

Ks. JÓZEF TISCHNER (Kraków)

„ŻYCIE WEWNĘTRZNE” OSOBY

Postawiona¹ w horyzoncie dobra i zła, skazana na błądzenie między zgubą a ocaleniem, osoba ludzka jest „istotą” obdarzoną świadomością siebie. To oczywiście: bez jakiejś świadomości siebie, udział osoby w dramacie nie byłby możliwy. Świadomość osoby nie jest „czystą świadomością”, lecz świadomością określoną przez tego, komu przysługuje a więc przez „byt-dla-siebie”, przez osobę. Osoba jest bytem skończonym. Podstawowa skończoność osoby wyciska swoje piętno na świadomości, która także okazuje się ograniczona. Jak nazwać podstawową „strukturę” osoby, określającą całe jej życie wewnętrzne? Około czego obraca się to życie? Dzieje filozofii dostarczają rozmaitych odpowiedzi. Tradycja chrześcijańska mówi o „miłości siebie”, Hegel wskazuje na „walkę o uznanie”, Heidegger na „troskę egzystencjalną”. Wymienione propozycje częściowo się pokrywają, częściowo nawzajem uzupełniają. Jedno jest im wspólne: świadomość skończoności. Osoba ludzka tym różni się od boskiej, że troszczy się o swe ocalenie.

Życie osoby to najpierw otwarcie na inną osobę, na świat zewnętrzny i na siebie. W otwarciu osoba ujawnia, że jest bytem-dla-siebie. Osoba istnieje w ten sposób, że zawsze — odnosząc się do tego, co leży poza nią — odnosi się również do samej siebie. Dzięki odniesieniu do siebie, osoba „buduje” siebie, „rodzi” siebie. Odniesienie do siebie opisuje słówko „mieć”. W osobie „mieć” poprzedza jej „być”: osoba wtedy naprawdę jest, gdy ma siebie.

W literaturze filozoficznej ostatnich dziesięcioleci czytamy, że człowiek posiada strukturę „egzystencjalną”. Pojęcie egzystencji w nowym znaczeniu zostało wprowadzone i upowszechnione przez Martina Heideggera, jego sens nie został jednak jednoznacznie określony. Heidegger używa „egzystencji” w miejsce „substancji”: w przypadku człowieka „prawdziwą substancją” jest „egzystencja”. Przez „prawdziwą substancję” rozumiemy to, co „naprawdę jest”. Otóż w człowieku „naprawdę jest” egzystencja, a nie „substancja” w sensie podmiotu przypadłości. Jako „egzystencja” człowiek „wychodzi ze siebie”, projektuje siebie, w wyniku czego jest bardziej tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest. Tylko jako „egzystencja” człowiek może troszczyć się o własne bycie. Idea egzystencji nakłada jednak z góry pewne ogranicze-

¹ Fragment mojej książki: *Spór o istnienie człowieka* (w druku).

nia. Przede wszystkim pozwala opisać człowieka wyłącznie jako „zjawisko ontologiczne” a więc jako *Dasein*. *Dasein* „rozumie” siebie, ale wyłącznie w horyzoncie „bycia” a więc w ramach ontologii. Gdy *Dasein* „troszczy się” o siebie, to wyłącznie po to, by „być”. Tak pojęte *Dasein* nie rozumie jednak, że prawda bycia może być podważona przez „zło bycia” a wtedy troska musi stać się troską o nie-bycie. Dla heideggerowskiego *Dasein* największym nieszczęściem jest śmierć. Wiemy jednak, że człowiek zna większe nieszczęścia — rozpacz, czyli „chorobę na śmierć”, w której źródłem bólu jest właśnie niemożliwość śmierci (Kierkegaard).

Mimo tych zastrzeżeń, jeden moment wymaga zachowania i podkreślenia. Oto w „definicji” troski Heideggera pojawia się słówko „chodzi o...” Moment „chodzi o...” jest bezpośrednią wykładnią wymiaru „dla”, obecnego w pojęciu „bytu-dla-siebie”. O co chodzi bytowi-dla-siebie, czyli osobie? To, o co chodzi, jest w pewnym sensie wtórne, istotne jest, że „chodzi o...” Ten, komu „chodzi o...”, otwiera się na całą zewnętrżność, „wychodzi” ku niej, aby wrócić do siebie, potwierdzając tym sposobem dążenie do posiadania siebie. Ja jest punktem wyjścia i punktem dojścia. Ale, czy t a k i e samo Ja? Czy może tylko to samo?

