczymy w tym, a przez to w żaden sposób nie zostaje ten przedmiot uszczuplony, a nawet więcej widzów, im więcej tych, którzy się zachwycają, to przedmiot jakby jeszcze nabylał dodatkową wartość, jakby odsłaniał swoje nowe aspekty itd. Kontemplacja albo uczestnictwo w wartościach wyższych łączy ludzi, natomiast w wartościach niższych – dzieli ludzi. Jeżeli mamy kawałek chleba i mamy ten kawałek podzielić, to bardzo łatwo o spór: komu mniej, komu więcej. Wartości niższe, ponieważ muszą być podzielone, to one ludzi nie jednoczą, ale powodują spór między nimi. Natomiast wartości wyższe, ponieważ są niepodzielne, to budują wspólnoty, kształtują pewne społeczeństwa”. Tamże, s. 373-374. Por. tamże, s. 380-381.



uczestnictwa. W jego przekonaniu uczestnictwo w tych wartościach ma charakter hierarchiczny. Czytamy:

[...] uczestnictwo tym się charakteryzuje, że ono zawsze jakoś się stopniuje. Można uczestniczyć głębiej albo można uczestniczyć płycej. Uczestnictwo da się stopniować. Człowiek może być lepszym-gorszym ojcem, dziecko może być lepsze-gorsze... Istnieje tutaj pewna hierarchia uczestnictwa<sup>704</sup>.

Uczestnicząc w wartościach najwyższych, człowiek ma świadomość tworzenia i wyrażania siebie, ujawniania własnej „prawdy bycia” na najbardziej podstawowym, czyli duchowym poziomie swego osobowego bytowania.

---

Tischner jest zdania, że wartości wyższe mają również największy zasięg możliwego uznania. Pisze on: „Wartości tym się charakteryzują, że mają *ważność*, „*gelenten*” [powinno być: *gelten* – od autora], jak się mówi w języku niemieckim. Co to znaczy? Znaczą: mogą, a nawet powinny być uznane przez innych [...]. Im większy zasięg możliwego uznania, tym wyższa wartość i na odwrót: im wyższa wartość, tym szerszy zasięg ważności”. Tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 86.

<sup>704</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Hegla*, dz. cyt., s. 144.

Tischner jest zdania, że uczestnictwo w określonych wartościach wyraża się również w tym, iż nie można ich charakteryzować w kategoriach praw przyrodniczych (np. wedle praw fizyki), na czym w jego przekonaniu polega zasadniczy błąd niektórych krytyk teorii aksjologicznych. Według nich fakt niezachowywania wartości przemawia za nieuznaniem porządku aksjologicznego. Por. tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 275-277.

### III. Józefa Tischnera koncepcja dialogicznego charakteru autokreacji osoby ludzkiej jako reinterpretacja rozumienia ethosu w filozofii Maksa Schelera

Max Scheler jest zdania, że doświadczenie i poznanie wartości przez podmiot ludzki ma charakter zindywidualizowany. Oznacza to, że różnorodność predyspozycji emocjonalnych (wrażliwości aksjologicznych) oraz intelektualnych człowieka odgrywa w tych procach rolę kluczową. Filozof stwierdza przy tym, że podmioty doświadczają, poznają refleksyjnie oraz urzeczywistniają poszczególne wartości w określonych kulturach i epokach, a zatem w konkretnych warunkach i czasie. To historyczno-kulturowe uwarunkowanie wyraża związek, jaki zachodzi pomiędzy przeżyciem aksjologicznym a stanem uczuciowym oraz emocjonalną odpowiedzią. Zależność ta przyjmuje w danym czasie oraz w określonej kulturze rozmaite formy wyrazu. Jednocześnie to historyczno-kulturowe uwarunkowanie jest widoczne i nieodzowne dla każdego etapu dziejów człowieka. Aksjologiczny stan świadomości ludzkiej w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym autor *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* określa mianem ethosu. Filozof stwierdza, że zmiana struktury podmiotowego doświadczenia aksjologicznego i podążająca za nią ewolucja poznania refleksyjnego wartości nie niwelują obiektywnego charakteru świata wartości oraz reguł wewnętrznych tego świata, ale go wręcz potwierdzają.

W konfrontacji z powyższymi poglądami Maksa Schelera pozostaje Józef Tischner. Polski filozof rozumie bowiem ethos w kluczu odniesień ściśle dialogicznych, to znaczy międzyosobowych. W jego aksjologii źródłem i pierwotną przestrzenią ujawniania się ethosu jest świadomość obecności drugiego człowieka. W związku z tym dla Tischnera ethos ma w pierwszym rzędzie nie tyle związek z większą bądź mniejszą adekwatnością ujęcia uniwersum aksjologicznego – przy jednoczesnym założeniu, że świadomość obecności drugiego człowieka faktycznie warunkuje obiektywny ogląd świata wartości – co raczej stanowi wyraz właściwego samopoznania osoby w horyzoncie drugiego podmiotu. Oznacza to, że osobowa tożsamość człowieka kształtuje się w szczególnym aksjologicznym potwierdzeniu ze strony drugiego. Dla krakowskiego myśliciela podmiot ludzki odznacza się właściwym wyłącznie sobie sposobem bycia, który ma specyfikę źródłowo etyczną. Filozof jest zdania, że etyka – będąc wyrazem wzajemnego odniesienia osób, a jednocześnie odwołując się do jednostkowych sytuacji i do unikatowego dla każdego człowieka charakteru – przypomina twórczość artystyczną. W związku z tym w przekonaniu Tischnera nie sposób wyłonić uniwersalny i ponadczasowy wzorzec ludzkich zachowań etycznych.

## 1. Ethos jako historyczna postać stanu świadomości aksjologicznej w aksjologii Maksa Schelera

Zdaniem niemieckiego filozofa ethos stanowi historyczną postać stanu świadomości aksjologicznej człowieka. Ethos jest pewnym tworem wewnątrzludzkim. Wskazuje on na dynamiczny charakter natury człowieka, czyli jego możliwość rozwoju w kontekście czucia oraz poznania wartości. Ethos znajduje wyraz we wszystkich sferach życia ludzkiego, zarówno w jego postaci indywidualnej, jak i zbiorowej. Według niemieckiego fenomenologa wartości stanowią obszar pewnego aksjologicznego uposażenia człowieka. Są one wyrazem jego świadomości na poziomie zarówno

uczuciowym, jak i refleksyjnym. Według Schelera *ethos* stanowi szczególną strukturę, uwarunkowaną poprzez źródłowo intencjonalne czucie oraz preferencję wartości w konkretnym podmiocie. Czytamy:

To są odmiany czucia (a zatem *poznania*) samych wartości, jak i s t r u k t u r y p r e f e r o w a n i a wartości [...]. Owe odmiany, ogólnie rzecz biorąc, wolno jako takie określać e t h o s e m <sup>705</sup> [tłum. własne].

*Ethos* stanowi zatem „kod kulturowy” człowieka, czyli rozpoznany przez podmiot ludzki w określonym czasie ład aksjologiczny, który to ład stanowi odzwierciedlenie obiektywnego świata wartości wraz z wyróżniającymi go właściwościami<sup>706</sup>. Scheler stwierdza, że dopiero poznany refleksyjnie porządek aksjologiczny może być przez człowieka urzeczywistniony. Według filozofa określona postać *ethosu* zależy m.in. od ukierunkowania dążeń (*Streben*) ludzkich. Scheler stoi przy tym na stanowisku, że podmiot ludzki jest w stanie zniekształcać sens wartości, a tym samym urzeczywistniać treści aksjologiczne iluzoryczne, błędne. Obszarem powstawania i istnienia *ethosu* jest bowiem wolność ludzka.

Max Scheler utrzymuje, że podobnie jak w przypadku resentymentu, również pod wpływem *ethosu* modyfikacjom ulega sposób przeżycia wartości, czyli struktura ich czucia przez człowieka. Z uwagi zaś na to, że także poznanie intelektualne wartości nigdy nie odpowiada w stopniu idealnym ich źródłowemu przeżyciu, to znaczy poznanie wartości nie jest wobec doświadczenia pierwotnego w pełni adekwatne właśnie ze względu na brak bezpośredniego, intencjonalnego charakteru, wyróżnia to poznanie pewną zmienność i tymczasowość. Zdaniem Schelera z tej racji każdy indywidualny *ethos* jest z natury rzeczy niepełnym obrazem obiektywnego uniwersum aksjologicznego. Jako szczególna struktura aksjologiczna czło-

<sup>705</sup> „Es sind die Variationen [...] des Fühlens (also *Erkennens*) der Werte selbst, sowie der S t r u k t u r des V o r z i e h e n s von Werten [...]. Es sei erlaubt, diese Variationen insgesamt als solche des *E t h o s* zu bezeichnen”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 309.

<sup>706</sup> Por. tamże, s. 316; B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, dz. cyt., s. 48; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, dz. cyt., s. 270-271.

wieka ethos pozostaje w istocie relatywistyczny, omylny. Nie wyraża on bowiem w pełni adekwatnie wiecznie aktualnego i uniwersalnego świata istot wartości. Dążąc do pełnego poznania ethosu, to znaczy najbardziej właściwej prezentacji porządku aksjologicznego, potrzeba zatem wszechstronnego ujęcia jego rozmaitych form historycznych. Każda z tych form stanowi mniej lub bardziej wierne odzwierciedlenie obiektywnego uniwersum aksjologicznego<sup>707</sup>.

Według Maksa Schelera każdy podmiot ludzki, rozumiany jako osoba indywidualna (*Einzelperson*) oraz zbiorowa (*Gesamtperson*), odczuwa emocjonalnie jakości wartości, poznaje je refleksyjnie oraz urzeczywistnia w określonej epoce i kulturze. Z tej racji postaci ethosu indywidualnego oraz ethosy określonych zbiorowości ludzkich różnią się pomiędzy sobą. Oznacza to, że istnieje wiele odzwierciedleń uniwersum aksjologicznego. Zdaniem filozofa zasadnicze kryterium, różnicujące poszczególne ethosy – a tym samym indywidualizujące każdy podmiot – to znaczy taki czynnik, z uwagi na który różnice pomiędzy ethosami są najgłębsze, stanowi stopień adekwatności przeżycia oraz urzeczywistnienia wartości najwyższych. Scheler podkreśla, że pod wpływem zmian w zakresie reguł przeżycia aksjologicznego określonych wartości na przestrzeni dziejów oraz kultur – to znaczy w obszarze *ordo amoris* jako pewnego rdzenia doświadczenia fenomenów aksjologicznych – a także związanych z tymi zmianami przeobrażeń historycznych form wartościowania, dochodzi do pewnej relatywizacji obiektywnego porządku aksjologicznego<sup>708</sup>. Ewolucja poszczególnych ethosów zarówno na poziomie indywidualnego, jak i zbiorowego podmiotu może przebiegać w dwóch odmiennych kierunkach. Zdaniem Schelera na przekształcenia pozytywne ethosu, to znaczy jego zmiany

<sup>707</sup> Badaniami w tym zakresie zajmuje się wielu komentatorów filozofii Schelera. Por. A. Siemianowski, *O możliwości uprawiania etyki wartości*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, dz. cyt., s. 48; A. Niemczuk, *Metapraktyczna modyfikacja aksjologii fenomenologicznej*, dz. cyt., s. 105.

<sup>708</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., s. 312; B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, dz. cyt., s. 69; A. Węgrzecki, *Życie społeczne*, [w:] A. Węgrzecki, Scheler, dz. cyt., s. 99.

w kierunku coraz większej zbieżności z idealnym i obiektywnym uniwersum aksjologicznym, mają wpływ przede wszystkim jednostki o wysokim poziomie duchowo-moralnym, a zatem takie, których świadomość aksjologiczną kształtuje doświadczenie oraz poznanie wartości możliwie najbardziej wolne od iluzji i błędów. Z kolei do przekształceń negatywnych ethosu, to znaczy jego oddalania się od adekwatności treści aksjologicznych poznanych i urzeczywistnianych z wartościami odczutymi źródłowo, dochodzi w związku z zaburzeniami w obszarze życia emocjonalnego oraz dysfunkcjami zdolności intelektualnych podmiotów<sup>709</sup>.

Zdaniem Schelera historyczne i kulturowe odmienności ethosów nie przeczą jednak obiektywnemu charakterowi samych wartości, ich hierarchicznemu porządkowi oraz źródłowemu i bezpośredniemu ukierunkowaniu nań określonego podmiotu. Zmienność zarówno form czucia wartości, jak i wartościowania (sądów aksjologicznych), a tym samym tworzonych na podstawie czucia wartości oraz wartościowania tymczasowych i niestających w istocie reguł oceniania oraz zasad normatywnych, nie przesądza bowiem o relatywności samego świata treści aksjologicznych oraz o względności zasad rządzących tym światem<sup>710</sup>. Według filozofa zmiana struktury doświadczenia wartości oraz wynikająca z niej modyfikacja w ramach poznania refleksyjnego treści aksjologicznych nie oznacza bynajmniej unieważnienia aprioryczności szczególnego absolutyzmu aksjologicznego.

<sup>709</sup> Analizy warunków kształtowania się ethosu w obu kierunkach w filozofii Schelera podejmuje się Jan Galarowicz. Por. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, dz. cyt., s. 98-99.

<sup>710</sup> Komentując stanowisko niemieckiego myśliciela, Adam Węgrzecki stwierdza w tym kontekście: „Brak powszechnej obowiązywalności bynajmniej nie przesądza o braku obiektywności. Wprawdzie ulega zmianom czucie, a tym samym poznawanie wartości, wprawdzie zmienia się struktura ich preferowania oraz kochania i nienawidzenia, ale są to zmiany ethosu, a nie obiektywnego świata wartości”. A. Węgrzecki, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, dz. cyt., s. 398.

## 2. Aksjologiczny charakter bycia osoby ludzkiej w obliczu drugiego człowieka w stanowisku Józefa Tischnera

Krakowski filozof jest przekonany, że sposób bycia człowieka jako osoby odznacza się głęboko etyczną specyfiką. Ten dogłębnie etyczny sposób bycia stanowi osobliwy obszar swojskości, w którym podmiot ludzki jest najbardziej sobą. Właśnie taką najbardziej naturalną przestrzeń życia ludzkiego filozof określa ethosem. Jego zdaniem ethos wyraża się w odniesieniu człowieka do świata wartości, przy czym najbardziej fundamentalnym źródłem ethosu, a zarazem obszarem ujawniania się go, jest świadomość obecności drugiego podmiotu. Tischner stwierdza bowiem, że świadomość obecności drugiego człowieka kształtuje tożsamość ludzką poprzez potwierdzenie ze strony drugiego w charakterze aksjologicznym. Według polskiego filozofa przestrzenią ocalenia aksjologicznej „prawdy bycia” osoby ludzkiej jako zasady indywidualizującej osobę w horyzoncie spotkań międzyludzkich jest nadzieja. Tischner podkreśla, że etyczny charakter czynu ludzkiego wyraża się przede wszystkim w dobrej woli człowieka. Wola ta stanowi szczególne tworzywo wartości w perspektywie obecności drugiego podmiotu. Z dobrej woli wyłania się również pewien obowiązek wobec drugiego człowieka, w którym daje o sobie znać sumienie. Autor *Myślenia według wartości* stwierdza, że z uwagi na powyższe etyka jako sposób odniesienia wobec drugiego człowieka ma charakter twórczy, to znaczy jest podobna do pracy artystycznej. Z tej racji filozof jest daleki od konstruowania uniwersalnych i ponadczasowych systemów zachowań etycznych. Tym, co jego zdaniem wyróżnia etyczny charakter zachowania ludzkiego jest bowiem jednostkowość i w jakiejś mierze unikatowość każdej osoby ludzkiej. Józef Tischner jest świadom, że takie stanowisko narażone jest na interpretacje w kategoriach subiektywistycznych czy relatywistycznych. Podejmuje z tymi interpretacjami polemikę, wykazując źródłowo obiektywistyczny charakter własnego stanowiska.

### a. Etyczny wymiar „bycia u siebie”

W personalizmie Józefa Tischnera człowieka jako osobę cechuje charakter dogłębnie etyczny. Oznacza to, że nie sposób rozumieć istotę człowieka bez uwzględnienia tego, co uwidacznia się zarówno w postawach ludzkich, jak i wewnętrznych intencjach człowieka. Poprzez te postawy i intencje ujawnia się najgłębsza „prawda bycia” ludzkiego, którą filozof określa mianem ethosu. W ethosie daje o sobie znać ludzkie sumienie. Wyraża się ono w poczuciu pewnego obowiązku oraz wynikającego z niego zaangażowania, a zatem ujawnia się w świadomości winy bądź zasługi. Filozof jest przekonany, że ta świadomość rodzi się w człowieku w obliczu drugiego podmiotu, a jednocześnie, jakby zwrotnie wyraża jego osobowość.

### Ethos jako środowisko życia człowieka

Człowiek jako osoba ujmuje rzeczywistość, w której żyje i wobec której zajmuje pewne stanowisko w określony sposób. W tym sposobie „czytania” siebie oraz wszystkiego dookoła wyraża się wewnętrzna „prawda bycia” człowieka, czyli to, kim on jest w istocie. Zdaniem Józefa Tischnera podmiot ludzki charakteryzuje głęboko etyczny „sposób bycia”, który filozof określa mianem ethosu. Jest on przekonany, że aby właściwie rozumieć osobę ludzką, potrzeba zatem nie tylko wyjść poza to, co w człowieku biologiczne, ale uwzględnić wszystko, w czym wyraża się jego człowieczeństwo, to znaczy poszczególne uczynki, intencje, postawy, zamiary, gesty itp. Ethos stanowi „atmosferę”, „otwarty obszar” zadowolenia się człowieka, jego naturalną i bezpieczną przestrzeń życia, osobliwy krąg swojskości, w którym człowiek czuje się „u siebie”, jest sobą, czyli nie jest sobie obcy, a przez to nie ma też potrzeby udawania, maskowania się<sup>711</sup>. Środowisko

<sup>711</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 420; tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 215, 219.



ethosu jest zatem najbardziej naturalnym żywiołem człowieka, a przez to przede wszystkim przestrzenią jego twórczości<sup>712</sup>. Czytamy:

Człowiek jest z natury istotą etyczną, to znaczy kimś, dla którego problem *ethosu* jest zarazem problemem własnego bytu. Jeśli odkryje, gdzie, wśród jakich spraw, z jakimi ludźmi wiąże się jego *ethos*, może przynieść owoc obfity<sup>713</sup>.

„Sposób bycia” człowieka jest zatem pewną ekspresją jego wewnętrznej prawdy w konkretnej sytuacji, w której on się znajduje. Prawda ta jest z kolei podstawą jego godności. Ich współzależność wyraża się w tym, że godność chroni prawdę podmiotu ludzkiego, a ta zabezpiecza jego godność. Filozof jest zdania, że nic i nikt nie są w stanie pozbawić człowieka tych fundamentalnych wartości<sup>714</sup>. Stanowią one bowiem źródło i ostateczny cel rozmaitych wyborów ludzkich, a przy tym są najwyższymi (obowiązkowymi) i najbardziej zagrożonymi wartościami, których nie wolno w jakikolwiek sposób poświęcić. Tischner pisze:

[...] broniąc jakiejs wartości ludzkiej, nie wolno w jej obronie poświęcać tej wartości, która jest wartością w y ż s z ą o d wartości bronionej. Im wyższa bowiem wartość, tym *więcej* zawiera w sobie dobrej woli, tym bardziej kategoryczny zatem obowiązek jej obrony<sup>715</sup>.

Głęboko etyczny charakter życia człowieka ujawnia się również w ludzkiej zdolności do pewnego heroizmu<sup>716</sup>. Właśnie we własnej „prawdzie bycia”

<sup>712</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 393.

<sup>713</sup> Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 53.

<sup>714</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 455.

<sup>715</sup> Tamże, s. 410.

<sup>716</sup> Heroizm ten wyraża się w postawie męstwa, odwagi, polegających na pewnym „wyjściu z siebie”, „zapomnieniu o sobie”, „byciu ludzkim w nieludzkim świecie”. Polega on zatem na dzielności w wyborze wartości właściwej kosztem innej bliskiej. Tischner odnotowuje: „Człowiek [...] gotów jest do największych ofiar ze siebie”. Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 406. Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 62-63. Urzeczywistniając pewną wartość, człowiek w jakiś sposób naraża siebie samego. Realizacja jednej treści aksjologicznej niesie bowiem ze sobą możliwość sprzeniewierzenia się innej wartości, w tym również własnej wartości osoby. W tej możliwości ujawnia się

podmiot ludzki odkrywa bowiem „sobie przeznaczony kształt heroizmu, to znaczy miłości większej niż on”<sup>717</sup>. Józef Tischner jest zdania, że w tym wyraża się także wspaniałomyślność, to znaczy pewne przewyżczenie subiektywizmu etycznego, świadomość zobowiązywania wartości wyższych „ponad wszystko”. Czytamy:

Każdy człowiek ma swoją własną prawdę bycia, w której rysuje się jego własna perspektywa heroizmu. Ale prawda ta jest zarazem ogólnoludzka. W niej i poprzez nią objawia się i utrwała człowieczeństwo jako takie<sup>718</sup>.