Moment „chodzi o...” zakłada uczestnictwo. Heidegger mówi: *Dasein...* „w jego byciu...” Wydaje się, że to oczywiste. Osoba, której „chodzi o...”, ma jakąś przeszłość, żyje w określonym środowisku, obraca się wśród określonych ludzi. To, o co jej chodzi, zostało wyznaczone przez formę i treść dotychczasowego uczestnictwa. Ale i to, że jej w ogóle „o coś chodzi”, wynika z uczestnictwa. Nie może jej „nie chodzić...” Taka jest jej rzeczywistość. Osoba narzuca światu podstawową, zakorzenioną w niej formę: świat powinien przynieść jej „w darze” to, o co jej chodzi. Wypada zgodzić się z przypuszczeniem, że w obrębie świata — a więc „na ziemi i na niebie” — można napotkać coś, o co osobie „nie chodzi”, ale nie można przyjąć, że wszystko, co tu znajdujemy, jest jedynie pozorem wartości.

Wymiar „chodzi o...” znajduje zakorzenienie w podmiocie, któremu właśnie „chodzi o...” K o m u „chodzi o...”? Mnie. Tym, komu każdorazowo „chodzi o”, jestem Ja, Ja — sam. C z y m jest to Ja? Ja nie może być rozumiane jako „substancja”. Substancji nie „chodzi o...”, ponieważ jest bytem zakończonym, od każdej strony jednoznacznie określonym. Może więc trzeba powiedzieć „egzystencja”? Wiele argumentów przemawia za tym, że tak jest. Trzeba jednak zgłosić pewne uzupełnienia. „Egzystencji” brakuje podmiotu — to „chodzenie” bez „chodzącego”. Czy można pojąć, że „chodzi o...” bez tego, komu chodzi? Jeśli naprawdę „chodzi o...”, to m n i e chodzi o to lub tamto. Co znaczy „mnie”, co znaczy „Ja”? Nazwałem Ja — „Ja aksjologicznym”. Pisałem: Ja jest wartością. Nie jest ani substancją, ani przypadłością, ani bytem, ani niebytem, Ja to po prostu Ja, któremu „chodzi

o dobro lub zło, wartość, ocalenie” i które musi być pojęte jako wartość — szczególna wartość, niemniej wartość².

Spróbujmy pogłębić rozumienie Ja, jako wartości, stawiając pytanie o jego „życie wewnętrzne”, o zasadę owego życia.

JA JAKO JA—SAM

Mówiąc „Ja—sam”, staram się oddać znaczenie niemieckiego *selbst*. Niestety w języku polskim nie znajduję innej możliwości. *Selbst* jest potwierdzeniem tożsamości i odrębności, zawiera również moment przyjmowania odpowiedzialności. Stosunkowo najbliższe *selbst* jest polskie „Ja—sam” Polska formuła pojawia się zazwyczaj w sytuacji, która domaga się jakiegoś wyznania. Człowiek słyszy skierowane ku niemu pytanie: „kto to zrobił, kto powiedział?” Człowiek wyznaje: „Ja sam” Odpowiedź jest wyrazem „kogoś”, kto „naprawdę jest” Kim jest ten „ktoś”?

Proponuję, by w punkcie wyjścia rozważyć fragment z *Gwiazdy zbawienia* Franza Rosenzweiga, dotyczący tego samego problemu. Rosenzweig rozróżnia między *selbst* a osobowością. Osobowość człowieka wiąże się z jego indywidualnością i wyraża jako sposób obecności w konkretnym świecie otoczenia. *Selbst* jest w jakiejś mierze transcendentne w stosunku do świata. Nie jest „krnąbrne”; „krnąbrność” to sposób bycia na „tym świecie” narodu wybranego. Czym jest *selbst*? Oczywiście, nie ma mowy o definicji. Rosenzweig stara się naprowadzić oko na obraz.