Wyrazem owego „bycia w prawdzie” człowieka jest samo poszukiwanie „prawdy bycia”, czyli własnego ethosu. W przekonaniu filozofa nic nie zwalnia człowieka z tego zadania<sup>719</sup>.

## Ethos jako wyraz obowiązku sumienia

Charakter etyczny osoby ludzkiej przejawia się zdaniem Józefa Tischnera w tym, że osoba jest w istocie podmiotem społecznym, a zatem świadomym obecności obok siebie innych ludzi. Uczestnicząc w życiu społecznym, człowiek jest również szczególnym twórcą ethosu społecznego, czyli pewnego obszaru etyki. W ramach tej etyki podmiot ludzki ocenia siebie, in-

---

zdaniem filozofa pewna tragiczność ludzkich wyborów. Polega ona na tym, że człowiek ma świadomość zagrożenia pewnej wartości, dlatego w jej imię podejmuje określone działanie. Jest to zresztą pogląd zgodny z założeniami Schelera. Komentując stanowisko niemieckiego filozofa, Tischner pisze: „Czym jest tragiczność? [...] Tragedia dzieje się tam, gdzie jakieś dobro, jakaś wartość, może ulec zniszczeniu przez jakieś zło, jaką antywartość”. Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 512.

Według polskiego filozofa sama możliwość zniszczenia treści aksjologicznych (a nie tylko faktyczność tego zniszczenia) jest podstawą tragiczności. Możliwość zaradzenia tragiczności stanowi przyswojenie wartości. Por. tamże, s. 516; tegoż, *Wartości etyczne i ich poznanie*, dz. cyt., s. 639.

<sup>717</sup> Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 140.

<sup>718</sup> Tamże, s. 139-140.

<sup>719</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 422.

nych oraz modyfikuje własne wybory. Filozof stoi na stanowisku, że etyka stanowi sposób ludzkiego uczestniczenia w życiu społecznym, to znaczy wyraz społecznego ethosu osoby, który tworzą ludzki zmysł rzeczywistości, sumienie oraz dobra wola człowieka. Czytamy:

Ethos ów jest częścią nas samych, jest integralnym składnikiem naszego sumienia, jest naszym światłem wewnętrznym, które pozwala na odczytywanie istotnego sensu dziejącego się wokół nas dramatu, jest głosem, który dyktuje nam kierunek naszego zaangażowania w jego wielokierunkową akcję<sup>720</sup>.

To zaangażowanie człowieka wynika z poczucia pewnego obowiązku, w którym daje o sobie znać sumienie ludzkie. W przekonaniu filozofa sumienie jest pewną mocą, która ujawnia osobowy charakter człowieka w odniesieniu do świata wartości. Pisze on:

[...] w sumieniu odsłania się osoba ludzka (persona) w jej odniesieniach do świata wartości. Dzięki sumieniu człowiek *czuje* siebie, czuje swój prawdziwy stan, czuje to, kim jest, bowiem jego stosunek do wartości wyciska piętno na jego byciu, jego egzystencji<sup>721</sup>.

Oraz w innym miejscu:

[...] sumienie jest władzą rozpoznawania wartości i mojego wobec nich stosunku – ale w sytuacji bardzo konkretnej, gdy te wartości stają się osobami. [...] sumienie pokazuje także wznoszenie się albo upadek, czyli jest władzą hierarchizowania<sup>722</sup>.

Tischner podkreśla zatem, że odkryte przez sumienie możliwości zachowań człowieka nie mają charakteru „równorzędnego” (charakterystycznego dla świata rzeczy). Możliwości te z istoty przeciwstawiają się sobie,

<sup>720</sup> Tamże, s. 476.

<sup>721</sup> Tegoż, *Jak żyć? Czy warto i należy dobrze czynić?*, dz. cyt., s. 245.

<sup>722</sup> Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 92.

wytrącając człowieka z płaskiej „jednopłaszczyznowej” rzeczywistości<sup>723</sup>, a tym samym cechując się preferencyjnością, to znaczy stawiają podmiot ludzki w okoliczności pewnego wyboru pomiędzy określonymi wartościami<sup>724</sup>. Okoliczność takiego wyboru jest widoczna zwłaszcza w tzw. sytuacji granicznej, to znaczy w obliczu pewnego „albo-albo”, jako doświadczenia radykalnego, w którym człowiek ociera się o granice własnego bytu<sup>725</sup>, czyli w pewien sposób odzyskuje siebie lub traci. Czytamy: „Człowiek jest naprawdę taki, jakim jest w sytuacji granicznej”<sup>726</sup>.

Józef Tischner określa sumienie mianem szczególnego zmysłu moralnego. W przekonaniu filozofa bez tej kategorii sumienie ludzkie byłoby ślepe. Stwierdzono powyżej, że treści aksjologiczne wyciskają pewne piętno na „sposobie bycia” człowieka, a zatem na ludzkim „odczytywaniu” siebie. Owa prawda człowieka („bycie sobą”), jego autentyczność, to „kim” on jest, „zanim” jeszcze „coś” zrobi, wyraża się właśnie poprzez sumienie. Zdaniem filozofa sumienie jest najbliższe tego, co w człowieku osobowe<sup>727</sup>. Z tej racji sumienie stanowi naturalny, a zatem w znacznym stopniu niezależny, niezawodny (nieomylny w tym sensie, że w każdym czynie etycznym sprawdza ono samo siebie) i wcześniejszy od wszelkich systemów etycznych, zmysł etyczny (moralny) podmiotu ludzkiego. Tischner stwierdza o nim: „[...] jest głosem, który woła wewnątrz człowieka”<sup>728</sup>. Sumienie odsłania i warunkuje zarówno ludzką winę, jak i zasługę. Zgodność z własnym sumieniem, to znaczy do-

<sup>723</sup> W przekonaniu Tischnera człowiek może żyć na poziomie „jednopłaszczyznowym”. Ma to miejsce wówczas, gdy w podmiocie ludzkim nie dochodzi do przebudzenia zmysłu moralnego. W tej sytuacji kategorię porządkowania jego świata wartości stanowi wyłącznie pewna forma przydatności. Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 95-96.

<sup>724</sup> Por. tamże, s. 93-97.

<sup>725</sup> Analizując stanowisko Maksa Schelera, Józef Tischner stwierdza, że człowiek posiada we własnej świadomości pewien obraz siebie, to znaczy określony wzór siebie samego. Świadomość tego wzoru pojawia się w człowieku w sytuacji pewnej próby, wewnętrznego konfliktu, „niezadowolenia z siebie”, buntu przeciwko samemu sobie. Z tej racji zdaniem Tischnera niewłaściwe jest takie rozumienie tego wzoru, które nie uwzględnia choćby perspektywy winy człowieka i rodzącego się w niej konfliktu. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 445.

<sup>726</sup> Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 67.

<sup>727</sup> Por. tamże, s. 96-97; tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 50.

<sup>728</sup> Tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 13.

świadczanie siebie jako etycznie dobrego, jest przeżyciem moralnym, które Tischner za Schelerem określa mianem szczęścia. Szczęście nie jest zatem związane z posiadaniem czegoś czy też odczuwaniem pewnej przyjemności. Przeciwnieństwem szczęścia jest nieszczęście (rozpacz). Nieszczęście wiąże się z doświadczeniem, że jest się etycznie złym<sup>729</sup>. W *Rozważaniach wokół Schelera* Tischner przywołuje stanowisko niemieckiego filozofa, w którym nieszczęście stanowi o winie moralnej<sup>730</sup>, rodzącej się z określonego działania wbrew sumieniu, czyli z naruszenia porządku wartości etycznych. Filozof stoi na stanowisku, że świadomość winy bądź zasługi człowieka wiąże się z przeżyciem pewnej sytuacji granicznej<sup>731</sup>. Takie doświadczenie stanowi zasadnicze przeżycie odpowiedzialności ludzkiej, której wyrazem jest uznanie zasługi bądź winy za własną<sup>732</sup>. Czytamy: „Moja jest zasługa, moja jest

<sup>729</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 414-416.

<sup>730</sup> Trzeba tutaj zauważyć, że Tischner wypracowuje własną koncepcję nieszczęścia. Odróżnia je bowiem wyraźnie od zła.

<sup>731</sup> Zdaniem Tischnera świadomość winy ujawnia w człowieku „rozstrojoną wrażliwość na wartości”. W przekonaniu filozofa „ból winy” objawia w człowieku pewien obszar pozytywnej wyjątkowości aksjologicznej „poza obszarem” winy. Dzięki dobrej woli osoba jest w stanie w pewien sposób zbuntować się wobec samej siebie w celu podjęcia realizacji wartości pozytywnych. Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 104, 107, 112-114, 116-117.

<sup>732</sup> Odpowiedzialność oraz związana z nią świadomość zasługi bądź winy wyrastają z doświadczenia wolności człowieka. Czytamy: „Człowiek ucieka od wolności, chętnie pozbywa się wolności. Uciekając od wolności, człowiek godzi się na rozmaite dyktatury, zwalniające go z poczucia odpowiedzialności”. Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 178.

Tischner stoi na stanowisku, że odpowiedzialność stanowi w istocie wyraz autentyczności „Ja” człowieka, to znaczy również możliwość jego przyznania się do zła. Sumienie jest przy tym szczególnym trybunałem odpowiedzialności. Poprzez odpowiedzialność sumienie wyraża się najwyraźniej. Filozof podkreśla, że świadomość odpowiedzialności możliwa jest wyłącznie w osobie. Ona ogarnia całość osoby. Czytamy: „Można powiedzieć: osoba to całość jej odpowiedzialności”. Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 140. Oraz: „Świadomość nie wie, jaka jest, dopóki nie spotka się ze sobą poprzez świadomość odpowiedzialności, która z niej wytryska”. Tamże, s. 295.

Według Tischnera odpowiedzialność stanowi szczególną wartość, która kształtuje się przy okazji realizacji etycznych treści aksjologicznych, a zatem w odniesieniu dialogicznym. Oznacza to, że ludzkie „Ja” w horyzoncie drugiego człowieka „rodzi się jako Ja odpowiedzialne za drugiego”, a zatem gotowe przyjąć na siebie część jego losu (winy, kary). W tym sensie osoba ludzka jest określana przez współodpowiedzialność, jako bycie-dla-siebie poprzez innego. Stanowi to wyraz pewnej solidarności międzyludzkiej.

wina”<sup>733</sup>. Tischner podkreśla, że odsłaniając winę, sumienie ujawnia nie tylko to, co człowiek zrobił, ale również to, „kim” w winie się stał. W przekonaniu filozofa o winie rzeczywistej (prawdziwej, nie pozornej) nie można mówić w obliczu wartości jako takich. Pisze on:

Nie ma natomiast sensu mówienie o winie w stosunku do *wartości*, przykazania, normy czy też stosunku do podjętego uprzednio postanowienia<sup>734</sup>.

Polski fenomenolog stwierdza, że winą źródłową jest wina moralna wobec drugiego człowieka. Wina ta polega w istocie na nie pozwoleniu drugiemu człowiekowi na „bycie sobą”, czyli pozbawieniu go wartości (ale nie prawa do nich), do których ma prawo. Dopiero na tej winie konstytuuje się poczucie winy. Wina sprawia, że podmiot ludzki „upada” w swej dobrej woli, to znaczy „coraz mniej wierzy w siebie”<sup>735</sup>. W przekonaniu filozofa właśnie z tej racji tragedią sumienia ludzkiego jest próba ucieczki od sumienia, to znaczy niechęć słyszenia, co ono podpowiada, na co „wskazuje”. Wiąże się to z „uwiędnięciem” zmysłu moralnego<sup>736</sup>. Według Tischnera uznanie winy przez człowieka służy w rzeczywistości urzeczywistnianiu określonych wartości. To, czy osoba w tym uznaniu winy siebie „odrodzi” czy

---

Takie założenie odpowiada ujęciu osoby zbiorowej (*Gesamtperson*) przez Maksa Schellera. Czytamy: „Doświadczenie etyczne pojawia się dopiero wtedy, kiedy tym, wobec kogo człowiek staje, jest drugi człowiek. Wtedy w człowieku rodzi się tak zwane poczucie odpowiedzialności i wokół owego poczucia odpowiedzialności koncentrują się inne przeżycia etyczne. Człowiek zaczyna być wtedy odpowiedzialny. Samo słowo *odpowiedzialny* wskazuje na dialogiczny charakter tego doświadczenia. Odpowiedzialność znaczy *odpowiedź na coś* – odpowiedź na zadane pytanie. Drugi człowiek, który staje przede mną, samą swoją obecnością zadaje mi jakieś pytanie [...]. Pierwotne doświadczenie odpowiedzialności to doświadczenie potrzeby odpowiedzi na cudze pytanie”. Tegoż, *Rozważania wokół Hegla*, dz. cyt., s. 154. Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 104, 116; tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 288-289; tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 147; tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 192, 386; tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 74; J. Brejda, *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, dz. cyt., s. 197.

<sup>733</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 67.

<sup>734</sup> Tamże, s. 104.

<sup>735</sup> Tamże, s. 105.

<sup>736</sup> Por. tamże, s. 97.

„unicestwi”, zależy natomiast od tego, czy uznanie to dokona się w „ramach dostatecznie szerokiej nadziei” ludzkiej. Filozof podkreśla, że „odrodzenie” z winy stanowi proces twórczy, indywidualny, warunkowany inteligencją oraz rozmaitymi zdolnościami człowieka<sup>737</sup>. Proces ten jest szczególnym „skokiem jakościowym” w ludzkim „budowaniu” siebie samego, stanowi on „nowe narodziny” własnej osobowości.

## b. Aksjologiczna „prawda bycia” osoby ludzkiej w doświadczeniu drugiego człowieka

Józef Tischner stoi na stanowisku, że wewnętrzna „prawda bycia” osoby ludzkiej ujawnia się adekwatnie wyłącznie w obliczu innego podmiotu. Oznacza to, że tylko dzięki wzajemności przyswojenia i uznania tożsamość człowieka kształtuje się w pewnym potwierdzeniu ze strony drugiego, jednak nie w istnieniu jako takim, ale w wartości tego istnienia. Świadomość obecności drugiego człowieka ma przy tym specyfikę pierwotną, czyli warunkuje ona sens aksjologiczny wszelkich odniesień osoby ludzkiej do siebie samej, drugiego podmiotu i świata osoby. Dzięki drugiemu człowiekowi odniesienia te zyskują charakter obiektywny. Wyraża się to w tym, że w przestrzeni spotkania międzyludzkiego określone wartości nie tylko wkracają w wewnętrzną rzeczywistość ludzką, ale ta rzeczywistość zostaje jednocześnie otwarta i poszerzona poprzez to, co osobie objawia drugi podmiot.

Zdaniem filozofa perspektywą odkrywania aksjologicznej „prawdy bycia” osoby ludzkiej oraz szczególną przestrzenią jej ochrony jest nadzieja. Nadzieja stanowi zasadę indywidualizującą osobę w tym sensie, że poprzez

<sup>737</sup> Zdolności, związane z rozmaitymi ograniczeniami, którym człowiek podlega, mają wpływ na to, w jaki sposób asymiluje on poszczególne wartości. Czytamy: „Z pewnością nie każda rzeczywistość ludzka, nie zawsze i nie na każdym miejscu jest jednakowo podatna na przyjęcie proponowanych wartości etycznych. Pełna realizacja niektórych wartości jest z niej z góry wykluczona. Nie można wymagać, by niemuzykalny człowiek grał pięknie na skrzypcach, by chory nie umierał, by uczony nigdy się nie mylił”. Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 400.

nadzieję osoba zwraca się w kierunku wartości najbardziej osobistych. Uwidacznia się to w horyzoncie spotkań międzyludzkich. Wzajemne powiernictwo nadziei wyraża się bowiem w obustronnym uznaniu charakteru aksjologicznego jej podmiotów. Tischner jest przekonany, że to, co w człowieku najbardziej osobowe ujawnia się w ludzkiej nadziei istotnej. Nadzieja ta ocala człowieka przed pewnym aksjologicznym unicestwieniem, które myśliciel nazywa rozpaczą<sup>738</sup>.

### Podmiot ludzki wobec wartości drugiego człowieka

Według Józefa Tischnera zakres ethosu człowieka wyznaczany jest przez horyzont wartości, promieniujących na podmiot ludzki i skłaniających go do konkretnych działań o charakterze etycznym. Jak już podkreślono, ethos jako wewnętrzna „prawda bycia” osoby ludzkiej jest możliwy wyłącznie w doświadczaniu drugiego człowieka<sup>739</sup>. Zdaniem polskiego myślicia ethos tworzy co prawda świat wartości, ku którym kierują się ludzkie dążenia, myśli i czyny, to jednak nie przeżycie wartości „jako takich”, lecz odkrycie (świadomość) pierwotnej obecności drugiego podmiotu ludzkiego w horyzoncie własnego życia stanowi źródło wszelkiego doświadczenia aksjologicznego (etycznego)<sup>740</sup>. Oznacza to, że będąc w obecności drugie-

<sup>738</sup> Por. J. Jagiełło, *Współczesna filozofia nadziei*, dz. cyt., s. 350-351.

<sup>739</sup> Oznacza to, że w perspektywie świadomości drugiego człowieka wartości nabierają pełnego wyrazu. Dotyczy to w pierwszym rzędzie tych wartości, które wyrażają osobowość ludzką. Filozof podaje liczne przykłady takich treści aksjologicznych. Poddaje on analizie choćby fenomen ludzkiej płci czy pracy. Zdaniem Tischnera na wartości zarówno płci, jak i pracy człowiek kształtuje więzi międzyludzkie. Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 118-129; tegoż, *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, dz. cyt., s. 287.

<sup>740</sup> Podobne założenia możemy odnaleźć w filozofii Maks Schelera. Dostrzega je również Józef Tischner. Polski filozof stwierdza bowiem, że aksjologia w wydaniu niemieckiego fenomenologa może co prawda wywoływać wrażenie, iż Scheler traktuje wartości jako pewne przedmioty. W przypadku, gdy sięgniemy jednak po analizy autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, dotyczące doświadczenia wartości religijnych, zauważymy to, o co Schelerowi chodzi w istocie. A mianowicie, że nie istnieje doświadczenie wartości bez świadomości obecności drugiego człowieka. To drugi człowiek odsłania bowiem przed podmiotem ludzkim świat wartości. W tym sensie drugi człowiek staje



go, człowiek znajduje się zawsze w określonej sytuacji etycznej. Filozof odnotowuje: „To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są *pierwsze*, ale obecność drugiego człowieka”<sup>741</sup>. Obecność innego podmiotu ludzkiego

się także szczególną świętością (wartością absolutną), która warunkuje istnienie niższych rodzajów wartości. Komentując stanowisko niemieckiego filozofa, Tischner odnotowuje: „Drugi człowiek przychodzi do nas z wnętrza jakiejś hierarchii wartości – naszej i jego. Spotkanie z drugim człowiekiem jest wzajemnością na płaszczyźnie wartości”. Tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 429. Por. tamże, s. 455-456.

Interesujących spostrzeżeń w tym kontekście dokonuje Jacek Filek. Zauważa on, że „myślenie według wartości” w świetle założeń Józefa Tischnera nie jest tym samym, co „myślenie według bliźniego”. Szczególnym pogodzeniem obu stanowisk mogłoby być zdaniem Filka uznanie, że wartości są pewnymi pośrednikami pomiędzy ludźmi. Oznaczałoby to, że poprzez treści aksjologiczne (w ich horyzoncie) podmiot ludzki postrzega innego człowieka, odnosi się do niego. Jak jednak podkreśla Filek, relacja „Ja” – „Ty” nie potrzebuje żadnego zapośredniczenia. Zauważa on, iż według Tischnera doświadczenie oraz urzeczywistnienie wartości przedmiotowych jest wtórne względem spotkania z drugim człowiekiem, co oznacza, że wartości nie warunkują tego spotkania. Człowiek w sytuacji spotkania nie odpowiada bowiem wartościom, ale drugiemu. Zdaniem Filka pewnym sposobem na wyjaśnienie powyższej kwestii jest potraktowanie wartości nie jako ogólnych treści, domagających się urealnienia, ale jako konkretnych „aksjologicznych materii osób”. W tym sensie wartość rozumiana jako „Ja” aksjologiczne stanowi „aksjologiczną predeterminację indywidualnej osoby”. „Ja” aksjologiczne wzywa osobę w dialogicznej wzajemności do stawiania się sobą, to znaczy wartością własnego bycia. Według Filka również taka interpretacja nie jest jednak wystarczająca. W jego przekonaniu dopiero uwzględnienie pewnego „trzeciego” podmiotu jako kolejnego „Ty” („mojego bliźniego”, a zarazem „Innego dla Innego”) gwarantuje, że wartości oraz ich porządek ujawniają się w relacji międzyosobowej z całkowitą oczywistością, to znaczy we właściwy sposób. Zdaniem Filka wartości nie kierują człowieka ku drugiemu, ale też nie pośredniczą w relacji z nim. Pojawiają się natomiast wraz z „Trzecim”, w pewnej prarelacji z Nim, która to prarelacja ma charakter źródłowy względem wszelkich treści aksjologicznych. Oznacza to, że bez tej prarelacji wartości nie mają racji bytu. Por. J. Filek, *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka*, dz. cyt., s. 26-32; tegoż, *Dyskusja. Część I*, dz. cyt., s. 84.

Z kolei Jan Galarowicz stoi na stanowisku, że drugi człowiek nie tyle zapośrednicza ludzkie doświadczenie wartości, ile raczej obecność drugiego warunkuje pojawienie się etycznej jakości istnienia człowieka. Por. J. Galarowicz, *Zadomowić się w krainie wartości*, dz. cyt., s. 808-809.

<sup>741</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 85.

W innych miejscach Tischner odnotowuje: „Norma przychodzi później, wcześniej musi pojawić się doświadczenie *wobec kogo*”. Tegoż, *Nadzieja mimo wszystko*, dz. cyt., s. 43. „Spotkanie drugiego człowieka w jego tragiczności otwiera naszą świadomość na świat [...] obiektywnych wartości i antywartości”. Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 389. Por. tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 21.

warunkuje przy tym obiektywistyczny charakter postrzegania świata ludzkiego<sup>742</sup>. Czytamy:

Drugi człowiek jest niezbędny do tego, by podmiot poznający mógł *ukonstytuować* wspólny, czyli naprawdę *obiektywny* świat. To nie *świat* jest pierwszy, a w nim dopiero drugi człowiek, ale na odwrót, najpierw jest drugi człowiek, a *świat* jest dopiero *darem człowieka*<sup>743</sup>.

Obecność drugiego pozostaje tym samym poza jakąkolwiek możliwością złudzenia. Obecność ta stanowi oczywistość, która wyraża się w pewnej perswazji drugiego, to znaczy jego narzucającej się obecności<sup>744</sup>. Tischner pisze:

Doświadczenie drugiego ma w sobie coś nie do odparcia. Drugi jest naszą pierwszą oczywistością i zarazem naszym pierwszym wyzwoleniem, drugi ofiaruje nam świat<sup>745</sup>.

Czy w oparciu o powyższe można uznać, że Tischner uniwersalizuje relacje ze wzorem osobowym w stanowisku Schelera do poziomu spotkania z drugim jako „innym”? Tym samym, czy wpływ wzoru osobowego na świadomość innego człowieka (urzeczywistniony w rezultacie w naśladowaniu

<sup>742</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 75.

<sup>743</sup> Tamże, s. 78.

<sup>744</sup> Tischner pisze: „Spotkanie z drugim nie da się pod tym względem porównać z niczym innym. Obecny w spotkaniu drugi perswaduje, jak nie perswaduje żaden przedmiot. [...] Spotkany drugi jest pod tym względem jak Kantowska rzecz sama w sobie – jest transcendensem, istnieje radykalnie i nieprzenikliwie poza mną”. Tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 34.

Obecność drugiej osoby w horyzoncie spotkania prowokuje, to znaczy wyraża formę protestu przeciwko czemuś, co jest, a być nie powinno, a tym samym wzywa do określonej odpowiedzi. W tym też sensie drugi człowiek stanowi wartość o charakterze ambiwalentnym. Czytamy: „Drugi człowiek jest [...] doświadczony *ambiwalentnie*: jest potrzebny, niezbędny, jest ratunkiem i ostoją, zarazem jednak jest kimś, kto jest *niebezpieczny*, kto grozi wciągnięciem w niechcianą ofiarę i kto ewentualnie sam broni się przed wciągnięciem go w tę ofiarę. [...] Wszystko jest w nim wartością *podwójną*, jest tym co zarazem korzystne i niekorzystne, pełne i niepełne”. Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 129; por. J. Brejda, *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, dz. cyt., s. 196.

<sup>745</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 162-163.

wzoru) odsłania dialogiczny wymiar myśli niemieckiego filozofa? W moim przekonaniu możemy wprawdzie wydedukować u Schelera zręby myślenia o charakterze dialogicznym – są przecież w jego filozofii badania świata „Ty” (*Duwelt*) – jednak analizy te nie mają charakteru kompleksowego. Co prawda wymiar międzyludzki jest konstytutywny dla osoby ludzkiej w założeniach badawczych obu filozofów<sup>746</sup>, to jednak – w oparciu o przytoczone tutaj spostrzeżenia – w zgodzie ze stanowiskiem Tischnera, pozostającym w pewnej opozycji do tez autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, nie da się źródłowo rozumieć wartości bez dialogicznych odniesień międzyludzkich. Podstawą stosunku dialogicznego jest w tym przypadku wzajemność<sup>747</sup>, nie zaś stosunek intencjonalny, chociaż i on tutaj nie zanika, ale traci znaczenie<sup>748</sup>. Poza tym w opisie dialogiczności nie można zdaniem Tischnera rezygnować z takich kategorii, jak wolność czy nadzieja, które są pewnymi darami drugiego człowieka. Krakowski myśliciel uzupełnia tym samym stanowisko Schelera o te kategorie. Jednocześnie dystansuje się on od myśli niemieckiego filozofa w tym zakresie, w którym Scheler jest zdania, że wyłącznie uczucia umożliwiają adekwatne ujęcie wartości<sup>749</sup>.

Jak zostało powiedziane, polski filozof jest zdania, że motywem do realizacji określonej treści aksjologicznej nie jest zatem sama wartość, nawet jeśli jej urzeczywistnienie warunkuje zaistnienie kolejnych wartości<sup>750</sup>, ale tym motywem jest świadomości obecności drugiego człowieka. Tischner jest przekonany, że bez tej świadomości zachowanie podmiotu ludzkiego może być „zewnętrznie poprawne”, jednak nie ma ono jeszcze charakteru etycz-

<sup>746</sup> Jak zauważam, zdaniem Schelera źródłem ethosu jest odkrycie drugiego, co oznacza również, że doświadczenie i poznanie „Ja” nie istnieje bez źródłowego przeżycia „Ty” [tzw. przypadek Robinsona; s. 110-111; por. także przypis 741 (s. 281)].

<sup>747</sup> Zdaniem Schelera określonego wzoru osobowego pierwotnie się nie wybiera, ale miłuje go i uwielbia, jest się przezeń owładniętym (*erfasst*). Por. M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenia*, dz. cyt., s. 355-356; tegoż, *Wzory i przywódcy*, dz. cyt., s. 203-204, 214-215.

<sup>748</sup> Piszę o tym w przypisie 782 (s. 290-291).

<sup>749</sup> Por. przypis 824 (s. 303).

<sup>750</sup> Tischner pisze: „[...] nie wydaje mi się trafne realizowanie wartości wyższego rzędu po to tylko, by dzięki nim uzyskać wartości niższego rzędu”. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 34.

nego. Ten charakter pojawia się bowiem wraz z drugim. Obszarem pierwotnym przeżywanym wzajemnie wartości, to znaczy pewnym obustronnym świadectwem wyjątkowości tych treści aksjologicznych i ich wielkości jest zatem spotkanie międzyludzkie<sup>751</sup>. Tischner podkreśla, że obecność drugiego wzywa do urzeczywistnienia określonej wartości i jednocześnie obecność ta nadaje tej wartości charakter etyczny. W tym też sensie spotkanie stanowi źródło przeżyć aksjologicznych, to znaczy wydarzenie<sup>752</sup>, szczególny horyzont możliwych do zaistnienia wartości. Spotkanie międzyludzkie w pewien sposób otwiera człowieka na płaszczyznę świata uporządkowanego hierarchicznie, czyli otwiera go na perspektywę spraw ważnych i mniej ważnych, nadając tym sprawom charakter podmiotowy. W wydarzeniu spotkania zostają współokreślone również wartości przedmiotowe, to znaczy zyskują one „szczególną wyrazistość i konkretność”. Bez uwzględnienia perspektywy dialogicznej wartości tracą poniekąd charakter podmiotowy. Dlatego wszelkie próby rozumienia wartości w oderwaniu od podmiotu ludzkiego i jego dialogicznych odniesień są niewłaściwe. W takiej sytuacji człowiek zostaje bowiem sprowadzony do obszaru jego własnego „Ja”<sup>753</sup>. Tischner utrzymuje, że tym, co wyraża charakter podmio-

<sup>751</sup> Por. tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 29.

W przekonaniu filozofa spotkanie stanowi klucz do aksjologii osoby ludzkiej. W spotkaniu, jak nigdzie indziej, uwidacznia i potwierdza się osobowy oraz aksjologiczny charakter istnienia biorących w nim udział podmiotów. W tym potwierdzonym istnieniu spotkanie stanowi szczególną możliwość wzajemnego ocalenia. W tej możliwości ujawnia się bowiem pewna fundamentalna powinność, (imperatyw kategoryczny), a zatem potrzeba wzajemnego ocalenia. Czytamy: „W spotkaniu ludzie są przekonani, że są dla siebie pomocą. A być pomocą, to nieść jakieś ocalenie. Idea ocalenia jest kluczem przeżycia spotkania”. Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 292; por. tamże, s. 294-295.

<sup>752</sup> Spotkanie problematyzuje dotychczasowy sposób bycia człowieka, stanowi pewną nowość w jego życiu, „wyłom” w dotychczasowej przestrzeni jego obcowania z kimś drugim. Czytamy: „Spotkanie z drugim człowiekiem jest – w najgłębszym znaczeniu tego słowa – wydarzeniem. W nim doświadczenie drugiego człowieka i zapośredniczone przez nie doświadczenie siebie dochodzą do szczytu naoczności”. Tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 33.

<sup>753</sup> Tischner podkreśla, że charakter dialogiczny spotkania ma tutaj znaczenie zasadnicze, jednak nie podstawowe. Aby mogło bowiem dojść do spotkania potrzebny jest podmiot, a zatem „Ja” aksjologiczne. To „Ja” stanowi warunek podstawowy możliwości spotkania. Por. tegoż, *Epizody sensu*, „Logos i Ethos” 1 (7) 1999, s. 76; tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 428-429.

towy wartości, jest twarz drugiego człowieka, czyli jego wewnętrzna prawda<sup>754</sup>. W rozumieniu tej wewnętrznej prawdy drugiego człowieka filozof podąża za poglądami Emmanuela Lévinasa. Polski filozof stwierdza, że doświadczenie (epifania) twarzy drugiego uświadamia człowiekowi etyczny charakter istnienia uczestników spotkania międzyludzkiego. W doświadczeniu tym wartości wkraczają w szczególny sposób w wewnętrzną rzeczywistość ludzką, która to rzeczywistość zostaje otwarta i poszerzona przez to, z czym przychodzi drugi człowiek<sup>755</sup>. W przekonaniu Tischnera drugi podmiot ludzki zawsze ofiaruje coś człowiekowi i jednocześnie uświadamia mu, że również człowiek jest mu coś „winien”<sup>756</sup>.

## Doświadczenie drugiego człowieka

### podstawą aksjologicznej samoświadomości osoby ludzkiej

Józef Tischner stoi na stanowisku, że doświadczenie obecności drugiego człowieka warunkuje nie tylko pewną wrażliwość osoby na świat wartości etycznych, ale również jej możliwość dostrzeżenia aksjologicznego charakteru własnej tożsamości. Oznacza to, że samorozumienie osoby ludzkiej wiąże się z konieczności z jej doświadczeniem i rozumieniem innego człowieka oraz sposobem jej ujęcia przez innego. Czytamy:

Rozumieć osobę znaczy rozumieć to, jak osoba rozumie samą siebie. To jednak jest nieodłączne od rozumienia innej osoby przez osobę, od sposobu doświadczenia innych<sup>757</sup>.

<sup>754</sup> Por. tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 35.

<sup>755</sup> Por. A. Węgrzecki, *Między ontologią a doświadczeniem*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, dz. cyt., s. 366-367; J. Filek, *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka*, dz. cyt., s. 29.

<sup>756</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 188.

<sup>757</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 607.

Oraz w innym miejscu:

Świadomość tożsamości rośnie w ludziach w miarę, jak tożsamość ta jest uznawana i podziwiana przez *innych* [...]. W oczach *innych* odkrywa się siebie – własną wartość [...]. Wtedy też *inny* nie jest już *obcym*, którego trzeba poniżać, ale częścią własnej tożsamości, własnej *substancji etycznej*<sup>758</sup>.

Tischner stwierdza, że wyłącznie w obecności drugiego podmiotu ludzkiego, to znaczy ze względu na jego głęboko aksjologiczny charakter, „nabiera kształtu” nasze własne „Ja” w jego wymiarze aksjologicznym. Czytamy: „Człowiek nie może sobie przyswoić siebie, jeśli sobie nie przyswoi innego człowieka, który staje przed nim jako obcy”<sup>759</sup>. Owo przyswojenie dokonuje się zdaniem filozofa w spotkaniu. W nim podmiot ludzki nie tylko odkrywa drugiego w jego wartości, a poprzez niego siebie jako wartość. Tischner podkreśla, że osoba ludzka tworzy spotkanie i jednocześnie sama jest przez nie tworzona w pewnej aksjologicznej wzajemności „wedle praw dialektyki”<sup>760</sup>. W doświadczeniu osoby drugiego człowieka, ten drugi pozostaje transcendensem w tym sensie, że znajduje się on na „zewnątrz” „podmiotu” tego doświadczenia „o wiele bardziej” niż jakikolwiek przedmiot. Jego obecność jest jednocześnie niezbędna do ukształtowania własnej tożsamości<sup>761</sup>. Filozof pisze: „Ten, kto się objawia innemu, objawia się również sobie. Ten, kto stwarza innego, stwarza również siebie”<sup>762</sup>. Tischner stoi tym samym na stanowisku, że „Ja”, które pozostaje wyłącznie dla siebie samego jest „Ja zamazanym”. Właściwe „Ja” dochodzi do głosu w odkryciu

<sup>758</sup> Tegoż, *Książd na manowcach*, dz. cyt., s. 207-208.

<sup>759</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 551. Por. tegoż, *Książd na manowcach*, dz. cyt., s. 289; tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 274.

<sup>760</sup> Por. tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 173.

<sup>761</sup> Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 428-429.

<sup>762</sup> Tegoż, *Książd na manowcach*, dz. cyt., s. 293.

Tischner odnosi się w tym miejscu wprawdzie do relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, jednak Boga rozumie jako szczególny przykład „Drugiego”, „Innego” dla człowieka. W związku z tym przywołanie tej wypowiedzi wydaje się tutaj zasadne.

„Ty”<sup>763</sup>. Uwidacznia się to w „wydarzeniu mowy” i ma wymiar źródłowo aksjologiczny<sup>764</sup>. Świadomość aksjologicznego charakteru „Ty” potwierdza jednocześnie inność „Ja”. Józef Tischner jest przekonany, że drugi człowiek, będąc innym podmiotem mojej własnej świadomości, to znaczy moją frontetyczną świadomością innego (jego „Ja” aksjologicznego), zapośredniczoną poprzez „pragnienia i potrzeby własnego aksjologicznego Ja”, zostaje ujęty wyłącznie w świetle wartości oraz ich przeciwieństw.

Józef Tischner stoi na stanowisku, że spotkanie międzyludzkie rozpoczyna się od obustronnego wyboru (zgody na) drugiego człowieka w jego pierwotnej wartości<sup>765</sup>. W ten sposób tworzy się więź między ludźmi<sup>766</sup>. Jak już powiedziano, wybór ten (zgoda na wartość drugiego) ma charakter uznania<sup>767</sup>. Oznacza to, że uznanie wartości „Ty” wydobywa i objawia własną wartość „Ja”<sup>768</sup>. Czytamy:

Moje uznanie siebie jest więc z a p o ś r e d n i c z o n e przez uznanie mnie przez innego. To, że jestem tym, kim jestem, zawdzięczam nie

<sup>763</sup> Por. tegoż, *Porządek zbawienia*, dz. cyt., s. 38.

<sup>764</sup> Czytamy: „Gdy mówię Ja – jestem wartością dla siebie. Gdy słyszę, że ktoś do mnie mówi Ty – wiem, że jestem ważny dla niego i wtedy również on staje się ważny dla mnie”. Tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 86.

Tischner podkreśla, że w obecności innego podmiotu ludzkiego człowiek zanim zacznie mówić „coś”, mówi „z kimś”, „do kogoś”. Por. tegoż, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 52, 55-56.

<sup>765</sup> „Inny to nie tylko ktoś, kto się różni od wszystkiego i od wszystkich, inny to ktoś, kto w całej swej indywidualności i niepowtarzalności jest wartością otwartą na wartości”. Tamże, s. 47.

<sup>766</sup> Por. tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 16.

<sup>767</sup> W odniesieniu do tego, co już zostało stwierdzone, trzeba w tym miejscu podkreślić, że zdaniem Józefa Tischnera uznanie drugiego w jego wymiarze źródłowo aksjologicznym zabezpiecza obiektywny charakter wszelkich wartości, to znaczy chroni je w pewien sposób przed ich iluzorycznym przeżyciem, ujęciem wyłącznie „moimi oczami” (jak to ma miejsce np. w sytuacji „człowieka z kryjówki”). Tym, który ostatecznie „strzeże” owego aksjologicznego obiektywizmu, jest ktoś „trzeci”, „obiektywny obserwator” (najczęściej Bóg), w horyzoncie którego dokonuje się spotkanie międzyludzkie. Por. J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, dz. cyt., s. 13-14. Krzysztof Serafin poddaje analizie problemy, które wynikają z powyższego założenia. Por. K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 202-203 wraz z przypisem 45.

<sup>768</sup> Por. J. Tischner, *Epizody sensu*, dz. cyt., s. 76.

tylko sobie, ale i innemu. Jestem więc sobą poprzez innego. Nie mogę być sobą bez *uznania* innych<sup>769</sup>.

Warto raz jeszcze podkreślić, że uznanie to wyraża się nie tyle w pewnym potwierdzeniu istnienia (ontologii) osoby, ale ma ono zabarwienie aksjologiczne, to znaczy przyznaje prawo do istnienia, usprawiedliwia je (ocala)<sup>770</sup>. Tischner utrzymuje, że wartość usprawiedliwia byt, nie odwrotnie. Pisze on:

Uznanie nie jest uznaniem w bycie, lecz uznaniem w a r t o ś c i<sup>771</sup>.

Oraz w innym miejscu:

[...] osoba dopełnia związku wzajemności: staje się sobą dzięki innemu. Mówiąc inaczej: niosąc ocalenie innemu, osoba ocala również siebie<sup>772</sup>.

Filozof podaje również egzemplifikację takiego założenia. Czytamy:

Człowiek, który przedstawia siebie, mówiąc *jestem nauczycielem*, proponuje do uznania wartość, która jest zarazem jego wartością i wartością dla innych<sup>773</sup>.

Akt uznania drugiego człowieka stanowi z tej racji pewien wyraz samoświadomości („pewności istnienia”) osoby ludzkiej, czyli świadomość siebie poprzez drugiego. Zdaniem Tischnera ta świadomość ma podstawę w aksjologicznej „przestrzeni sensu”<sup>774</sup>. Ujawnia ona horyzont wzajemne-

<sup>769</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 553.

<sup>770</sup> Por. tamże, s. 24; tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 171; W przekonaniu Tischnera odmowa drugiemu prawa do uznania go jest wyrazem potępienia, rozumianego w sensie religijnym. Por. K. Tarnowski, *Józefa Tischnera myślenie wokół zbawienia*, dz. cyt., s. 115-116.

<sup>771</sup> J. Tischner, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 557.

<sup>772</sup> Tamże, s. 607.

<sup>773</sup> Tamże, s. 23.