Czytamy: „*Selbst* jest po prostu w sobie zamknięte. Dzieje się tak dzięki zakorzenieniu w charakterze. Gdyby zakorzeniło się w jednostkowości, gdyby to krnąbrność projektowała siebie, aby odróżnić się od innych i przeciwstawić im i aby osiąść w ten sposób swoją niepodzielną część w powszechnym społeczeństwie, nie byłoby bytem zamkniętym, promieniującym z głębin siebie, lecz osobowością. Osobowość jest — jak na to wskazuje pochodzenie imienia — człowiekiem odgrywającym przydzieloną mu rolę — jedną obok innych — jest głosem w wielogłosowej symfonii ludzkości. Osobowość to rzeczywiście ‘najwyższe dobro dzieci tej ziemi’ — każdego z osobna. *Selbst* nie ma żadnego odniesienia do dzieci tej ziemi, lecz zawsze tylko do jakiegoś pojedynczego człowieka, właśnie do *selbst*. Również grupa może posiadać *selbst*, jeśli uważa się za jedną, jak naród, dla którego inni są ‘barbarzyńcami’ *Selbst* nie ma liczby mnogiej. Przypadek ‘osobowości’ jest tylko abstrakcją, która całe swe życie czerpie z liczby mnogiej ‘osobowości’ Osobowość jest zawsze jedna między innymi, pozwala na porównania. *Selbst* ani się nie porównuje, ani nie nadaje do porównań. *Selbst* nie jest częścią,

² Por.: J Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 162 nn.

nie jest szczególnym przypadkiem, ani zazdrosnym udziałem we wspólnym dobru, które mogłoby się stać obowiązkowe. Wszystko to można przypisać osobowości. *Selbst* nie może być przekazane. Bo komu? Nie ma tu nikogo, komu by je można ofiarować. Jest samo. Nie należy do żadnego z 'dzieci człowieczych' Jest Adamem, człowiekiem samym"³.

W dalekim tle tego tekstu możemy odnaleźć dwie postacie biblijne, wyrażające dwa różne doświadczenia *selbst*: Adama i Abrahama. Adam i Abraham stanęli wobec wezwania Boga. Adam ucieka od wezwania, szuka sobie kryjówki, zasłania się. Odnaleziony przez Boga, nie potrafi przyjąć na siebie odpowiedzialności; wskazuje na Ewę, która „dała mu owoc”, wskazuje na Boga, który „dał mu Ewę” Odpowiedź Abrahama brzmi inaczej: „oto jestem” Ja jestem. Ja — sam. *Selbst*.

Spróbujmy rozwinąć intuicję Rosenzweiga, przekładając ją zarazem na język fenomenologii opisowej. Rozróżniliśmy: wymiar aksjologiczny i wymiar agatologiczny. Wymiar aksjologiczny oznacza otwarcie na świat i ludzi, o ile jest „tam” możliwa realizacja konkretnych wartości. Dzięki wartościom obecnym na świecie — a w pewnym sensie również nieobecnym — „sprawy” tego świata układają się w określony ład: są ważne i mniej ważne, zaszczytne i hańbiące, święte i grzeszne, bliskie i dalekie, pożyteczne i szkodliwe, jasne i ciemne, itd. Podmiotem angażującym się w ów świat jest Ja aksjologiczne — Ja, które jako „moc” odczuwania i urzeczywistnienia określonych wartości, także jest wartością. Ja aksjologiczne pozostaje w bliskim związku z 'osobowością' z przytoczonego tekstu Rosenzweiga. Ono także przyjmuje na siebie określoną rolę wśród innych ról, także jest „głosem w wielogłosowej symfonii świata”

Wymiar agatologiczny oznacza perspektywę na wewnętrzne życie osoby — na to, że osoba „żyje” i na to, „czym” żyje, że żyje „nie samym chlebem” Osoba „karmi się” i w pewnym szczególnym sensie staje się tym, czym się „karmi” — „staje się” i „jest”, „jest” i „staje się” Człowiek karmi się tym, co każdorazowo odczuwa jako swoje „dobro” — dobro dla niego przeznaczone. Człowiek przyswaja sobie swoje dobro i siebie przyswaja dobru. Relacja między człowiekiem a jego dobrem to właśnie relacja „przyswajania” Przyswajanie jest dwustronne: dobra sobie i siebie dobru.