<sup>774</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 213-218.



go sensu, który filozof nazywa „zniczeniowym obszarem wzajemności”. Właśnie ten sens pozwala człowiekowi ujmować siebie we wzajemności<sup>775</sup>. Czytamy:

Wzajemność oznacza ofiarowanie innemu tego, co się posiada tylko dzięki innemu. Ofiarując innemu, ofiarujemy również sobie. [...] Chodzi o bycie sobą dzięki sobie<sup>776</sup>.

Według Tischnera uznanie jest przejawem pewnego wzajemnego zobowiązania<sup>777</sup>. Oznacza to, że „moje” uznanie innego warunkuje nie tylko to, że również on może „mnie” uznać, ale że ja sam poprzez jego uznanie uznaję siebie. Czytamy:

Wzajemność jest zapośredniczającym przez wartość innego rozpoznawaniem i ustanawianiem własnej wartości oraz jednoczesnym rozpoznawaniem oraz ustanawianiem wartości innego poprzez moją własną wartość<sup>778</sup>.

Oraz w innym miejscu:

[...] uznaję cię, ponieważ możesz stać się mną; jestem uznany przez ciebie, ponieważ mogę stać się tobą. Naprawdę nie ma mnie i ciebie w naszej utrwalonej na zawsze tożsamości, przechodzimy w siebie, tracimy siebie i pozyskujemy siebie<sup>779</sup>.

Filozof jest zdania, że pragnąc uznania drugiego człowieka, podmiot ludzki może chcieć go w pewien sposób kwestionować lub poddać w pewną niewolę tak, „by inny człowiek we wszystkim, co pożąda, pożywał jego właśnie”<sup>780</sup>.

---

<sup>775</sup> Por. tegoż, *Epizody sensu*, dz. cyt., s. 76.

<sup>776</sup> Tegoż, *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, dz. cyt., s. 294.

<sup>777</sup> Por. tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 560.

<sup>778</sup> Tegoż, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 83.

<sup>779</sup> Tamże, s. 20.

<sup>780</sup> Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 552.

Powyższe spostrzeżenia wskazują wyraźnie, że według krakowskiego fenomenologa samoświadomość tożsamości podmiotu ludzkiego nie jest konstruowana za pomocą struktur o charakterze ontologicznym. Czytamy:

[...] aby dotrzeć do właściwej istoty Ja i Ty, trzeba mocno stanąć na aksjologicznej płaszczyźnie rozważań, na której nie pytamy o byty, lecz o wartości<sup>781</sup>.

Z uwagi na to Józef Tischner nie godzi się z takim rodzajem rozumienia relacji międzyludzkich, który wyraża się w uprzedmiotawianiu (a nawet urzeczowieniu) jej podmiotów. W tym przypadku chodzi o taki rodzaj „obiektywizacji”, który sprowadza rozumienie człowieka do traktowania go wyłącznie w kategoriach „sceny”, czyli świata rozmaitych przedmiotów, wśród których rozgrywa się życie ludzkie<sup>782</sup>. Zdaniem filozofa w spotkaniu drugi człowiek nie skrywa w sobie treści, które można w nim wyodrębnić

<sup>781</sup> Tegoż, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 86.

<sup>782</sup> Czytamy: „[...] człowiek jest czymś innym niż cała rzeczywistość sceniczna, innym niż byt jako byt, innym niż wszystkie byty”. Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 545.

Traktując drugiego jako scenę lub scenę jako podmiot ludzki, człowiek ulega pewnej „iluzji ontologicznej”, to znaczy nadaje wiedzy o drugim charakter intencjonalno-ontologiczny, który wyklucza moment wzajemności.

Tischner pisze: „Stosunek do drugiego człowieka jest stosunkiem wzajemnej odpowiedzialności, stosunkiem najgłębiej pojętego dialogu. Władą nim szeroko pojęta etyka. Natomiast stosunek człowieka do sceny jest stosunkiem intencjonalnym, stosunkiem uprzedmiotowienia”. Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 294-295.

Oraz w innym miejscu: „Stosunek człowieka do człowieka nazywamy tutaj stosunkiem dialogicznym; podstawą owego stosunku jest wzajemność. Stosunek człowieka do świata pojętego jako scena jego dramatu nazywamy stosunkiem intencjonalnym; polega on w swej istocie na dążeniu do panowania, co jednak nie powinno oznaczać przemocy. Nie wyklucza to oczywiście rozmaitych *pomyłek*. Człowiek może niekiedy odnosić się do innego człowieka jak do rzeczy, a więc jak do kawałka sceny i może rzecz lub jakiś inny kawałek sceny traktować tak jakby był człowiekiem. [...] Trzonem doświadczeń dialogicznych są doświadczenia wewnętrzne, trzonem doświadczeń intencjonalnych są doświadczenia zewnętrzne”. Tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 543.

Filozof jest świadom, że opis spotkania międzyludzkiego ma z konieczności charakter uprzedmiotawiający, intencjonalny. Właśnie ta konieczność stosowania języka pojęciowego w opisie spotkania stanowi *clou* problemu. Czytamy: „Paradoks myślenia, które zmierza ku źródłu, na tym polega, że źródłowość jest w swej istocie dialogiczna, a język,

na zasadzie pewnej analogii przedmiotowej. Z tej racji relacje międzyludzkie nie stanowią związków o charakterze ontologicznym<sup>783</sup>. Tischner wszelako podkreśla, że bez tych relacji ontologia nie byłaby w ogóle możliwa, bowiem to relacje międzyludzkie warunkują wszelki sens bytu. W przekonaniu filozofa odniesienia międzyludzkie stanowią związki etyczne<sup>784</sup>, które cechuje szczególny transcendentalizm, co oznacza, że odniesienia te są w istocie niewyrażalne pojęciowo. Znamionuje je sens głębszy od sensu bytu, gdyż w swojej treści odniesienia międzyludzkie wykraczają poza porządek ontologiczny, to znaczy nie zakładają konieczności odwoływania się do kategorii bytowych<sup>785</sup>.

---

który ją opisuje, intencjonalny. Dialogiczność jest rodzajem doświadczenia". Tegoż, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 41.

Zdaniem Tischnera z uwagi na powyższe druga osoba wymaga otwarcia zupełnie innego rodzaju niż to właściwe obszarowi świadomości intencjonalnej. Odrębny ode mnie podmiot ludzki nie stanowi bowiem przedmiotu mojej świadomości, który jest uobecniany przez obszar intencjonalny. W wydarzeniu spotkania intencjonalność ta nie zanika, ale traci na znaczeniu. W relacji międzyosobowej wymiar intencjonalny jest przy tym często trudny do odróżnienia od wymiaru dialogicznego, może się też w nim ukrywać. Egzemplifikację takiego stanu stanowi sytuacja, w której większe znaczenie ma to, że „ktoś” mówi i „jak” mówi niż to, że mówi on „do mnie”, „ze mną”. W przekonaniu filozofa intencja dialogiczna jest dostępna tutaj w pewnym „ukierunkowaniu promieniowania świadomości intencjonalnej”. Inny człowiek może bowiem ofiarować pewne wartości przedmiotowe poprzez zwrócenie na nie mojej uwagi. Por. tamże, s. 8-11, 15, 31.

<sup>783</sup> W oparciu o założenia ontologiczne relacje międzyludzkie są ujmowane w kluczu analogicznym do korelacji pomiędzy przedmiotami (np. atomami). W takim założeniu wyjaśnia się te relacje choćby przy pomocy praw dialektyki czy praw nauk przyrodniczych (np. fizyki bądź chemii), np. poprzez kategorie walki i odwetu. Por. tegoż, *Rekolekcje paryskie*, dz. cyt., s. 203-209.

<sup>784</sup> W charakterze etycznym spotkania ujawnia i potwierdza się również godność osoby ludzkiej. Czytamy: „Gramatyką stosunków międzyludzkich jest etyka. A jej zasadą – godność człowieka”. Tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 35.

<sup>785</sup> Por. tegoż, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 182, 186.

## Nadzieja jako zasada indywidualizująca wartość osoby ludzkiej

Według Józefa Tischnera perspektywę odkrywania aksjologicznej „prawdy bycia” człowieka jako osoby stanowi nadzieja<sup>786</sup>. Filozof poświęca jej analizie wiele miejsca. W kontekście badań, które stanowią przedmiot niniejszej pracy, trzeba zauważyć, że nadzieja jest *principium individuationis* osoby ludzkiej, bowiem poprzez nią człowiek zwraca się w kierunku wartości najbardziej osobistych<sup>787</sup>. Dzięki nadziei człowiek doświadcza zarówno siebie, jak i własny świat w jego aksjologicznych zabarwieniach. Czytamy: „To nadzieja kieruje człowieka w stronę świata wartości”<sup>788</sup>. Doświadczenie nadziei jest przeto fundamentalne dla dążenia do urzeczywistnienia określonych treści aksjologicznych, które z kolei nadają sens nadziei.

Polski filozof zauważa, że szczególną podstawę nadziei ludzkiej stanowi „Ja” aksjologiczne człowieka. Nadzieja „chroni” tę wartość. Tischner pisze: „Człowiek broni siebie swą nadzieją i swą nadzieją walczy o swą ludzką twarz”<sup>789</sup>. Filozof stoi na stanowisku, że nadzieja jest pewną odpowiedzią podmiotu ludzkiego na doznaną przez niego tragiczność. Jednocześnie to właśnie u źródeł nadziei leży doznanie pewnej tragiczności. W obliczu nadziei człowiek może się zdobyć na pewien heroizm, w którym „dojrzewa” jego człowieczeństwo w obliczu wartości. Czytamy:

Dojrzałość człowieka mierzy się skalą wartości, którą nadzieja do człowieka przybliża. Człowiek dojrzały to taki człowiek, który potrafi objąć swymi ramionami całą skalę odczuwanych i przeczuwanych przez nadzieję wartości<sup>790</sup>.

<sup>786</sup> „Nadzieja jest zarówno podstawowym doświadczeniem, jak podstawową wartością, którą kierowana ku różnym sprawom naszego życia refleksja pragnie wyrażać i podtrzymywać”. Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 5.

Szczególna prawda nadziei stanowi warunek wszelkiego poznania ludzkiego. Czytamy: „Rozum na tyle żyje, na ile ma jakieś uczestnictwo w nadziei. Gdzie nadzieja ślepnie na wartości, tam także rozum popada w bezruch i milczenie”. Tamże, s. 6.

<sup>787</sup> Por. J. Brejda, *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, dz. cyt., s. 191-192.

<sup>788</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 55.

<sup>789</sup> Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 6.

<sup>790</sup> Tamże, s. 286.

Tischner podkreśla, że z racji aksjologicznego charakteru źródłowego „Ja” człowieka, nadzieja ludzka stanowi szczególną odpowiedź na perspektywę pewnego zagrożenia. Oznacza to, że nadzieja ujmuje ludzkie „Ja” jako wartość w pewnym niebezpieczeństwie<sup>791</sup>, a przez to ukazuje przed nim możliwość „jakiegoś wybawienia”, otwierając to „Ja” na przyszłość<sup>792</sup>. Filozof stoi tym samym na stanowisku, że intencją zewnętrzną nadzieja kieruje się w specyficzny sposób ku światu (odsłania wzajemne skierowanie świata ku wartościom oraz wartości ku światu), zaś intencją wewnętrzną skierowana jest ku człowiekowi przez to, że ujawnia jego wartość w sytuacji tragiczności<sup>793</sup>.

W personalizmie Józefa Tischnera nadzieja ujawnia swoje znaczenie również w horyzoncie spotkań międzyludzkich<sup>794</sup>. Nadzieja wiąże się z doświadczeniem etycznym obecności drugiego człowieka w świetle wartości. Czytamy:

Zawsze jest tak, że albo ja proponuję drugiemu jakąś wartość do realizacji i mam nadzieję, że drugi podejmie moją propozycję, albo drugi proponuje mi coś podobnego, żywiąc wobec mnie podobną nadzieję<sup>795</sup>.

<sup>791</sup> W ten sposób, że nadzieja chroni tę wartość przed zagrożeniem. Czytamy: „Mówiąc zagrożeniu *nie*, nadzieja podnosi człowieka do poziomu wartości”. Tamże, s. 276.

<sup>792</sup> „Nadzieja kieruje nas ku jakiejś przyszłości – przyszłość staje się w niej naszą wartością. Dzięki skierowaniu ku przyszłym wartościom nadzieja pozwala nam przezwyciężyć dzisiejsze trudności. Nadzieja rodzi się w sytuacji próby i jest siłą, która pozwala nam tę sytuację aktywnie przezwyciężyć”. Tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 108.

<sup>793</sup> Por. tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 274-277.

<sup>794</sup> Tischner stwierdza, że problem nadziei w relacjach międzyludzkich zostaje właściwie pominięty w aksjologii Maksa Schelera. W charakterystyce wzorów osobowych niemiecki myśliciel nie zwraca bowiem uwagi na rolę doświadczenia nadziei, jako szczególnego horyzontu relacji międzyludzkich. Uzupełniając w pewien sposób stanowisko Schelera, Tischner podkreśla, że właśnie na płaszczyźnie nadziei odbywa się spotkanie z wzorem osobowym. Oznacza to, że uczeń w naśladowaniu mistrza kieruje się zawsze pewną nadzieją. Nie może być bowiem naśladowcą ten, kto nie ma nadziei. To nadzieja umożliwia twórczość wzajemnych odniesień, a zatem możliwość podążania za innym. Por. tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 429-430.

<sup>795</sup> Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 87.

Obecność drugiego wiąże się tym samym z wartościami, które kształtują obszar osobistej nadziei człowieka. Nadzieja stanowi pewną odpowiedź na wartości urzeczywistniane przez drugiego. Oznacza to, że nadzieja określa pewien horyzont treści aksjologicznych, które uwidaczniają się w spotkaniu z drugim człowiekiem. Ta zależność ma charakter zwrotny. Dokonując się w horyzoncie wartości, spotkanie wiąże się bowiem z doświadczeniem wzajemnej nadziei, co oznacza, że treści aksjologiczne doświadczone w spotkaniu kształtują szczególną skalę nadziei. Czytamy: „Istnieje nieprzeliczona różnorodność płaszczyzn naszych spotkań z drugim i idąca za tym różnorodność wartości, różnorodność nadziei”<sup>796</sup>. Określone wartości wiążą się zatem z różnymi nadziejami ludzkimi, odkrytymi w spotkaniach międzyludzkich. Zdaniem filozofa spotkania te charakteryzuje pewne „ciążenie” (uświadomione „pragnienie”), oparte na chęci zrozumienia nadziei drugiego oraz na związanym z tą chęcią pragnieniu zrozumienia „mojej” nadziei przez niego<sup>797</sup>. Obecność drugiego umożliwia tym samym wzajemne powiernictwo nadziei. Oznacza to, że ktoś, na kim człowiek polega, staje się powiernikiem jego nadziei, a tym samym umożliwia mu odkrycie, że on sam stanowi pewną wartość. Czytamy: „W tej relacji tkwi głęboka aksjologia. Można powiedzieć, że krystalizuje się w niej aksjologiczne ja [obu uczestników spotkania – od autora]”<sup>798</sup>.

Jak już stwierdzono, nadzieja ludzka wiąże się z wyborem określonych wartości. Od ich umiejscowienia w hierarchii aksjologicznej zależy charakter ujmującej te wartości nadziei. Z tej racji z „małej” nadziei rodzi się płytki wybór wartości<sup>799</sup>. Zupełnie odmienną sytuację odsłania nadzieja, której Józef Tischner nadaje status szczególny, określając ją mianem nadziei

<sup>796</sup> Tamże, s. 88.

<sup>797</sup> Por. tamże, s. 88-89.

<sup>798</sup> Tegoż, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 165.

Obok powiernictwa w świetle nadziei możliwa jest również zdrada. Czytamy: „Tylko ten może zdradzać, w kim złożyliśmy naszą nadzieję; zdrada jest przywilejem powiernika nadziei”. Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 85.

Zdrada podcina w człowieku jego zdolność powierzenia komuś swej nadziei. Polega ona na wydaniu drugiego człowieka wrogom bądź ucieczce od niego (braku wierności) w sytuacji próby. Por. tamże, s. 85-87.

<sup>799</sup> Por. tegoż, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 437.

istotnej. W przekonaniu filozofa nadzieja ta wyraża w człowieku to, co najbardziej osobowe. Dzięki nadziei istotnej osoba ludzka kieruje się w stronę wartości sobie najbliższych w celu ich zrealizowania w sobie, w innym, w swoim świecie. Odkrycie nadziei istotnej budzi konkretną potrzebę działania, to znaczy urzeczywistnienia ujętej treści aksjologicznej. Nadzieja istotna wiąże się tym samym z wartościami istotnymi. Józef Tischner przyznaje, że to właśnie nadzieja istotna umożliwia zaistnienie wartości w przestrzeni spotkania międzyludzkiego<sup>800</sup>. Dopiero w obszarze tej nadziei spotkanie stanowi właściwe doświadczenie obiektywnej, indywidualnej i absolutnej wartości osobowej drugiego człowieka<sup>801</sup>.

W pewnym powiązaniu z tym, co zostało już stwierdzone w sprawie ludzkiej tragiczności, pozostaje kwestia tego, że nadzieja istotna odgrywa zasadniczą rolę w ochronie (ocaleniu) człowieka przed zagrażającą mu śmiercią jego człowieczeństwa, to znaczy w ochronie przed szczególnym aksjologicznym unicestwieniem. To unicestwienie dotyczy w istocie najbardziej wewnętrznego „dna” osoby ludzkiej i sprawia, że z „bytu-dla-siebie” osoba staje się „bytem-przeciw-sobie”. Taką śmierć polski filozof nazywa upadkiem w rozpacz<sup>802</sup>. Jego zdaniem rozpacz jest szczególną chorobą nadziei,

<sup>800</sup> Por. J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, dz. cyt., s. 14-15.

<sup>801</sup> Owa absolutność nie oznacza, że drugi człowiek jest wartością najwyższą. Oznacza ona natomiast, że jest on wartością „jedyną” w swoim rodzaju. Dlatego zniszczenia tej wartości nic nie jest w stanie zrekompensować. Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88-89; tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 20-21.

<sup>802</sup> Zdaniem Tischnera obok rozpaczyny inną dysfunkcją nadziei jest beznadzieja. Pisze on: „Beznadzieja jest czymś więcej niż tylko nastrojem. Jest sposobem przeżywania wartości”. Tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 282. Zarówno rozpacz, jak i beznadzieję łączy co prawda świadomość braku własnej wartości, to znaczy rezygnacja człowieka z pozostawania sobą, jednak w zestawieniu z rozpaczą (która pcha człowieka w kryjówkę) beznadzieja jest „zasadą” biernego zachowania się wobec świadomości braku wartości istnienia. Wyraża się to w przekonaniu: „Przyjmuję na siebie swój los jak karę za to, jaki jestem”. Beznadzieja wyrasta zatem z przekonania utracenia wartości osobistej, a tym samym pewnej podstawy usprawiedliwiającej ludzkie istnienie. We własnym przekonaniu „Ja” takiej osoby nie jest nic warte. Dlatego osoba pogrążona w beznadziei chce „stać się rzeczą”. Skrzywienie egotyczne („skręt osobowy”) takiej osoby wyraża się jej w biernym „przyglądaniu się sobie”. Ta bierność powodowana jest tym, że wszystko, czego osoba doświadcza w sobie, obraca się przeciwko niej. W końcu ona sama staje się wrogiem dla siebie. Filozof zauważa w tym kontekście, że nawet akt samobójstwa nie stanowi w tej sytuacji żadnego wybawienia człowieka,

k która paraliżuje człowieka w jego odniesieniu do innych osób oraz do świata. Rozpacz sprawia, że człowiek ucieka w „kryjówkę”<sup>803</sup>. Tischner podkreśla w tym kontekście, że podobnie jak nadzieja otwiera przed człowiekiem przestrzeń jego wolności, zanik nadziei sprawia, że ta przestrzeń „kurczy się”<sup>804</sup>. Nadzieja jest zatem szczególną przestrzenią wolności ludzkiej, ukształtowaną przez doświadczenie wartości.

### c. Osoba jako etyczny autokreator

Wydaje się, że w konsekwentnym poszukiwaniu podstaw rozumienia osoby ludzkiej stanowiska Maksa Schelera i Józefa Tischnera są zasadniczo zbieżne. Obaj myśliciele są przekonani, że w próbie docierania do tego, co dla człowieka źródłowe i jednostkowe, nie sposób pominąć etycznej specyfiki podmiotu ludzkiego. Specyfika ta wyraża się głównie w uznaniu du-

---

bowiem również ten akt może się stać czymś, co obraca się przeciw jego sprawcy. Por. tamże.