Rozważmy krótko przykład: wierność. Wierność rozważana od strony zewnętrznej jako obecność człowieka obok człowieka jest wartością w świecie i dla świata — wartością, do której się dąży, którą się zachowuje, której można się sprzeniewierzyć. O wartości tej mówi się, że „należy” ją realizować, że „trzeba” jej przestrzegać, że istnieje „powinność” jej urzeczywistnienia. Ta sama wierność oglądana od strony wewnętrznej jest „dobrem” — dobrem zadany do „przyswojenia”, do „stania się” nim. Wartość „jest”

³ F Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976, s. 74.

tam, w świecie, pośród ludzi; dobro jest „tu”, we mnie, dla mnie. Przynajmniej dobro stanowi mnie, jest indentyczne ze mną. Mogę powiedzieć: jestem wierny. Moje „być” jest teraz takie, jakie jest moje „mieć” „Posiadając” drugiego i będąc w jego „posiadaniu” — wchodząc w obustronne relacje „mój” — stałem się wierny. Jestem wierny. Oto Ja. Oto *Selbst*. Ja, Ja — sam.

Ja — sam konstytuuje się, wedle Rosenzweiga, w wyniku radykalnego zapytania, które przychodzi z zewnątrz. Ono jest jak zapłodnienie, bez którego nie ma urodzin. Zapłodnienie nie oznacza jednak, że narodziny rzeczywiście nastąpią. Nasienie musi trafić na podatny grunt. Co jest podatnym gruntem dla narodzin *selbst*? Jest nim świadomość zagrożenia przez jakiegoś z ł o, czyli wystawienia na zgubę. Wśród wielu obrazów zguby, na szczególną uwagę zasługuje biblijny obraz błądzenia. Adam zbłądził i idzie na zatracenie. Także Abraham potrzebuje drogowskazu. Naród wybrany błądzi po pustyni. Metafora błądzenia jest również obecna w tradycji greckiej: Odys z trudem odnajduje właściwą drogę powrotu do swego domu i swej Penelopy. Interesującą stroną metafory błądzenia jest to, że łączy w jednym obrazie błąd działania i błąd poznania. Człowiek, który błądzi, cały błądzi. A przecież są w nim obecne jakieś cząstkowe prawdy: oko dostrzega rzeczywiste drzewa, ucho słyszy rzeczywisty śpiew ptaków, rozum poprawnie rozwiązuje zadania matematyczne. Mimo to z wielu cząstkowych prawd nie może się wyłonić właściwy, syntetyczny obraz świata. Błąd tkwi gdzieś głębiej — poza okiem i uchem, poza wyrachowanym rozumem. Na czym polega? Badając do końca obraz błądzenia, dochodzimy do wniosku: człowiek jest zagrożony błędem odwróconego sensu: a może cały dramat człowieka zmierza do tryumfu zła nad dobrem i człowiek w swym błądzeniu stał się narzędziem tego odwrócenia? Błąd człowieka na tym miałby polegać, że oto sam człowiek — świadomie lub nie — dokonuje zasadniczego „przewrotu wartości”, sam sprawia, że wierność kończy się zdradą, sprawiedliwość krzywdą, miłość wybuchem ślepej nienawiści⁴.

Można przyjąć, że wyrazem filozoficznym zła jako „odwracania sensu dramatycznego” jest metafora „złośliwego geniusza” z filozofii Descartes’a. Złośliwy geniusz jest geniuszem kłamstwa. Podejrzanie, że wszystko jest jednym wielkim zakłamaniem, wtrąca człowieka w stan fundamentalnej niepewności. Człowiekowi, który nie jest niczego pewny, wydaje się, że błądzi, choć może nie błądzi. Niepewność niszczy wewnętrzne życie człowieka. Nie pozwala na przyswojenie żadnego dobra. Nie pozwala również na wierność. W sytuacji niepewności można łatwo zostać zdrajcą. I choć Descartes wyłączył spod wątplenia zasady moralne, to jednak logika metafory nie powinna mu na to pozwolić. Człowiek ogarnięty wątpleniem może zachowywać się tak, jak człowiek moralny, ale będzie to tylko „udawanie” moralności.

⁴ Por.: J. Tischner, *Zło metafizyczne, czyli wejrzenie w otchłań*, „Znak” 3:1993 (w druku).