<sup>803</sup> Kryjówka stanowi specyficzną przestrzeń zależnionej wolności, a tym samym przestrzeń chorobliwie zależnionej nadziei. Z tej racji kryjówka zniekształca właściwe ujęcie ethosu, zamykając go w pewien sposób na potrzebę realizowania wartości. Czytamy: „Sposób doświadczenia przez człowieka wartości jest miejscem skrzyżowania dróg wiodących bądź w stronę kryjówki, bądź w stronę przestrzeni otwartej nadzieją. W zależności od podjętego wyboru wartości człowiek albo będzie siedł przez życie drogą tworzenia, albo pozostanie przy pewności schronienia”. Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 439.

Tischner jest zdania, że w kryjówce godność człowieka rozumiana jest przez przyzmat doświadczenia wartości cierpienia. Przestrzeń obcowania ludzi z kryjówki jest „sztywna, skostniała, jakby raz na zawsze ustalona”. Oznacza to, że osvajanie drugiego człowieka odbywa się w tej sytuacji drogą zawładnięcia, poddania sobie, wtrącenia w zależność, „w przygotowany z góry schemat obcowania”. Według filozofa postawa lęku ludzi z kryjówek daje początek pewnemu aksjologicznemu przeciwieństwu. W „zarażeniu” tym lękiem człowiek staje się bowiem niewolnikiem lęku, zaś drugi jego przeciwnikiem, wrogiem. Wyzwolenie z przestrzeni dialektycznych przeciwieństw możliwe jest wyłącznie dzięki głębokiemu przewrotowi w sposobie przeżywania wartości, a zatem dzięki odwadze, polegającej na pozwoleniu drugiemu człowiekowi „być”, to znaczy uznaniu w jego istnieniu wartości, poprzez wzajemne powiernictwo nadziei. Por. tamże, s. 438, 440-441, 447, 456; tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 62; tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 13.

<sup>804</sup> Por. J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, dz. cyt., s. 15-16.



chowej „natury” osoby, a tym samym stanowi ona szczególne remedium na analizy redukujące *differentia specifica* człowieka do przedmiotu badań w kategoriach struktur formalnych. Zdaniem obu filozofów tym, co bezpośrednio wskazuje zarówno na aksjologiczną wyjątkowość istoty podmiotu ludzkiego, jak i niepowtarzalność wielorakich ludzkich odniesień jest głęboko etyczny wymiar życia osoby ludzkiej. Ten etyczny wymiar kształtowany jest przez pewną wrażliwość aksjologiczną człowieka, a jednocześnie stanowi jej wyraz. Według Tischnera człowiek jest z tej racji zarazem pewnym twórcą, jak i tworzywem wartości, wśród których żyje. Wybór treści aksjologicznych sprawia, że dzięki człowiekowi wartości uzyskują w pewnym sensie substancję. Jednocześnie w tej zawsze niepowtarzalnej aktywności osoba potwierdza swoją w istocie głęboko aksjologiczną „prawdę bycia”.

## Etyka jako metafizyka człowieka

Zarówno Max Scheler, jak i Józef Tischner w swoich stanowiskach filozoficznych wiążą ściśle perspektywę rozumienia człowieka jako osoby z etycznym charakterem podmiotu ludzkiego. Oznacza to, że w przekonaniu filozofów etyka możliwa jest wyłącznie w świecie ludzkim. Polski myśliciel rozumie etykę swoiście. Wyraźnie przeciwstawia się wyjaśnianiu etyki jako nauki o moralności w klasycznym wydaniu czy też prezentowaniu jej w sposób normatywny lub charakterystyczny dla tzw. nauk pozytywistycznych. Tischner stoi na stanowisku, że ethosu nie można właściwie rozumieć wówczas, gdy uwzględnia się wyłącznie „działanie” ludzkie<sup>805</sup>, a pomija na przykład przekonania człowieka, czyli to, w czym wyraża się ludzkie sumienie<sup>806</sup>. Według Tischnera podmiot ludzki nie stanowi wyłącznie „sprawcy” określonych czynów<sup>807</sup>. Dlatego również etyka nie może być odpowiednio rozu-

<sup>805</sup> Zdaniem filozofa takie stanowisko prezentuje tzw. etyka normatywna oraz „pozytywna”. Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 488.

<sup>806</sup> Por. tegoż, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 136.

<sup>807</sup> Tischner zauważa, że stanowisku, które poddaje krytyce, zagraża z jednej strony „faryzeizm”, czyli praktyka dobrych uczynków przy jednocześnie słabych intencjach. Z drugiej

miana ani jako wiedza niezależna od doświadczeń człowieka, ani też jako wiedza wyrażająca się wyłącznie we wskazywaniu norm, według których człowiek powinien postępować<sup>808</sup>. Zdaniem krakowskiego filozofa punktem wyjścia do myślenia o charakterze etycznym nie jest z tej racji jakakolwiek idea prawodawstwa, mająca na celu zapewnienie ładu pomiędzy ludźmi, któ-

---

strony stanowisko to naraża się na „pięknoduchostwo”, wyrażające się w dobrych intencjach oraz słabych uczynkach. Przeciwnieństwem obu rodzajów utopizmu jest zdaniem filozofa pewien realizm etyczny. Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 391, 398-415.

<sup>808</sup> Filozof jest świadom, że podobne stanowisko zajmuje w tym względzie Max Scheler. Zdaniem Tischnera etyka w wydaniu niemieckiego filozofa unika sytuacji powinności normatywnej, a tym samym uwzględnia choćby możliwość konfliktu wartości czy niepowtarzalność każdej sytuacji, w której znajduje się człowiek. W aksjologii Schelera doświadczenie etyczne zachodzi przede wszystkim pomiędzy określonym człowiekiem a pewnym wzorem osobowym. Tischner przejmuje typologię tych wzorców. Stoi on na stanowisku, że wzór oddziałuje na innych ludzi w sposób niezamierzony, w jakimś sensie pociąga ich dobrym przykładem. Wpływ wzoru na człowieka stanowi rodzaj pewnego etycznego promieniowania. Czytamy: „Wzór odsłania mi pewną sytuację etyczną i ja działam w świetle tej sytuacji etycznej wedle tego, jak mi ją mój wzór odsłonił”. Tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 418.

Również naśladowanie wzoru osobowego (mistrza) przez ucznia odbywa się na najbardziej źródłowym poziomie, a zatem w pewnym sensie mimowolnie. Mistrz stanowi pewną wartość absolutną (w specyficznym sensie niepowtarzalną) i jako taki zobowiązuje w najgłębszych obszarach świadomości ucznia. Wielce problematyczna jest z tej racji możliwość uzasadnienia takiego oddziaływania. Tischner pisze: „Na próżno chcielibyśmy uzasadnić przejmowanie wzoru, usprawiedliwić: czy to temu, kto przejmuje, kto powinien przejmować, czy też temu, kto jest wzorem”. Tamże, s. 433.

Z uwagi na powyższe naśladowanie wzoru nie polega na modelowaniu własnego postępowania według drugiego, na zasadzie przyjęcia określonej normy, sugestii czy nakazu. Polski filozof zauważa w tym kontekście problematyczny charakter samego wyrażenia „wzór”. Pisze on: „[...] wzór kojarzy się nam z gliną i z formą, która nam tę glinę ugniata. I od razu mamy przemoc i od razu nie ma to nic wspólnego z doświadczeniem wartości”. Tamże, s. 430.

W przekonaniu zarówno Schelera, jak i Tischnera pomiędzy wzorem a naśladowcą zachodzi pewne doświadczenie, które odsłania przed uczniem nowy poziom etyczny, na którym może on na nowo siebie odnaleźć i ukształtować. W sytuacji naśladowania wzoru osobowego dochodzi do szczególnego skoku ucznia na nowy poziom bycia, co wiąże się przede wszystkim z jego zmianą odniesienia do wartości. Naśladując wzór, uczeń pozostaje sobą, jednak zasada jego zachowania (twórczości) znajduje się nie w nim, tylko w jego mistrzu, stanowi po mistrzu pewien ślad. Por. tamże, s. 417-424, 429-441; tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 32-33; tegoż, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 30. J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, dz. cyt., s. 141.

ry to ład oparty jest w istocie na postępowaniu odzwierciedlającym praktyczne stosowanie określonych norm<sup>809</sup>. Tischner podkreśla, że człowiek może się jednocześnie poprawnie zachowywać, to znaczy pozostawać w harmonii z określonymi regułami, a przy tym mieć złą wolę. W jego przekonaniu etyki nie można zatem utożsamiać z jakimkolwiek prawem stanowionym<sup>810</sup>. Zdaniem filozofa warunkiem etyczności działania ludzkiego jest bowiem pewna świadomość etycznej specyfiki tego działania.

Józef Tischner podziela Schelerowską krytykę formalnego charakteru etyki w ujęciu Kanta. Polski filozof podkreśla, że zasadniczy błąd formalizmu w etyce wyraża się w pomijaniu konkretności i wyjątkowości każdej sytuacji, w której znajduje się człowiek<sup>811</sup>. W zamian za to w ramach formalizmu etycznego rozumie się ludzkie zachowanie w kluczu o charakterze niemal technicznym. Czytamy: „Polega to na tym, że zamiast – mówiąc najogólniej – zwracać uwagę na to, Co się robi, zwracamy ją przede wszystkim na to, Jak się robi”<sup>812</sup>. Scheler i Tischner stoją na stanowisku, że etyka nie

<sup>809</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 391-392.

Józef Tischner zauważa w tym kontekście niebezpieczeństwo pewnego legalizmu. Polega ono na możliwości odseparowania określonej normy prawnej od wartości. W takiej sytuacji określony przepis sam z siebie tworzy wartości. Zdaniem filozofa w tym przypadku lojalność wobec prawa nie przesądza jednak o charakterze etycznym działań podmiotu ludzkiego. Píše on: „W takim człowieku zostało podcięte jego naturalne wyczucie wartości etycznych: na pewne wartości nie reaguje w ogóle, na inne reaguje w sposób spaczony”. Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 29.

<sup>810</sup> „Istnieje różnica między prawem a etyką; człowiek zachowuje się wedle prawa nawet wtedy, kiedy nie wie, że się zachowuje wedle prawa. Natomiast nie zachowuje się wedle etyki wtedy, kiedy o tym zupełnie nie wie”. Tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 291.

<sup>811</sup> „Tylko wtedy można pokazać, że coś rzeczywiście jest wartością, gdy się samemu tę wartość przeżyło”. Tegoż, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 276.

<sup>812</sup> Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 198.

Tischner przywołuje m.in. poglądy H. Bergsona nt. tzw. moralności otwartej i zamkniętej. W tym stanowisku moralność otwarta ma charakter dynamiczny, jest moralnością wielkich indywidualności etycznych. Wyraża się ona w intuicji „nowych” wartości oraz intuicji obszarów opromienionych aksjologicznie. Moralność zamknięta jest z kolei statyczna i polega głównie na odtwarzaniu gestów, postaw oraz norm moralnych. Przy czym jest ona w jakiś sposób zależna od moralności otwartej, to znaczy bez moralności otwartej nie miałaby racji bytu. Cechą charakterystyczną moralności zamkniętej jest zdaniem Tischnera faryzeizm. Filozof określa nim taką postawę etyczną, w której chodzi w istocie o powtarzanie reguł (formalizm). Jego zdaniem formalizm ten polega na czy-

stanowi jakiegoś systemu o ponadczasowym i normatywnym charakterze. Wyraża się ona bowiem każdorazowo w urzeczywistnianiu przez człowieka określonych wartości w konkretnej sytuacji. Czytamy:

Teraźniejszość jest bowiem dla człowieka wcielającego wartości w byty rzeczywistością podstawową, nie jest nią zaś ani niepewna przyszłość, ani znieruchomiła raz na zawsze przeszłość<sup>813</sup>.

W tym sensie charakter etyczny podmiotu ludzkiego uwidacznia się w pewnej niepowtarzalności i jednostkowości jego zachowań. Tischner pisze:

Nie tyle chodzi tu o to, by zrobić coś, co zawsze wszyscy robią, ile o to, by podjąć to, co powinno być podjęte tu i teraz i co ja mam podjąć, bo jeśli ja nie podejmę, to winna mnie dosięgnie<sup>814</sup>.

Wynika z tego, że zdaniem Tischnera wszelkie pojęcia ogólne, wyrażające się w imperatywach typu: „musisz” (np. „musisz być człowiekiem bądź studentem, bowiem nim właściwie jesteś”), odwołują się do charakteru bytowego podmiotu ludzkiego, który w etyce nie jest podstawowy. Według filozofa myślenie o takiej specyfice zostaje właściwie przewyciężone i zastąpione przez aksjologię. Wartości nie określają bowiem „jesteś” człowieka,

---

nieniu treści z formy. Według Tischnera z etyką sprawa ma się zgola odmiennie. Czytamy: „[...] w etyce forma jest rodzajem otwartych możliwości, w ramach których pojawia się dopiero zasadnicza twórczość pozytywna”. Tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 256. Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 199-200.

<sup>813</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 85.

<sup>814</sup> Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 390.

Wydaje się, że tak rozumiana powinność wskazuje na pewien rodzaj myślenia o charakterze wzorcowym, to znaczy takim, które z jednej strony unika kategorii ściśle pojęciowych, z drugiej zaś znamionuje aksjologiczność. Czytamy: „Różnica między pojęciem a ideą jest taka, że pojęcie opisuje, a idea wzorcuje. Pojęcie mówi to, co jest – człowiek, oto człowiek. A idea mówi – to jest wzór człowieka. I my przechodzimy wtedy od opisu do wartościowania, czyli od pojęcia do wartości”. Tegoż, *Rozważania wokół Hegla*, dz. cyt., s. 145.

Analogiczne stanowisko Tischner przedstawia w analizie Kantowskiego *Vernunft* (rozum) i *Verstand* (rozsądek). Polski filozof twierdzi, że *Vernunft* stanowi władzę wartościującą człowieka, to znaczy „widzi hierarchiami” oraz „porządkuje świat wedle hierarchii”, „postępuje według hierarchii”. Z kolei *Verstand* „widzi płasko”, wyraża się w formułach typu: jest / nie jest. Por. tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 226-227.

ale go wzywają, zobowiązują („ty także powinienes”) <sup>815</sup>, a przez to warunkują zarazem aksjologiczny i etyczny wymiar życia ludzkiego.

Józef Tischner jest zdania, że etyka i związany z nią ethos człowieka w stosunku do ludzkiej potrzeby tworzenia określonych norm czy imperatywów są bardziej pierwotne (źródłowe). To, co etyczne cechuje się jednocześnie specyficzną wyłącznie dla siebie racjonalnością. Oznacza to, że konkretne normy rozumiemy właściwie wyłącznie dzięki wcześniejszej od nich źródłowej świadomości aksjologicznej <sup>816</sup>. Krakowski fenomenolog jest przekonany, że jako szczególna ludzka substancja etyczna, ukształtowana przez określoną przestrzeń i historię, czyli sposób wiązania rozumu oraz wolności człowieka <sup>817</sup>, ethos manifestuje przede wszystkim charakter duchowy człowieka <sup>818</sup>.

Zdaniem Tischnera oparta na powyższych założeniach etyka fenomenologiczna, chociaż zajmuje się badaniem źródłowych doświadczeń człowieka, to jednak nie popada w jakiś rodzaj metodycznego subiektywizmu <sup>819</sup>.

<sup>815</sup> Por. tamże, s. 275-276; tegoż, *Rozważania wokół Hegla*, dz. cyt., s. 102-103, 144-145.

<sup>816</sup> Czytamy: „W ogóle im więcej [...] jest przepisów, im więcej jest praw, to dowód, że ten pierwotny oczywisty *ethos* się załamuje”. Tamże, s. 135.

<sup>817</sup> Według Tischnera wolność wskazuje na charakter aksjologiczny „prawdy bycia” człowieka, a tym samym stanowi warunek podstawowy, chociaż niewystarczający, etyki. Tylko przy założeniu wolności mówimy bowiem o odpowiedzialności człowieka, a zatem poczuciu pewnego obowiązku (w sensie powinności aksjologicznej, nie zaś rozumianego normatywnie). Polski filozof inspirował się w tym względzie myślą Makska Schelera. Zdaniem Tischnera wyłącznie w obecności drugiego podmiotu wolność poprzez odpowiedzialność nabiera swojej głębi. Bez odpowiedzialności wolność jest w pewnym sensie niedojrzała. Czytamy: „[...] przynależy ona [wolność – od autora] wprost do *substancji etycznej* człowieka i jego wspólnoty. Jak można wymagać od ludzi wierności dla wartości, jeśli się nie uzna, że są wolni?”. Tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 208. W przekonaniu Tischnera aksjologiczny charakter wolności uwidacznia się w źródłowym doświadczeniu wolności jako wartości międzyludzkiej. Píše on: „Uznając, że wolność jest przede wszystkim wartością międzyludzką, odkrywamy jednocześnie, że jest ona określana przez doświadczenie dobra i zła, wartości i antywartości”. Tamże, s. 274. Por. tamże, s. 208; tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 350; tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 99, 110-111, 124; tegoż, *Porządek zbawienia*, dz. cyt., s. 39; tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 49; tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 322.

<sup>818</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Hegla*, dz. cyt., s. 133-135.

<sup>819</sup> Takie stanowisko koresponduje zdaniem Tischnera z myślą Makska Schelera. Podsumowując wykłady z zakresu aksjologii niemieckiego filozofa, stwierdza on: „[...] w etyce

Przeciwnie, analizując pierwotne doświadczenia ludzkie, etyka ta wyraża prawdy uniwersalne w tym sensie, że wskazuje na przeżycia z istoty „metafizyczne”<sup>820</sup>, a zatem prawdy źródłowe względem wszelkich założeń ontologicznych. Według polskiego filozofa etyka stanowi w najwłaściwszym sensie metafizykę człowieka<sup>821</sup>. Dlatego wyłącznie w ramach tej metafizyki możemy badać osobę w horyzoncie jej źródłowych odniesień aksjologicznych<sup>822</sup>.

### Osoba jako etyczne tworzywo i twórca wartości

Józef Tischner stoi na stanowisku, że etyka stanowi wyraz szczególnej wrażliwości aksjologicznej człowieka jako osoby i zarazem tę wrażliwość kształtuje. Zdaniem filozofa zasadniczą rolę w etyce odgrywają wartości, które człowiek odkrywa i realizuje w swoim życiu. Czytamy:

[...] głównym zadaniem etyki jest towarzyszyć człowiekowi na drodze jego życia i pokazywać możliwie jednoznacznie, wśród jakich wartości biegnie jego los<sup>823</sup>.

Etyka stanowi zatem pewną sztukę „tworzenia” wartości. Oznacza to, że w ramach etyki możliwe jest najbardziej adekwatne ujęcie podmiotu ludzkiego w kontekście doświadczanych oraz urzeczywistnianych przez

---

Schelera widzimy tendencję do wyprowadzenia etyki ponad historię. Scheler usiłuje pokazać to, co jest zawsze i wszędzie ważne, niezależnie od tego, w jakim miejscu się znajdujemy, zawsze jesteśmy postawieni w obliczu tej samej hierarchii wartości”. Tegoż, *Rozważania wokół Schelera*, dz. cyt., s. 492-493.

<sup>820</sup> W etymologicznym rozumieniu tego słowa, jako pozostające „ponad wszelką fizyką”.

<sup>821</sup> Oznacza to, że w kluczu tej etyki (metafizyki) człowiek jest rozumiany w najbardziej właściwy dla siebie sposób. Józef Tischner stoi przy tym na stanowisku, że ujęcie poznawcze charakteru metafizycznego etyki możliwe jest w tzw. myśleniu metaforycznym, które ma z kolei charakter aksjologiczny. Píše on: „Metaforyzacja okazuje się przejściem na myślenie według wartości”. Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 505.

<sup>822</sup> Por. tegoż, *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, dz. cyt., s. 544, 607, 72; tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 319-320.

<sup>823</sup> Tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 13.

niego treści aksjologicznych w ich obiektywnej hierarchii. Dostrzeżone wartości domagają się od człowieka zaangażowania<sup>824</sup>. Jak już odnotowano, poprzez wartości człowiek objawia swoją osobową autentyczność, wewnętrzną „prawdę bycia”, czyli ethos<sup>825</sup>. Etyczny charakter podmiotu ludzkiego wyraża się zatem w pewnej odpowiedzi człowieka na odczuwane oraz rozpoznawane przez niego treści aksjologiczne. Odpowiedź ta polega w istocie na wyborze pomiędzy wartościami, a tym samym polega na afirmacji jednych treści aksjologicznych przy jednoczesnym odrzuceniu innych<sup>826</sup>. Zarówno myślenie, jak i działanie człowieka wyraża się tym samym

<sup>824</sup> W ten sposób człowiek w pewnym sensie aksjologizuje swój świat. Czytamy: „Czyn zgodny z wartością sam jest wartością”. Tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 147.

Zdaniem Tischnera wartości same w sobie mają charakter w pewien sposób nieokreślony. Dopiero w konkretnych sytuacjach przyjmują one postać pozytywną lub negatywną. Czytamy: „Wartości ludzkie są dwuznaczne. To dobra / zła wola, która im towarzyszy określa ich charakter. Rozsądek może być w pewnych sytuacjach czymś dobrym, ale w innych złym; dowcip może rozweselać, ale może także skrzywdzić; odwaga może być czasem bardzo dobra, lecz czasem może prowadzić do czynów zuchwałych”. Tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 235.

Tym, co nadaje określony charakter poszczególnym wartościom, jest zatem wola człowieka. To ona klasyfikuje urzeczywistnianą treść aksjologiczną jako pozytywną lub negatywną w tym sensie, że bez woli wartości znajdują się w neutralnej aksjologicznie przestrzeni poza doświadczeniem ludzkim. Filozof pisze: „Kto nie ma dobrej woli czynienia dobrze, kto jest *złej woli* lub komu to jest obojętne, ten nie jest sprawiedliwy, dzielny, wierny, nawet gdyby ze względu na okoliczności uczynił coś dobrego”. Tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 90-91.

Józef Tischner dystansuje się tym samym od stanowiska Maksa Schelera, który twierdzi, że wyłącznie uczucia same w sobie umożliwiają człowiekowi adekwatne ujęcie treści aksjologicznych. Zdaniem polskiego filozofa takie stanowisko oznacza neutralność etyczną dobrej woli człowieka. Czytamy: „Jeżeli uczucia mają nas otwierać na wartości, to z tego wynika, że wola nie otwiera nas na wartości. A jeżeli wola nas nie otwiera na wartości, to nie jest wolą dobra [ani] nie jest wolą zła”. Tegoż, *Wykłady z filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 458.

Według stanowiska polskiego fenomenologa działanie etycznie dobre wiąże się zatem z doświadczaniem i realizacją wartości pozytywnych. Pewną antywartość stanowi z kolei czyn odpowiadający negatywności (antywartości / wartości negatywnej). Kryterium etyczności (moralności) określonego czynu jest zatem dobra wola człowieka. Stanowi ona swego rodzaju światło, które wchodzi w duchową przestrzeń człowieka, ujawniając jego osobowy i etyczny charakter. Por. tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 255.

<sup>825</sup> Por. tegoż, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 54.

<sup>826</sup> Por. tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 39.

w ludzkim pragnieniu bycia sobą w obliczu pewnego promieniowania wartości. To promieniowanie aksjologiczne jest podstawą etyki. Punkt wyjścia do jej właściwego rozumienia stanowi określone przeżycie etyczne, które jest z istoty doświadczeniem wartości w obliczu drugiego człowieka, a tym samym jest ono daniem szczególnego świadectwa o tej wartości.

Według Józefa Tischnera etyka stanowi czynność twórczą człowieka. Filozof uważa, że to, iż podmiot ludzki jest z istoty etyczny, oznacza jednocześnie, że człowiek jest twórczy. Dlatego Tischner porównuje etykę z twórczością artystyczną. W jego przekonaniu etyka przypomina kształtowanie pewnego dzieła sztuki<sup>827</sup>. Czytamy:

Etyka nie jest powtarzaniem czegoś, co było, ale jest twórczością [...]. Oczywiście twórczość może być dobra i może być zła, ale zła twórczość także jest twórczością etyczną; dobra twórczość jest twórczością etycznie dobrą, zła – etycznie złą<sup>828</sup>.

Oznacza to, że etyka wyraża się w aktywności ludzkiej w sposób niepowtarzalny. Inspiracja etyczna rodzi konkretne postawy i czyny ludzkie<sup>829</sup>. Wcielając w życie określone wartości, osoba ludzka poniekąd buduje siebie oraz swój świat<sup>830</sup>. Tym, w czym objawia się przede wszystkim twórczy charakter etyki, jest zdaniem polskiego fenomenologa zmysł etyczny człowieka. Tischner pisze:

Ludzie w pewnym momencie odkryli, że trzeba mnożyć przepisy i że z przepisów rodzi się wszystko. Nic podobnego, jeżeli jest sensowne używanie słowa *zmysł etyczny*, to trzeba powiedzieć, że on jest podobny do zmysłu artystycznego<sup>831</sup>.

W przekonaniu Tischnera zmysł ten nie rejestruje zatem pasywnie określonych norm, ale stanowi wyraz (i warunek) wrażliwości ludzkiej na treści

<sup>827</sup> Por. tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., 245-246.

<sup>828</sup> Tamże, s. 255.

<sup>829</sup> Por. tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 70.

<sup>830</sup> Por. tegoż, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 56.

<sup>831</sup> Tamże, s. 243.



aksjologiczne. Wartością szczególną w tym względzie jest drugi człowiek. To on w pewnym sensie budzi zmysł etyczny (moralny) z uśpienia<sup>832</sup>.

Józef Tischner jest świadom pewnych mankamentów własnego stanowiska. Jego zdaniem zasadnicza trudność wyraża się tutaj w niemożności ściśle jednoznacznej charakterystyki etycznego charakteru aktywności osoby ludzkiej. Z tej racji, że poszczególne sytuacje etyczne są jednostkowe i unikatowe, nie sposób bowiem ustalić „sztywne” kryteria, które uniwersalnie i ponadczasowo określiłyby charakter etyczny wszystkich zachowań ludzkich. Na tym założeniu filozof opiera również swoją koncepcję cnoty<sup>833</sup>. Odnotowuje on:

A jeżeli tak jest, to nie można podać teorii, skończonej teorii czynu etycznego, bo nie można podać skończonej teorii i jednoznacznej metody tworzenia dzieł sztuki. Tutaj panuje odkrywczość i w etyce także. [...] I teraz to jest istotne: nie ma czynu etycznego bez twórczości i bez ryzyka związanego z tą twórczością. Powiem nawet więcej: nie ma czynu etycznego do końca jednoznacznego<sup>834</sup>.

Tischner zdaje sobie zatem sprawę z ryzyka oskarżenia jego stanowiska o pewien relatywizm czy subiektywizm etyczny. Jednocześnie filozof jest zdania, że nie istnieje w tym względzie żaden obiektywizm, jeśli nie zosta-

<sup>832</sup> Por. tamże, s. 95-96.

<sup>833</sup> Zdaniem Tischnera poprzez cnotę wyraża się nie tylko niepowtarzalny charakter ludzkich zachowań, ale również uwidacznia się osobowa specyfika nosiciela cnoty. Czytamy: „Dzięki sprawnościom o charakterze etycznym, tj. cnotom, człowiek staje się osobą etyczną (moralną), człowiekiem, który jest w pełni wrażliwy na otaczający go świat wartości etycznych [...]. Cnoty człowieka to ucieleśniona etyka. Dzięki cnotom etyka przestaje być teorią, a staje się rzeczywistością. [...] Cnota to szczególnie miejsce, w którym krzyżują się ze sobą z jednej strony ucieleśniona etyka, z drugiej ukonstytuowana w osobę jednostka ludzka”. Tegoż, *Jak żyć? Czy warto i należy dobrze czynić?*, dz. cyt., s. 272-273.

<sup>834</sup> Tegoż, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., s. 242-243.

nie on przez człowieka subiektywnie uznany (wybrany). Chodzi przecież o to, co wyraża osobistą „prawdę bycia” człowieka<sup>835</sup>. Czytamy:

Aby przewyciężyć subiektywizm, potrzeba odkryć subiektywność w całej prawdzie, jaka w niej tkwi. A prawdą subiektywności jest Światło, które w niej i przez nią świeci. [...] Subiektywność to nic innego jak przejaw dobra, które poprzez wnętrze człowieka przedostaje się na świat. Dobro, aby być dobrem, musi być *czyimś dobrem*. Nie może wisieć w próżni. [...] Musi przejść przez jakąś *mojość*. Sprawiedliwość musi być *moją sprawiedliwością*, prawdomówność *twoją prawdomównością*, wierność *naszą wiernością*<sup>836</sup>.

Filozof jest zatem zdania, że wartości, które ujawniają etyczny charakter człowieka, nie stanowią jakiejś formy „uspołecznionej nijakości”<sup>837</sup>, to znaczy nikogo niezobowiązującej obiektywności. Wewnętrzną „prawdą” treści aksjologicznych jest bowiem ich uznanie za „własne” przez podmiot ludzki i to uznanie w horyzoncie drugiego<sup>838</sup>. Wyłącznie wówczas, gdy człowiek wybiera wartości jako immanentną część własnej subiektywności, może wziąć za te wartości osobistą odpowiedzialność. Takie założenie potwierdza również przekonanie Józefa Tischnera, że chociaż podmiot ludzki

<sup>835</sup> Zdaniem Tischnera związek ethosu z określoną prawdą przejawia się właśnie w subiektywnym uznaniu prawdy. Filozof oznacza to jednak, że prawda jako wartość poza tym uznaniem nie istnieje. Dopiero jednak w horyzoncie woli (chcienia) człowiek może doświadczać prawdy jako wartości. Bez tej woli niemożliwy jest właściwy obiektywizm etyczny. Czytamy: „Wszystkie ścieżki ludzkiego ethosu przechodzą przez bramy prawdy, których obchodzić nie wolno. Jeżeli przystaniemy na zakłamanie, nie będzie możliwy żaden obiektywizm, a konsekwentnie żadna etyka”. Tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 388.

<sup>836</sup> Tegoż, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 259-260.

<sup>837</sup> Por. tamże, s. 263.

<sup>838</sup> Zdaniem Tischnera analizę takiego uznania umożliwia opis hermeneutyczny, pomija go zaś zupełnie ontologia. Filozof zauważa bowiem, że byt sam w sobie stanowi „coś” bez konieczności uznania („przynależenia”) do „kogoś”. Język ontologii pozostaje z tej racji bezradny w próbie uzasadniania przywołanej pozornej sprzeczności pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem. Czytamy w tym kontekście: „Gdy długopis jest *prawdziwym długopisem*, a cyklon *prawdziwym cyklonem*, gdy zatem prawda ontologiczna została już urzeczywistniona, mamy prawo zapytać, czemu i komu służy *ontologicznie prawdziwy przedmiot*”. Tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 72. Por. tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 161; tegoż, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 44.

w jakimś sensie ustanawia wartości, bowiem je wybiera i realizuje, nadaje im „substancję”, to znaczy bez niego nie miałyby one racji bytu, to jednocześnie gdyby treści aksjologiczne nie istniały w jakiś sposób przed ich wyborem, w ogóle nie mogłyby zostać przez człowieka wybrane. Ma tutaj miejsce pewna hermeneutyczna współzależność<sup>839</sup>.

---

<sup>839</sup> Por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 365-366, 369.



# Zakończenie

W niniejszej rozprawie dokonano charakterystyki aksjologicznych podstaw rozumienia osoby ludzkiej w filozofii Maksa Schelera i Józefa Tischnera. Jej celem była zatem prezentacja aksjologicznej struktury podmiotu ludzkiego, która konstytuuje osobowy wymiar człowieka<sup>840</sup>. Innymi słowy, zamysł autora pracy stanowiło wyeksponowanie zagadnień, w świetle których staje się jasne, dlaczego w ramach aksjologii fenomenologicznej możliwe jest najbardziej właściwe ukazanie filozoficznych założeń rozumienia człowieka w jego uposażeniu osobowym w stanowiskach obu myślicieli. W moim przekonaniu zamierzony cel został osiągnięty w stopniu wyczerpującym. Postanowiłem udowodnić postulowaną tezę poprzez zestawienie stanowisk Schelera i Tischnera w ten sposób, by wykazać zarówno podobieństwa obu ujęć w kwestiach kluczowych, jak i towarzyszące im różnice, wynikające z filozoficznych zainteresowań obu twórców. Moim zdaniem kompozycja dysertacji uwidacznia te odniesienia. Dotyczą one jednocześnie personalistycznych uwarunkowań tożsamości człowieka, jak i konstytucji osoby ludzkiej w świetle teorii wartości wspomnianych filozofów. W obrębie analiz tych stanowisk został położony akcent na to, że specyfika osobowa podmiotu ludzkiego uwidacznia się w najbardziej wyrazistym stopniu w fenomenach miłości oraz życia duchowego człowieka. W oparciu o nie staje się oczywiste, że właściwe badanie oraz wyjaśnianie aksjologicznych podstaw rozumienia osoby ludzkiej nie może się obyć z pominięciem zagadnień etycznych, w tym charakterystyki odniesień międzypodmiotowych. Wszystkie te kwestie wskazują bowiem wyraźnie na głęboko aksjologiczną specyfikę osobowej tożsamości człowieka, a tym samym umożliwiają jego charakterystykę w kategorii szczególnej wartości w świecie rozmaitych treści aksjologicznych.

---

<sup>840</sup> Por. W. Stróżewski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, dz. cyt., s. 46 wraz z przypisem 45.

Choć zarówno Max Scheler, jak i Józef Tischner podzielają pogląd, w świetle którego istotę ludzką wyróżnia na mocy pewnej wrodzonej natury specyfika osobowa, to jednocześnie są oni zdania, iż charakter ten uwidacznia się w pełni w człowieku na określonym poziomie jego świadomości. Innymi słowy, bycie osobą przynależy do tego obszaru życia ludzkiego, w którym człowiek uczestniczy stosownie do własnych decyzji. Moim zdaniem słowa stanowiące motto niniejszej rozprawy<sup>841</sup>, a także przywołane po nich we wstępie stanowisko Tischnera<sup>842</sup>, stają się w tym kontekście właściwie zrozumiałe. W przekonaniu obu filozofów świadomość ludzka w swoim najbardziej pierwotnym obszarze cechuje się rysem głęboko aksjologicznym. Oznacza to, że należy jej poszukiwać w tym, co wyraża istotę najbardziej źródłowej tożsamości podmiotu ludzkiego. W niej staje się też widoczna dogłębna zależność lokalizacji najbardziej pierwotnego poziomu życia człowieka od kwalifikacji etycznych (moralnych) jego osobowej aktywności. Scheler i Tischner są przekonani, że wartości nie tylko kształtują świadomość ludzką, ale również odgrywają decydującą rolę w otwarciu człowieka na drugi podmiot. Do źródłowych sposobów aksjologicznego samodoświadczenia siebie przez osobę ludzką, a jednocześnie najbardziej właściwego uznania aksjologicznej indywidualności innego podmiotu zaliczają oni życie duchowe oraz jego szczególną konkretyzację w postaci miłości. Moim zdaniem Max Scheler poświęcił swoje analizy pryncypiów rozumienia osoby ludzkiej przede wszystkim badaniu kwalifikacji źródłowych człowieka, to znaczy skoncentrował się na charakterystyce aksjologicznych fundamentów osoby od strony subiekty. Józef Tischner z kolei, wychodząc od interpretacji powyższych, wypracował również znacznie bardziej rozległą od niemieckiego myśliciela perspektywę dialogiczną, a zatem ukazał taki wymiar aksjologicznego uposażenia osoby, który uwidacznia się wyłącznie w horyzoncie spotkań międzyludzkich.

<sup>841</sup> „Człowiek jest istotą, której sposób istnienia (*Seinsart*) jest kwestią otwartej wciąż decyzji, kim chce być i kim chce się stać”. M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, dz. cyt., s. 202.

<sup>842</sup> „O człowieku nie można powiedzieć, że jest, albowiem człowiek jest w stadium ciągłego stawania się. Sens tego stawania się leży w tym, by człowiek z osoby, jaką jest przez swą naturę, przekształcił się w o s o b o w o ś ć”. J. Tischner, *Jak żyć? Czy warto i należy dobrze czynić?*, dz. cyt., s. 222-223.

W obu analizowanych stanowiskach daje o sobie wyraźne znać założenie, że charakterystyka aksjologicznych podstaw rozumienia osoby ludzkiej przeprowadzana jest w ramach zagadnień etycznych. Oznacza to, że zarówno Max Scheler, jak i Józef Tischner podzielają pogląd, w świetle którego dopiero w horyzoncie etycznym staje się jasne, w jaki sposób człowiek w obliczu rozmaitych wartości współtworzy siebie oraz swoje środowisko, będąc świadomym własnej wolności. Niemiecki filozof konkretyzuje swoje spostrzeżenia w tym zakresie w obrębie analiz ethosu, rozumianego jako historyczna postać świadomości ludzkiej w świetle wartości. Scheler jest zdania, że pomimo odrębności konkretnych egzemplifikacji, sam ethos stanowi fenomen o charakterze obiektywnym, a tym samym wyraża niezależne od czasu i miejsca źródłowe i bezpośrednie aksjologiczne zorientowanie człowieka. Również Józef Tischner przeprowadza swoje filozoficzne refleksje na temat sposobu bycia osoby ludzkiej w ramach problematyki ethosu. Twierdzi on, że ethos stanowi naturalną przestrzeń życia człowieka. W zestawieniu z poglądami Schelera polski myśliciel uwydatnia jednak bardziej dobitnie, iż źródłem ethosu, a zarazem najbardziej właściwym obszarem ujawniania się go, jest świadomość obecności drugiego podmiotu. Dopiero w tym horyzoncie staje się jasne, w jaki sposób poprzez wzajemne potwierdzenie dogłębnie aksjologicznego charakteru, tworzy się tożsamość osób ludzkich. Filozof prezentuje tym samym wyraźnie dialogiczny charakter ujęcia osoby.

W moim przekonaniu za charakter poczynionych powyżej obserwacji odpowiada w znacznym stopniu scharakteryzowana w tej pracy, przyjęta zarówno przez Maksa Schelera, jak i Józefa Tischnera, metoda badawcza analizowanych zjawisk, czyli fenomenologia. Zdaję sobie sprawę, że narzuca ona czytelnikowi tej dysertacji pewien horyzont interpretacyjny badanych zagadnień. Obaj filozofowie są przekonani o tym, że zastosowana przez nich metoda stanowi najwłaściwszą perspektywę poznawczą analizowanych fenomenów, bowiem ujmuje je w sposób bezpośredni, czyli źródłowy. Takie założenie – właściwe zresztą dla każdego rodzaju podejścia badawczego – wiąże się z niemożnością ekstrapolacji osiągniętych rezultatów (bez uwzględnienia pewnej nieadekwatności konsekwencji interpretacyjnych), a tym samym naraża się na mniej lub bardziej zasadną krytykę ze strony innych ujęć. Jednocześnie stanowi ono dla czytelnika wyzwanie do

próby zrozumienia prezentowanych stanowisk, a zatem wnikięcia w ich specyficzne arkana.

Poczynione w pracy badania skłaniają do zarysowania tak krytyki analizowanych stanowisk, jak i kolejnych perspektyw badawczych w przedmiocie dysertacji. Na uwagę zasługuje choćby fakt, że w przywołanych stanowiskach obu filozofów pojawia się zagadnienie pewnej odrębności, przy jednoczesnej zależności, aksjologicznych klasyfikacji tego, co człowiecze i osobowe. Jak podkreślono, problem ten rozważany jest w oparciu o wielopoziomowość świadomości człowieka, a tym samym możliwość wyodrębnienia w niej obszarów głębszych i płytszych (ewent. wyższych i niższych). W tym założeniu charakter osobowy podmiotu ludzkiego uwidacznia się w pełni wyłącznie w tej płaszczyźnie świadomości, w której istnieje możliwość uchwycenia aksjologicznej istoty człowieka w jej źródle. Jednocześnie charakter ten stanowi szczególny cel dążeń ludzkich, a tym samym jest wyrazem uznania szczególnego napięcia pomiędzy tym, co jest, a tym, co powinno być, której to ambiwalencji wychodzi naprzeciw właśnie refleksja aksjologiczna<sup>843</sup>. Nie bez znaczenia jest w tym kontekście wątpliwość, czy w myśl założeń Maksa Schelera osoba konstituuje się w ogóle w jakimkolwiek obszarze świadomości (czy jest tylko w niej widoczna), to znaczy, czy nie stanowi ona pewnej postaci niepoznawalnego w swej istocie „bytu ponadświadomego”<sup>844</sup>. W związku z tym, czy jako podmiot, będący szczególnym rezultatem redukcji fenomenologicznej, zdeterminowany przez sferę ducha i miłości, możemy ją traktować jako *expressis verbis* wolną (sprawczą) i odpowiedzialną, czy jest ona raczej problemem z innego obszaru? Wydaje się, że stanowisko Józefa Tischnera unika tego typu dwuznaczności. W tym przypadku, podobnie zresztą jak w poglądach Maksa Schelera, mamy jednak do czynienia z założeniem możliwości dążenia (lub chcenia) do szczególnej pełni własnego bytu, którą człowiek osiąga w personalizacji. Kwestia ta wskazuje również na twórczy charakter wolności ludzkiej, którą Tischner i Scheler rozumieją notabene zgoła odmiennie. Pytanie, jakie powstaje w związku z tym, brzmi: czy dą-

<sup>843</sup> Por. B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, dz. cyt., s. 9.