Kontynuację koncepcji Descartes'a znajdujemy u E. Husserla w jego redukcji transcendentnej. Wprawdzie Husserl poddaje koncepcję Descartes'a daleko idącej przeróbce, mimo to pewne jej elementy pozostają. Nie ma już u Husserla mowy o „złośliwym Geniuszu”, nie ma mowy o uniwersalnym kłamstwie, ale pozostaje główny owoc działania „Geniusza” — przemiana świata w zjawisko świata. To, co metafora Descartes'a przypisuje działalności trzech co najmniej osób — kłamcy, okłamanemu i prawdomównemu (Bogu) — u Husserla mieści się w jednej świadomości, rozszczepionej na „Ja światowe”, „Ja transcendentalne” i „Ja obserwujące” relację pierwszego do drugiego. Relacja ta zostaje określona jako „geneza sensu” „Geneza sensu” jest „odkryciem odkryć” Husserla. Jej podmiotem jest właściwe *selbst* świadomości. Czy ma ono jakiś związek ze „złem tego świata”? Niewątpliwie tak. Jak u Descartes'a punktem wyjścia myślenia jest zagrożenie sceptycyzmem, tak u Husserla punktem tym jest kryzys racjonalizmu. Chory rozum usiłuje sam przywrócić sobie do zdrowia.

Tak więc Ja, Ja — sam, *selbst* wyłania się z wnętrza świadomości w następstwie zagrożenia zgubą. Można pytać: jaka to zguba? Można się spierać z Descartes'em, jak Kierkegaard, i mówić, że niebezpieczeństwem nie jest wątpliwość lecz rozpacz, bo: „...Rozpacz ogarnia człowieka znacznie głębiej i obejmuje swoim zasięgiem znacznie więcej niż wątpliwość. Rozpacz odzwierciedla bowiem stan całej osobowości, a wątpliwość jedynie stan myślenia. Rzekoma obiektywność, która wyróżnia wątpliwość i nadaje mu pewną elegancję, jest właśnie wyrazem jego niedoskonałości. Stąd wątpliwość mieści się w obszarze, w którym dominują różnice, rozbieżności poglądów, a rozpacz — w obrębie tego, co absolutne”⁵. Można się spierać o formy zagrożenia, zawsze trzeba będzie jednak stwierdzić, że tym, co człowiekowi grozi, jest zło.

Samo zagrożenie to jednak jeszcze nie wszystko. Od zagrożenia można uciec i zniknąć. Do groźby musi dojść pytanie z zewnątrz: Kim jesteś? Pytanie stawia człowieka w sytuacji: albo — albo: albo kryjówka — przybranie zasłony lub maski — albo — „ukazanie twarzy” „Ukazując twarz”, człowiek wyłania „siebie ze siebie” Jakby „rodzi siebie” Albo wydobywa siebie z „wiecznej niepamięci” Określenia te są wskazówkami, które kierują naszą uwagę na zjawisko, które nie ma sobie równego.

Wydawałoby się, że *selbst* to tylko prosta odpowiedź na zagrożenie, że jest to zwyczajne „nie” postawione zagrożeniu. Jeśli niebezpieczeństwem jest śmierć, *selbst* staje się siłą, która walczy o życie. Jeśli niebezpieczeństwem jest błądzenie w mrokach zdrady, *selbst* będzie podmiotem poszukującym wierności. Jeśli niebezpieczeństwem jest kłamstwo, *selbst* będzie prawdomównym *ego cogito*. Tak jednak nie jest. *Selbst* — Ja — sam — jest kimś

⁵ S. Kierkegaard, *Albo — albo*, t. 2, Warszawa 1976, s. 286.

„więcej” i kimś „innym”, niż było przed zagrożeniem. Skutek jest tu większy od przyczyny. Dlatego jest mowa o „rodzeniu” Ja stało się sobą. Ja uświadamia sobie siebie jako kogoś, kto „urodził się na nowo” Jestem tym, kim byłem, a jednocześnie jestem kimś więcej niż byłem.

Dwa momenty wymagają szczególnego podkreślenia jako decydujące o „inności”: moment wyboru i moment dobra.

Najpierw moment dobra. Przypomnijmy słynne zdanie Kanta: „Nigdzie na świecie ani nawet poza jego obrębem niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”⁶. Słowa Kanta określają istotny wymiar wewnętrznego życia osoby. Rdzeniem tego życia jest „dobra wola” Gdzie szukać mnie jako „mnie samego”? U podstaw „dobrej woli”

Kilka słów o wyborze. Dobra wola bowiem to przede wszystkim wola, która wybiera. Wybór ma zawsze dwie strony: zewnętrzną i wewnętrzną. Stronę zewnętrzną wyboru określa doświadczenie wartości: wybierając, wybieram między czymś a czymś. Wyborem tym wkraczam w otaczający mnie świat. Wewnętrzna strona wyboru ma inny wymiar. Polega na przyswajaniu dobra związanego z wartościami i przyswajaniu siebie temu dobru. Przyswajanie to może dokonywać się wyłącznie z „dobrej woli” Musi być wolne od przemocy. Wyływać z „wnętrza” woli, która jest „dobrą wolą” Dobra wola pragnie dobra i pragnie dobra „dla siebie” Nie oznacza to jednak, że „wyłącznie dla siebie” „Dla siebie” nie oznacza egoizmu. Oznacza, że przyswojenie jest „przyswojeniem sobie i przyswojeniem siebie” — jest „wydarzeniem” w obszarze „swojskości” Pozostaje to w logicznym związku z ideą osoby jako bytu-dla-siebie. Wedle tej idei nie tylko dobro jest dla człowieka, ale i człowiek dla dobra.

W całej genezie konstytutywnej Ja moment wyboru jest momentem istotnym. Dzięki wyborowi właśnie „skutek jest większy od przyczyny” Postawiony wobec pytania „kim jesteś?”, nie odpowiadam mechanicznie, lecz dokonuję wyboru odpowiedzi. Wybór mieści się gdzieś między ucieczką a stawianiem czoła. Ma charakter absolutny. Oznacza, że nie jest w sposób konieczny związany z okolicznościami, nie jest przez nie zdeterminowany. Wybierając, „wiążę się” z tym, co wybieram, tym samym jednak „rozwiązuję” więzy, które mnie dotąd krępowały. Taki wybór jest wyborem „na dobre i złe” Pozostawia on we mnie trwałe ślad: oto wybrane (ukonstytuowane) w dokonanym akcie Ja, nosić będzie znak pewnego absolutyzmu — będzie wolne od zniewolenia światem, będzie „n a świecie, ale nie będzie z e świata”

Trafnie i pięknie pisze o tym Kierkegaard, choć opis ten wymaga w jednym punkcie fenomenologicznego uzupełnienia. Wybór siebie wiąże Kierkegaard z wyborem rozpaczy. Aby wybrać siebie, trzeba wybrać rozpacz.

⁶ E. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 11.

W innym jednak sensie wybiera się siebie a w innym rozpacz. Wybór rozpacz jest zgodą na porzucenie świata, zgodą na „śmierć dla świata” Być „niczym” dla świata, to poddać się rozpacz „tego świata” Rozpaczam. Ale przecież jestem, wciąż jestem. Dopiero teraz naprawdę jestem. „Cogito ergo sum” zostało zastąpione przez „despero ergo sum”

Czytamy: „Ogólnie jednak nie można rozpaczać, jeśli się tego nie pragnie, albowiem po to, by naprawdę rozpaczać, trzeba tego naprawdę chcieć; jeśli się tego rzeczywiście pragnie, wówczas faktycznie już wyszło się poza rozpacz. Jeśli się rzeczywiście wybrało rozpacz — wówczas naprawdę wybrało się to, co się wybiera opierając się na niej, mianowicie dokonało się wyboru swojej wiecznej wartości, wyboru samego siebie. Osobowość dopiero w rozpacz znajduje uspokojenie, co jednak nie wynika z konieczności, ponieważ nigdy nie rozpacza się z przymusu, ale zawsze z wolności i dopiero przez to zdobywa się to, co absolutne”⁷

Rozpacz jest sposobem uobecniania się zła jako zła. To — mówiąc słowami Kierkegaarda — „choroba na śmierć”, czyli stan potępienia. Wybieram siebie, stając w obliczu groźby potępienia. Potępienie jest groźbą groźb. Wszystko, co ewentualnie nastąpi potem — więzienie, choroba, śmierć — jest wynikiem „potępienia” W obliczu potępienia wybieram absolutnie. Ten wybór konstytuuje mnie. Ja — sam jest tym wyborem. Jestem też tym, co stanowi fundament takiego a nie innego wyboru — jestem niezgodą na potępienie.