<sup>844</sup> Takie stanowisko zajmuje choćby Manfred Frings. Por. M. Frings, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Den Haag 1969, s. 76.



zenie (ewent. chcenie) do bycia osobą ma w tych stanowiskach charakter świadomy, a jeśli tak, na jakim poziomie świadomości „Ja” możemy o nim mówić? Biorąc pod uwagę klasyfikację rozmaitych aktywności człowieka ze względu na rodzaj towarzyszących im celów, stanowisko niemieckiego filozofa jest w tym względzie bardziej klarowne. Wyraża się to w tym, że chociaż osoba ludzka ma swoje podstawy w najbardziej pierwotnym poziomie świadomości, w którym zachodzi dążenie oraz odpowiadający mu cel (*Ziel*), to dopiero poprzez refleksyjne uświadomienie sobie tego celu w postaci *Zweck* możliwe jest tak funkcjonowanie jako osoba, jak „bezpośrednia świadomość” bycia osobą. Wyłącznie przy założeniu chcenia oraz dokonywanego w związku z nim określonego wyboru, opartego na szczyblach woli ludzkiej (np. postanowieniu, decyzji), mówimy bowiem o właściwościach przynależnych osobie *par excellence*. W moim przekonaniu bardziej dogłębne badania w tym zakresie są o tyle istotne, że zagadnienie to zakłada lub wyklucza choćby ewentualność depersonalistycznej koncepcji człowieka w świetle obserwacji obu filozofów, a zatem możliwość rozumienia człowieka w kategoriach nieosobowych. Obaj myśliciele stoją bowiem na stanowisku, że samoświadomość jest warunkiem bycia osobą dla siebie samej. Biorąc pod uwagę fakt, że problem ten należy rozważać na płaszczyźnie epistemologicznej (fenomenalnej), nie zaś ontycznej, trzeba jednak zapytać, jakiego rodzaju kryterium bycia osobą stanowi w ich rozumieniu owa świadomość. Innymi słowy, w jaki sposób świadomość kształtuje osobowość i czy człowiek może np. nie wiedzieć (nie doświadczać) lub zapomnieć o tym, że jest osobą oraz jakie to ma wówczas implikacje. Podobna sytuacja dotyczy uznania za osobę ze strony kogoś innego przy jednoczesnym braku potwierdzenia siebie samego w charakterze osobowym. Wydaje się, że zarówno Scheler, jak i Tischner nie poddali tych zagadnień wnikliwszym analizom.

Odrębną od problemów rozważanych powyżej jest kwestia znaczenia odniesień międzyludzkich na proces personalizacji w świetle poglądów Maksa Schelera i Józefa Tischnera. Chociaż w myśl założeń obu filozofów problem ten jest konstytutywny dla rozumienia osoby ludzkiej przez siebie samą, ma on w obu przypadkach wyraźnie odmienny charakter. Autor *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* klasyfikuje go w ramach doświadczeń źródłowo-emocjonalnych. Oznacza to, że w tym założeniu obecność drugiego człowieka jawi się podmiotowi ludzkiemu w sposób niemal spon-

taniczny, samoczynny w obszarze doświadczeń emocjonalnych. Według stanowiska niemieckiego myśliciela przeżycie innego podmiotu zakłada co prawda pewne otwarcie (dyspozycję) z jego strony, nie jest jednak jasne, przy uwzględnieniu powyższego, jaki ma ono właściwie charakter. Tischner rozważa to zagadnienie w odrębny sposób. W jego przekonaniu to, co w spotkaniu międzyludzkim odbywa się na poziomie czucia przedrefleksyjnego, jest jednocześnie dostępne sferze scjentywnej. Tym samym każde odniesienie do drugiego człowieka, a przez niego również rozumienie siebie samego, zakłada równoczesność świadomości tego, co poznawane i doświadczane. Według Schelera taka zależność jest niemożliwa, bowiem to sfera czuciowa warunkuje i funduje możliwość wszelkiej refleksji. Ta ostatnia pojawia się ponieważ w następstwie uczuć źródłowych. Założenia te mają swoje implikacje nie tylko w sposobie rozumienia choćby miłości, ducha czy wolności ludzkiej, jako fenomenów istotowo osobowych w stanowiskach obu filozofów, ale również narzucają zgoła inny rodzaj podejścia do kwestii etycznych. Max Scheler żywi przekonanie, w świetle którego drugi człowiek jawi się podmiotowi ludzkiemu w charakterze apriorycznej oczywistości poprzez emocjonalne ujęcie w nim jakości jego wartości. Czy wobec tego nie mamy tutaj jednak do czynienia z taką postacią etyki, która pozycjonuje podmiot ludzki w określonej zarazem przedmiotowej, jak i subiektywnej korelacji do treści aksjologicznych, zapominając tym samym o jej (etyki) charakterze podmiotowym i dialogicznym? Niemiecki fenomenolog zdaje się nie uwzględniać zarzutów tego rodzaju. Józef Tischner z kolei, chcąc uniknąć tego typu konstatacji, wypukla pierwotność i absolutne pierwszeństwo podmiotu w relacjach międzyosobowych, którym nadaje jednocześnie charakter dialogiczny. Oznacza to, że jego zdaniem etyczny wymiar spotkania między ludźmi opiera się najpierw na ich wzajemnym ustosunkowaniu wobec siebie, nie zaś na odniesieniu do wartości jako takich. Filozof żywi przy tym przekonanie, że stosunek ten wyraża się we wzajemnym uznaniu (wyborze, potwierdzeniu) siebie w swym głęboko aksjologicznym uposażeniu, którego warunek konieczny, ale nie wystarczający stanowi obopólne otwarcie. Pytanie, jakie trzeba w tym miejscu postawić, brzmi: na czym właściwie polega to aksjologiczne uznanie drugiej osoby i czy rzeczywiście unika ono wpadnięcia w pułapkę innych postaci subiektywizmu lub uprzedmiotowienia?

Zdaję sobie sprawę z tego, że zarówno krytyka, jak i obrona prezentowanych w tej rozprawie kwestii nie są łatwe z uwagi na stosowaną przez Maksa Schelera i Józefa Tischnera fenomenologiczną metodę opisu oraz obszary przeprowadzanych przez nich badań. Jak już powiedziano, trudno w nich o jednoznaczne sformułowania, a tym samym takie przedstawienie rozmaitych problemów, które wykluczałoby możliwość odrębnych interpretacji. Należy do tego dodać, że przy uwzględnieniu szeregu podobieństw poglądów obu filozofów, eksponują oni pryncypialnie odmienny charakter pewnych założeń poznawczych w rozumieniu podmiotu ludzkiego w jego aksjologicznym i osobowym uposażeniu, co zostało już podkreślone chociażby w odniesieniu do kwestii etycznych. Wyraża się to w tym, że w zamiarze Maksa Schelera jego stanowisko ma stanowić pewien materialny system etyczny, oparty o założenia aksjologiczne. W związku z tym sprawa charakterystyki człowieka pojawia się w jego filozofii poniekąd przy okazji analiz świata wartości. W przypadku twórczości Józefa Tischnera kwestia ta wygląda całkiem odmiennie. Podmiot ludzki stanowi bowiem absolutny trzon jego filozoficznego namysłu, a wszelkie inne zagadnienia są dla niego ważne o tyle, o ile pomagają w próbie rozumienia człowieka. Tischner nie analizuje zatem tak wnikliwie, jak czyni to Scheler, wzajemnych zależności pomiędzy kategoriami wartości. Jego zainteresowania skupiają się na charakterystyce podmiotu ludzkiego.

Wydaje się, że z uwagi na powyższe spostrzeżenia, zastosowana przez obu filozofów metoda badawcza, z jej otwartym na rozmaite interpretacje charakterem, pozwala na kontynuowanie poszukiwań w zakresie przeprowadzonych analiz. W tym kontekście pojawia się jednocześnie pewna wątpliwość. Mianowicie, na ile przyjęty zarówno przez Schelera, jak i Tischnera sposób opisu badanych zjawisk, a tym samym osiąganе przez nich rezultaty poznawcze, można adekwatnie ekstrapolować na odmienne od fenomenologii kierunki badań<sup>845</sup>. Kluczowym problemem w tym kon-

<sup>845</sup> Owo zastrzeżenie rozumiem nie jako zarzut do obranej przez Schelera i Tischnera metody badawczej, co raczej wątpliwość – o której piszą zresztą sami filozofowie, co przytaczam we *Wprowadzeniu* do rozdziału trzeciego (s. 227) – na temat tego, czy możliwe jest ekstrapolowanie wyników poznawczych, reprezentowanych przez obrany rodzaj podejścia badawczego, wykluczające ryzyko „teoretycznej niewspółmierności”, to znaczy eliminujące zasadnicze nieporozumienia znaczeniowe w dyskursie interdyscyplinarnym

tekście staje się pytanie, w oparciu o jakie założenia eksplikacja poszczególnych kwestii traci w najmniej na semiotycznej spójności. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przypuszczać, że przy uwzględnieniu tych założeń stanowiska Maksa Schelera i Józefa Tischnera na temat aksjologicznych podstaw rozumienia osoby ludzkiej zaprezentują się nie tylko jako atrakcyjne dla innych metod badawczych, ale także nadal aktualne w próbach głębszego namysłu nad człowiekiem. W moim przekonaniu taka refleksja jest dzisiaj konieczna z uwagi na to, że we współczesnym zajmowaniu się sprawami ludzkimi, dokonywanym przez rozmaite dyscypliny naukowe, w tym również w świetle niektórych stanowisk filozoficznych, próbuje się redukować rozumienie bytu ludzkiego wyłącznie do wymiaru naturalistyczno-przyrodniczego. Tymczasem pominięcie zjawisk źródłowych w namyśle nad człowiekiem, a zatem zapomnienie o specyfice osobowej i aksjologicznej podmiotu ludzkiego, grozi nie tylkoubożeniem rozumienia rzeczywistości dotyczącej człowieka, ale także potraktowaniem go jako środka do realizacji celów. W związku z tym wydaje się zasadne uwzględnienie myślenia religijnego w rozumieniu podmiotu ludzkiego, charakterystycznego zarówno dla Maksa Schelera, jak i Józefa Tischnera, jako tego, które jest w stanie zagwarantować ocalenie człowieka.

---

(np. w psychologii czy socjologii). Innymi słowy, czy podczas interpretacji wybranych zagadnień przez odmienną od fenomenologii metodę badawczą mówimy w gruncie rzeczy o tym samym, o czym traktuje treść wyjściowa. O takiej barierze w horyzoncie interdyscyplinarnym pisze m.in. Marek Pokropski: „Każdy projekt interdyscyplinarny musi zmierzyć się z problemem komunikacji między różnymi dziedzinami i ich metodologiami. Wymaga to wytworzenia wspólnej pojęciowości zdolnej przenieść sens wyników jednej dziedziny w obręb drugiej. Nie jest to zadanie łatwe, jeżeli w ogóle możliwe. Innym problemem jest zachowanie autonomiczności danej dziedziny pomimo włączenia jej w kontekst interdyscyplinarny. Czy jest to również możliwe w przypadku fenomenologii, która chce być nauką niezależną i poprzedzającą wszystkie inne nauki?”. M. Pokropski, *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Warszawa 2013, s. 16.

Uwzględniając zatem niewątpliwe zasługi fenomenologii w inicjowaniu nowych kierunków odmiennych od niej dziedzin wiedzy, a także biorąc pod uwagę fakt czerpania z osiągnięć badawczych tych gałęzi nauki w analizach fenomenologicznych, zaznaczam, że pewien problem w rozpatrywanym zakresie tematycznym stanowi to, że fenomenologia jako intencjonalno-emocjonalna umiejętność poznawcza, a zatem opis udziału badacza w tym, co jest przez niego doświadczane, nie jest tym samym, co interpretacja tego doświadczenia przez odrębną od fenomenologii formę poznania. Moim zdaniem obustronne rozumienie może odbywać się tutaj zasadniczo na poziomie ogólnych założeń i inspiracji.

# Wykaz prac cytowanych

## Literatura podstawowa

### Max Scheler

- SCHELER M., *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 191-237.
- SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921.
- SCHELER M., *Die Idole der Selbsterkenntnis*, [w:] tegoż, *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze. Zweite Durchgesehene Auflage*, II Band, Leipzig 1923, s. 5-134.
- SCHELER M., *Dlaczego żadna nowa religia*, [w:] tegoż, *Problemy religii*, Kraków 1995, s. 330-365.
- SCHELER M., *Formy wiedzy i kształcenia*, tłum. S. Czerniak, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 320-383.
- SCHELER M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- SCHELER M., *Istota osoby moralnej*, tłum. M. Skwieceński, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku. Część II*, red. B. BACZKO, Warszawa 1965, s. 354-370.
- SCHELER M., *Istotowa fenomenologia religii*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Problemy religii*, Kraków 1995, s. 92-329.
- SCHELER M., *Metafizyka i sztuka*, tłum. S. Czerniak, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 430-461.
- SCHELER M., *Miłość i poznanie*, tłum. G. Sowiński, [w:] tegoż, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków 2004, s. 9-36.
- SCHELER M., *O idei człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 3-42.
- SCHELER M., *O istocie filozofii i moralnym warunkach poznania filozoficznego*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 241-303.
- SCHELER M., *O sensie cierpienia*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, Warszawa 1994, s. 3-60.
- SCHELER M., *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, [w:] *Arystoteles, David Hume, Max Scheler. O tragedii i tragiczności*, tłum. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, red. W. TATARKIEWICZ, Kraków 1976, s. 49-95.
- SCHELER M., *Ordo amoris*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] *O miłości. Antologia*, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1998, s. 13-47.
- SCHELER M., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, [w:] tegoż, *Schriften aus dem Nachlass. Band I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern 1957, s. 377-430.

- SCHELER M., *Postawa fenomenologiczna*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 131-138.
- SCHELER M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- SCHELER M., *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977.
- SCHELER M., *Sfera Absolutu a uznanie realności idei Boga*, tłum. G. Sowiński, [w:] tegoż, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków 2004, s. 104-199.
- SCHELER M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43-149.
- SCHELER M., *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, tłum. W. Galewicz, [w:] *Z fenomenologii wartości*, red. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 60-67.
- SCHELER M., *Śmierć i dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, Warszawa 1994, s. 67-130.
- SCHELER M., *Światopogląd filozoficzny*, tłum. S. Czerniak, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 411-429.
- SCHELER M., *To, co aprioryczne i to, co formalne w ogóle*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 139-154.
- SCHELER M., *Wartości „wyższe” i „niższe”*, tłum. W. Galewicz, [w:] *Z fenomenologii wartości*, red. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 67-84.
- SCHELER M., *Wzory i przywódcy*, tłum. G. Sowiński, [w:] tegoż, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków 2004, s. 200-313.
- SCHELER M., *Z fenomenologii i metafizyki wolności*, [w:] tegoż, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2004, s. 77-103.

## Józef Tischner

- TISCHNER J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. M. Jaworski, K. Kłószak, J. Tischner, Kraków 1971, s. 33-82.
- TISCHNER J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999.
- TISCHNER J., *Epizody sensu, „Logos i Ethos” 1 (7) 1999*, s. 69-78.
- TISCHNER J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- TISCHNER J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, red. D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1982, s. 51-149.
- TISCHNER J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] tegoż, *Studia z filozofii świadomości*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 129-422.
- TISCHNER J., *Filozofia Człowieka. Od ontologii człowieka do jego metafizyki*, [w:] tegoż, *Filozofia człowieka. Wykłady*, red. Z. Stawrowski, A. Workowski, Kraków 2019, s. 539-614.
- TISCHNER J., *Filozofia dramatu*, Paris 1990.
- TISCHNER J., *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „Znak” 223 (1) 1973, s. 18-30.
- TISCHNER J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.
- TISCHNER J., *Ja*, [w:] *Katolicyzm*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 183-184.
- TISCHNER J., *Jak żyć?*, Wrocław 1994.
- TISCHNER J., *Jak żyć? Czy warto i należy dobrze czynić?*, [w:] K. Bukowski, J. Tischner, *Aby zbudować dom na skale*, Poznań 1978, s. 219-347.
- TISCHNER J., *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, Kraków 2019.
- TISCHNER J., *Krótki przewodnik po życiu*, Kraków 2017.
- TISCHNER J., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000.
- TISCHNER J., *Myslenie w przyszłość. Odczyt wygłoszony na Zjeździe Teologów w Lublinie, dnia 15 IX 1983 r.* (broшуra).

- TISCHNER J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- TISCHNER J., *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020.
- TISCHNER J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.
- TISCHNER J., *Odpowiedzialność – powrót do źródeł*, „Znak” 505 (6) 1997, s. 119-124.
- TISCHNER J., *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000.
- TISCHNER J., *Porządek zbawienia*, „Logos i Ethos” 1 1993, s. 35-54.
- TISCHNER J., *Przekonać Pana Boga*, Kraków 1999.
- TISCHNER J., *Refleksje o etyce pracy*, „Znak” 216 (6) 1972, s. 848-863.
- TISCHNER J., *Rekolekcje paryskie*, Kraków 2013.
- TISCHNER J., *Rozważania wokół Hegla*, [w:] tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, red. D. Kot, Kraków 2008, s. 3-210.
- TISCHNER J., *Rozważania wokół Kanta*, [w:] tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, red. D. Kot, Kraków 2008, s. 213-325.
- TISCHNER J., *Rozważania wokół Schelera*, [w:] tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, red. D. Kot, Kraków 2008, s. 327-493.
- TISCHNER J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- TISCHNER J., *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 2 1992, s. 5-19.
- TISCHNER J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005.
- TISCHNER J., ŻAKOWSKI J., *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996.
- TISCHNER J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.
- TISCHNER J., *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 215 (5) 1972, s. 629-646.
- TISCHNER J., *Wybrane problemy filozofii człowieka*, [w:] tegoż, *Filozofia człowieka. Wykłady*, red. Z. STAWROWSKI, A. WORKOWSKI, Kraków 2019, s. 25-288.
- TISCHNER J., *Wykłady z filozofii człowieka*, [w:] tegoż, *Filozofia człowieka. Wykłady*, red. Z. STAWROWSKI, A. WORKOWSKI, Kraków 2019, s. 287-538.

## Literatura pomocnicza

- ANZENBACHER A., *Einführung in die Philosophie*, Freiburg – Basel – Wien 2010.
- BARANOWSKA M. M., *Aktualność myślenia Schelera o człowieku i wartościach*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. DUCHLIŃSKI, Kraków 2011, s. 227-230.
- BARANOWSKA M. M., *Obraz człowieka według Schelera i Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXVI, z. 4 (1998), s. 47-56.
- BREJDAK J., *O solidarnej naturze osoby w ujęciu Józefa Tischnera i Maksxa Schelera*, [w:] *Spory o naturę człowieka. Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, red. J. JAGIEŁŁO, Kielce 2015, s. 69-88.
- BREJDAK J., *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, [w:] *Dramat odpowiedzialności. Drama der Verantwortung. Romano Guardini. Józef Tischner*, red. L. HAGEDORN, Z. STAWROWSKI, Kraków – Berlin 2013, s. 179-197.
- BREJDAK J., *Phänomenologie, Wertethik, Politik*, [w:] *Politik und Ethik in philosophischer und systemtheoretischer Sicht. Vorträge zur 4. Internationalen Philosophischen Sommerschule des „Nord- und osteuropäischen Forums für Philosophie” vom 19. bis 24. August 2002 in Szczecin (Stettin), Polen*, red. J. BREJDAK, W. STEGMAIER, I. ZIEMIŃSKI, Szczecin 2003, s. 75-102.
- BUCZYŃSKA-GAREWICZ H., *Fenomenologia uczuć Maxxa Schelera*, [w:] *Archiwum historii filozo-*



- fii i myśli społecznej, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, t. 21, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, s. 99-120.
- BUCZYŃSKA-GAREWICZ H., *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975.
- BUKOWSKI J., *Schelerowski zwrot ku miłości*, [w:] *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiątą urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. FILEK, K. SOSENKO, Kraków 2007, s. 120-130.
- DUK A., *Zagadnienie miłości w filozofii Maxa Schelera i Edyty Stein*, Kraków 2008, s. 39.
- DULIEU P. J., *Aktualność Schelera*, tłum. J. Tischner, „Znak” 248 (2) 1975, s. 209-218.
- DYMARSKI Z., *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2009.
- Dyskusja. Część I*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. JAGIEŁŁO, W. ZUZIĄK, Kraków 2006, s. 71-88.
- FILEK J., *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. JAGIEŁŁO, W. ZUZIĄK, Kraków 2006, s. 25-34.
- FILEK J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- GALAROWICZ J., *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, [w:] *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1, Kraków 1997.
- GALAROWICZ J., *Zadomowić się w krainie wartości*, „Znak” 354-355 (5-6) 1984, s. 801-814.
- GARA J., *Człowiek i wychowanie. Implikacje pedagogiczne antropologii filozoficznej Maxa Schelera oraz analogie z wybranymi koncepcjami psychologicznymi*, Warszawa 2007.
- GLAZINSKI R., *Zur Philosophie und Psychopathologie der Gefühle bei Max Scheler und Kurt Schneider. Systematische und historische Überlegungen*, Köln 1997.
- Głombik Cz., *Początki obecności Maxa Schelera w Polsce*, [w:] *Rekonstrukcje filozoficzne. Człowiek, wartości, historia. Prace ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Jerzemu Czarneckiemu*, red. H. JAKUSZKO, S. JEDYNAK, A. L. ZACHARIASZ, J. ZDYBEL, Lublin 1999, s. 97-107.
- HAMMER F., *Theonome Antropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Den Haag 1972.
- HASKAMP REINHOLD J., *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus*, Freiburg 1966.
- INGARDEN R., *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tegoż, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 83-127.
- INGARDEN R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
- JAGIEŁŁO J., *Spojrzenie w przyszłość. Ks. Józefa Tischnera myślenie o pracy*, „Verbum Vitae” 25 (2014), s. 227-258.
- JAGIEŁŁO J., *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. JAGIEŁŁO, W. ZUZIĄK, Kraków 2006, s. 9-21.
- JAGIEŁŁO J., *Współczesna filozofia nadziei – od Blocha do Tischnera*, [w:] *Filozofia Boga. Część I. Poszukiwanie Boga*, red. S. JANECZEK, A. STAROŚCIC, Lublin 2017, s. 331-356.
- JAŚTAŁ J., *Etyka M. Schelera*, [w:] *Etyka. Zarys*, red. J. PAWLICA, Kraków 1992, s. 391-400.
- KONSTAŃCZAK S., *Problemy aksjologiczne w filozofii Maksa Schelera*, „Ślupskie Studia Filozoficzne” (6) 2007, s. 39-48.
- KOPCIUCH L., *Wolność a wartości. Max Scheler. Nicolai Hartmann. Dietrich von Hildebrand. Hans Reiner*, Lublin 2010.
- KOT D., *Tischner stróż*, [w:] J. TISCHNER, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 91-134.
- KOWALCZYK S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.
- KOWALCZYK S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2011.
- KOWALCZYK S., *Max Scheler: personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny*, [w:] tegoż, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 77-83.
- KUDEROWICZ Z., *Max Scheler – personalizm etyczny*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku. Część II*, red. B. BACZKO, Warszawa 1965, s. 331-352.
- LEONARDY H., *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen” Personalismus*, Den Haag 1976.



- LIU X., *Personwerdung. Eine theologische Untersuchung zu Max Schelers Phänomenologie der „Person-Gefühle“ mit besonderer Berücksichtigung seiner Kritik an der Moderne*, Bern – Berlin – Frankfurt a.M. – New York – Paris – Wien 1996.
- MAKOTA J., *Filozofia człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVI, z. 3 (2008), s. 133-147.
- MAKOTA J., *Warunki realizacji wartości moralnych. Roman Ingarden i inni*, [w:] *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. FILEK, K. SOSENKO, Kraków 2007, s. 161-172.
- MIZDRAK I., *Spotkanie myśli Karola Wojtyły z fenomenologią Maxa Schelera*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. DUCHLIŃSKI, Kraków 2011, s. 211-226.
- MUSIOŁ A., *Pytając o człowieka. Maksa Schelera koncepcja personalizmu symbolicznego na tle poglądów Nicolaja Hartmanna i Romana Ingardena*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 8 (2009), s. 41-53.
- NIEMCZUK A., *Metapraczynna modyfikacja aksjologii fenomenologicznej*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. DUCHLIŃSKI, Kraków 2011, s. 97-123.
- ORLIK P., *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, Poznań 1995.
- ORLIK P., *Max Scheler o aksjologicznym „źródle” dążeń*, [w:] *Szkice z filozofii działań*, red. T. BUKSIŃSKI, Poznań 1991, s. 69-83.
- ORLIK P., *Poznanwanie wartości za pomocą uczuć intencjonalnych – koncepcja Maxa Schelera*, [w:] *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, red. T. BUKSIŃSKI, Poznań 1992, s. 85-112.
- ORLIK P., *Wartościowanie a ocenianie*, [w:] *Człowiek w świecie znaczeń*, red. T. BUKSIŃSKI, Warszawa 1991, s. 145-157.
- PALACIOS J. M., *Vorziehen und Wählen bei Scheler*, [w:] Ch. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg 2003, s. 135-146.
- POKROPSKI M., *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni*, Warszawa 2013.
- PRUSIK W., *Bohater, geniusz, święty. Fenomenologia i metafizyka osobowego wzoru u Maxa Schelera*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. DUCHLIŃSKI, Kraków 2011, s. 231-257.
- PRUSIK W., *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, Szczecin 2011.
- PRUSIK W., *Maxa Schelera pojęcie wolności osobowej*, „Kultura i wartości” 1 (2012), s. 19-31.
- PYKA M., *O uczuciach wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999.
- RUBA M., *Człowiek. Absolut. Gnoza. Gnostycka filozofia Maxa Schelera*, Rzeszów 1995.
- SERAFIN K., *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, Wrocław 2010.
- SIEMIANOWSKI A., *O możliwości uprawiania etyki wartości*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. DUCHLIŃSKI, Kraków 2011, s. 34-56.
- SIEMIANOWSKI A., *O udziale i roli uczuć w doświadczeniu wartości*, [w:] *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, red. P. DUCHLIŃSKI, G. HOŁUB, Kraków 2011, s. 19-39.
- SIPIŃSKI B., *Personalizm fenomenologiczny o dwóch etapach przełomu fenomenologicznego w aksjologii personalistycznej*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. DUCHLIŃSKI, Kraków 2011, s. 259-273.
- SKARGA B., *O wierności*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, kom. honorowy Z. BRZEZIŃSKI, F. KÖNIG, T. MAZOWIECKI, K. MICHAŁSKI, W. STRÓŻEWSKI, J. TUROWICZ, A. WAJDA, L. WAŁĘSA, Kraków 1991, s. 19-32.
- SKARŻYŃSKA T., *Problemy „wglądu w istotę” w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 4 (245) 1986, s. 175-188.
- SPADER PETER H., *The Logic of Feelings and the Primacy of the Heart*, [w:] Ch. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg 2003, s. 109-120.

- STACHEWICZ K., *Doświadczenie aksjologiczne w perspektywie wyrażalności i niewyraźności*, [w:] *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, red. P. DUCHLIŃSKI, G. HOŁUB, Kraków 2011, s. 41-59.
- STRÓŻEWSKI W., *Aksjologiczna struktura człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXVI, z. 4 (1998), s. 21-46.
- STRÓŻEWSKI W., *Istnienie i dobro*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. ZUZIĄK, Kraków 2002, s. 15-31.
- STRÓŻEWSKI W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- SUŁKOWSKI M., *Miłość a poznanie w filozofii Maxa Schelera*, „Zeszyty Naukowe AGH” 1008. *Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne*, z. 28. *Prace Filozoficzne* 1985, s. 7-22.
- TARNOWSKI K., *Józef Tischner – niezastąpiony filozof nadziei*. Wykład wygłoszony w ramach cyklu spotkań *Poniedziałki z Tischnerem* 20 października 2014 r., <http://www.Tischner.org.pl/karol-tarnowski/Tischner-niezastapiony-filozof-nadziei> (dostęp: 02.09.2019).
- TARNOWSKI K., *Józefa Tischnera myślenie wokół zbawienia*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. JAGIEŁŁO, W. ZUZIĄK, Kraków 2006, s. 110-119.
- TARNOWSKI K., *Książka o sprawach ludzkich*, „Znak” 266-267 (8-9) 1976, s. 1283-1294.
- TARNOWSKI K., *„Myślenie według wartości” Józefa Tischnera*, „Znak” 373 (12) 1985, s. 32-49.
- TRĘBICKI J., *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa 1973.
- TRĘBICKI J., *Kryzys wartości i perspektywa jego przezwyciężenia w etyce Schelera*, „Studia filozoficzne” 6 (73) 1971, s. 63-79.
- TROCHIMSKA-KUBACKA B., *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, Wrocław 1999.
- WESOŁOWSKA A., *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentnego do „ja” aksjologicznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2 (82) 2012, s. 329-347.
- WESOŁOWSKA A., *Aksjologiczność sfery egotycznej w ujęciu Tischnera*, „Studia z Historii Filozofii” 3 (2) 2015, s. 109-126.
- WĘDZIŃSKA M., *Człowiek na drodze do wartości. Myśl etyczna Maxa Schelera – implikacje pedagogiczne*, „Przegląd Pedagogiczny” (1) 2013, s. 31-43.
- WĘGRZECKI A., *Człowiek*, [w:] A. WĘGRZECKI, Scheler, Warszawa 1975, s. 73-90.
- WĘGRZECKI A., *Czym jest „myślenie według wartości”*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. ZUZIĄK, Kraków 2002, s. 91-98.
- WĘGRZECKI A., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku. Tom 5*, red. B. SKARGA, Warszawa 1997, s. 394-400.
- WĘGRZECKI A., *Między ontologią a doświadczeniem*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, kom. honorowy Z. BRZEZIŃSKI, F. KÖNIG, T. MAZOWIECKI, K. MICHAŁSKI, W. STRÓŻEWSKI, J. TUROWICZ, A. WAJDA, L. WAŁĘSA, Kraków 1991, s. 353-367.
- WĘGRZECKI A., *O irracjonalności uczuć*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 310 (1990), s. 5-16.
- WĘGRZECKI A., *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.
- WĘGRZECKI A., *Perspektywy stawiania się i rozwoju człowieka*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. JAGIEŁŁO, W. ZUZIĄK, Kraków 2006, s. 120-132.
- WĘGRZECKI A., *Rola idei człowieka w budowaniu antropologii filozoficznej*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej. Tom 4. Antropologia filozoficzna*, red. S. CZERNIAK, J. ROLEWSKI, Toruń 2004, s. 239-248.
- WĘGRZECKI A., *Scheler*, Warszawa 1975.
- WĘGRZECKI A., *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 6 (73) 1971, s. 45-62.
- WĘGRZECKI A., *Świat wartości*, [w:] A. WĘGRZECKI, Scheler, Warszawa 1975, s. 36-72.
- WĘGRZECKI A., *Światopogląd, nauki szczegółowe, filozofia*, [w:] A. WĘGRZECKI, Scheler, Warszawa 1975, s. 18-35.
- WĘGRZECKI A., *Życie społeczne*, [w:] A. WĘGRZECKI, Scheler, Warszawa 1975, s. 91-115.

- WOJTYŁA K., *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, [w:] tegoż, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. STYCZEŃ, J. W. GAŁKOWSKI, A. RODZIŃSKI, A. SZOSTEK, Lublin 2001, s. 159-180.
- WOJTYŁA K., *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*, [w:] tegoż, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. STYCZEŃ, J. W. GAŁKOWSKI, A. RODZIŃSKI, A. SZOSTEK, Lublin 2001, s. 129-145.
- WÓJCIK W., *Doświadczenie aksjologiczne a filozoficzna kategoria podobieństwa*, [w:] *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, red. P. DUCHLIŃSKI, G. HOŁUB, Kraków 2011, s. 99-112.
- ZUZIĄK W., *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem i J. Tischnerem*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. ZUZIĄK, Kraków 2002, s. 43-59.



# Spis treści

WSTĘP .....	7
-------------	---

Rozdział pierwszy

## PROBLEMATYKA OSOBY LUDZKIEJ

W ŚWIELE TEORII WARTOŚCI MAKSA SCHELERA .....	17
---	----

Wprowadzenie .....	19
--------------------	----

I. Aksjologiczne źródła podmiotowości osoby ludzkiej .....	21
--	----

1. Miłość jako praakt osoby ludzkiej .....	23
--	----

a. Miłość jako akt aksjologiczny osoby .....	23
--	----

Ruch ku wyższej wartości .....	24
--------------------------------	----

Wartość moralna aktu miłości .....	28
------------------------------------	----

b. Miłość względem innych aktów .....	31
---------------------------------------	----

Odrębność miłości od funkcji „Ja” podmiotu	
--	--

oraz innych aktów emocjonalnych .....	31
---------------------------------------	----

Miłość jako akt fundujący .....	34
---------------------------------	----

c. <i>Ordo amoris</i> .....	38
-----------------------------	----

Logika serca .....	39
--------------------	----

Osoba jako <i>ens amans</i> , współdokonująca akty boskie .....	42
---	----

2. Przeżycie religijne	
jako pierwotne aksjologiczne samodoświadczenie osoby .....	44
a. Duchowy charakter osobowych aktów emocjonalnych ..	45
Uczucia duchowe osoby względem sfery psychofizycznej	
oraz aktów intelektualnych podmiotu ludzkiego .....	46
Fundujący charakter aktu duchowego .....	50
Proweniencja przeżycia religijnego w duchu Bożym .....	51
b. Duch jako substrat centrum osobowego człowieka .....	54
Osoba aksjologiczna a podmiot somatyczno-psychiczny .....	55
Osoba jako duchowa jedność aktów .....	61
<b>II. Aksjologiczna koncepcja osoby ludzkiej .....</b>	<b>66</b>
1. Osoba wobec wartości .....	68
a. <i>Wertperson</i> oraz wzory osobowe .....	68
Wartość osoby jako idealna istota aksjologiczna	
ufundowana w miłości .....	69
Wzory osobowe jako konkretyzacja modeli wartościowych .....	71
b. Aksjologiczny wymiar dążenia, chcenia oraz powinności	76
Dążenie ufundowane na wartościach .....	77
Rodzaje celów dążenia aksjologicznego .....	79
Dążenie a chcenie. Wybór .....	82
Powinność .....	86
c. Doświadczenie wartości	
podstawą życia moralnego osoby .....	88
Kwalifikacje moralne osoby .....	88
Dostępność wartości moralnych osobie ludzkiej .....	90

Życie moralne osoby w świetle wartości .....	93
Resentyment .....	95
2. Rola wartości w kształtowaniu świadomości oraz w doświadczeniu drugiego człowieka .....	97
a. Świadomość aksjologiczna .....	98
Proweniencja emocjonalna .....	99
Ufundowanie w miłości .....	102
b. Osoba jednostkowa i zbiorowa .....	104
Społeczny charakter odpowiedzialności moralnej osoby .....	104
Zasada solidarności moralnej .....	107
c. Aksjologiczny charakter poznania drugiego człowieka ....	109
Oczywistość emocjonalna	
obecności drugiego podmiotu ludzkiego .....	110
Spostrzeżenie wewnętrzne	
jako przeżycie wartości cudzego „Ja” .....	111
Miłość jako najwłaściwsze ujęcie wartości drugiej osoby .....	113
Rozdział drugi	
<b>PROBLEMATYKA OSOBY LUDZKIEJ W AKSJOLOGII JÓZEFA TISCHNERA .....</b>	<b>115</b>
<b>Wprowadzenie .....</b>	<b>117</b>
<b>I. Podmiotowe uwarunkowania życia ludzkiego w świecie wartości .....</b>	<b>120</b>
1. Różnorodność poziomów życia „Ja” na tle uwarunkowań aksjologicznych .....	121

a. „Ja” jako podmiot świadomości .....	122
b. „Ja” somatyczne .....	129
c. „Ja” osobowe .....	133
d. „Ja” aksjologiczne .....	139
2. Solidaryzacja .....	153
a. W obszarze ciała .....	154
b. W horyzoncie poznawczym .....	158
c. „Ja” aksjologiczne jako zasadniczy warunek wszelkiej solidaryzacji .....	162
<b>II. Aksjologiczna konstytucja osoby ludzkiej .....</b>	<b>165</b>
1. Osoba ludzka jako wartość .....	165
a. Ciało jako wartość .....	166
b. Przyswajana wartość istnienia osoby ludzkiej .....	174
c. Metafizyka osoby ludzkiej. Próba uniknięcia kategorii ontologicznych .....	180
d. Poszukiwanie właściwej filozofii osoby ludzkiej w przestrzeni aksjologii .....	185
2. Wolność jako wyraz aksjologicznej autokreacji osoby .....	188
a. Przyswojenie jako warunek i rezultat wolności człowieka jako osoby ... Osoba ludzka jako „być-dla-siebie” .....	189



Wybór podstawowy jako zasadniczy wyraz wolności ludzkiej .	190
Wolność w doświadczeniu źródłowym osoby ludzkiej .....	192
Próba rezygnacji z języka ontologii .....	195
b. Znaczenie wolności w ludzkim kształtowaniu siebie .....	197
Wolność w twórczym samookreśleniu osoby ludzkiej .....	197
Proces uosabiania człowieka .....	202
Godność warunkiem doświadczenia wartości .....	206
Obowiązek jako warunek wolności ludzkiej .....	208
Wspaniałość jako afirmacja wartości przez wolność ludzką .....	211
c. Wyzwolenie oraz zniewolenie człowieka wobec wartości .....	212
d. Aksjologiczny charakter rozpacz jako „bycia-przeciwko-sobie” .....	218

### Rozdział trzeci

#### **ZARYS PORÓWNAWCZY OBU STANOWISK**

#### **Z UWAGI NA CHARAKTERYSTYKĘ AKSJOLOGICZNYCH PODSTAW**

#### **ROZUMIENIA OSOBY LUDZKIEJ .....** 225

#### **Wprowadzenie .....** 227

#### **I. Specyfika podejścia badawczego obu filozofów .....** 230

1. Doświadczenie fenomenologiczne w ujęciu Maksa Schelera .....	231
2. Fenomenologia jako metoda opisu w filozofii Józefa Tischnera .....	234

<b>II. Józefa Tischnera recepcja stanowiska Maksa Schelera w sprawie aksjologicznych źródeł podmiotowości osoby ludzkiej .....</b>	<b>240</b>
1. Miłość jako odkrycie aksjologicznego charakteru osoby ludzkiej .....	241
a. Dwie postawy doświadczeniowo-poznawcze wobec drugiego człowieka .....	241
b. Miłość jako uznanie aksjologicznej indywidualności osoby ludzkiej .....	245
2. Ujęcie osoby w doświadczeniu ducha ludzkiego .....	252
a. Wolność jako aksjologiczny wyraz człowieczeństwa osoby ludzkiej .....	253
b. Osoba ludzka w obliczu wartości najwyższej .....	256
c. Duchowy charakter „bycia sobą” osoby ludzkiej .....	262
<b>III. Józefa Tischnera koncepcja dialogicznego charakteru autokreacji osoby ludzkiej jako reinterpretacja rozumienia ethosu w filozofii Maksa Schelera .</b>	<b>266</b>
1. Ethos jako historyczna postać stanu świadomości aksjologicznej w aksjologii Maksa Schelera .....	267
2. Aksjologiczny charakter bycia osoby ludzkiej w obliczu drugiego człowieka w stanowisku Józefa Tischnera .....	271
a. Etyczny wymiar „bycia u siebie” .....	272
Ethos jako środowisko życia człowieka .....	272

---

Ethos jako wyraz obowiązku sumienia .....	274
b. Aksjologiczna „prawda bycia” osoby ludzkiej w doświadczeniu drugiego człowieka .....	279
Podmiot ludzki wobec wartości drugiego człowieka .....	280
Doświadczenie drugiego człowieka podstawą aksjologicznej samoświadomości osoby ludzkiej .....	285
Nadzieja jako zasada indywidualizująca wartość osoby ludzkiej .....	292
c. Osoba jako etyczny autokreator .....	296
Etyka jako metafizyka człowieka .....	297
Osoba jako etyczne tworzywo i twórca wartości .....	302
<b>ZAKOŃCZENIE .....</b>	<b>309</b>
<b>WYKAZ PRAC CYTOWANYCH .....</b>	<b>317</b>