Czytamy dalej: „Tak więc, wybierając absolutnie, wybieram rozpacz, a w rozpacz wybieram absolutnie, jestem bowiem sam tym, co absolutne; równocześnie z powyższą myślą muszę powiedzieć: wybieram to, co absolutne, które mnie wybiera, ustanawiam to, co absolutne, które mnie ustanawia... To, co wybieram, tego nie ustanawiam, bo gdyby nie było dane, nie mógłbym tego wybrać, a mimo to, gdybym nie ustanawiał wybierając — nie wybrałbym. To, co wybieram, istnieje, bo inaczej nie mógłbym tego wybrać; tego, co wybieram, nie ma, bo ono staje się dopiero przez to, że je wybieram, w przeciwnym wypadku mój wybór byłby iluzją. Jednocześnie czym jest to, co wybieram, czy to jest to, czy tamto? Nie, gdyż wybieram w sposób absolutny, a absolutnie wybieram dzięki temu, że dokonałem wyboru nie wybierać tego czy tamtego. Wybieram to, co absolutne, a czym jest to, co absolutne? To ja sam w swoim wiecznym znaczeniu”⁸.

Do przytoczonego tekstu trzeba nam będzie jeszcze nie raz powrócić. Na razie zatrzymajmy się przy jednym momencie — momencie wolności. Nie należy rozumieć wolności jako aktu, który zapada w czasie i znika wraz z momentem, w którym zapadł. Wolność nie jest tu aktem lecz raczej trwają-

⁷ S. Kierkegaard, jw., s. 286.

⁸ S. Kierkegaard, jw., s. 287.

cym stanem. Ja — sam jestem tą wolnością. Jestem taką wolnością, jaką sobie zdołałem przyswoić. Wolność jest moim najbardziej własnym „sposobem bycia” Mam wolność i dlatego jestem swoją wolnością.

I raz jeszcze o dobru. Kant mówi: „dobra wola” Wola szuka ocalenia w dobru, które odnajduje i wybiera. Co jest tym dobrem? Nie myślimy o dobru w oderwaniu od zła, które grozi. Nie znaczy to jednak, by wybrane dobro — dobro ocalające — było jedynie „negatywną stroną negacji” Szukając swego ocalenia w tym czy w tamtym, zawsze powtarzam ten sam ruch: odwracam odwrócony sens dramatu. Jeśli groźbą podstawową jest to, że cały mój dramat zakończy się przegraną dobra a wygraną zła, to mój wybór na tym będzie polegał, by przez udział w dobru nie doprowadzić do jego klęski i w jego zwycięstwie ocalić siebie. Ocalić siebie to przyswoić sobie to, co absolutne i temu, co absolutne, przyswoić siebie.

Co znaczy „przyswoić siebie”? Znaczy — w pewnym sensie — „poświęcić się” Poświęcam się dla tego, co poświęca się dla mnie. Innymi słowy: stracić życie, aby odzyskać życie. Zacytujmy Hegla, który — jak się wydaje — ma na uwadze ten sam niezwykły fenomen: „Ale życiem ducha nie jest takie życie, które lęka się śmierci i ucieka przed zniszczeniem, chcąc pozostać nieskażone, lecz takie życie, które potrafi śmierć wytrzymać i w niej się nadal zachować. Duch odnajduje swą prawdę tylko wtedy, jeżeli w absolutnym rozdarciu odnajduje siebie samego”⁹

Błędem dotychczasowych koncepcji Ja, wywodzących się z kartezjanizmu, było ich jednostronne powiązanie czy to z teorią poznania czy z ontologią. W pierwszym przypadku Ja zostało sprowadzone do mniej lub bardziej „czystego” podmiotu świadomości, w którym nie ma miejsca na moment wolności i moment dobra. Ja stało się bezduszną „formą podmiotową”, wypraną z dramatycznej świadomości osoby. Powiązanie z ontologią prowadzi do stwierdzenia, że Ja jest „substancją między substancjami”, powiązaną z nimi związkami przyczynowymi, podobnymi do tych, jakie łączą kamień z kamieniem. Myśl o autokonstytucji Ja okazuje się wtedy skandalem. Nie ma żadnego „rodzenia Ja w Ja”, nie ma „odrodzenia”, nie ma „nawrócenia” ani „wewnętrznej przemiany” Unikamy kłopotów, gdy zgodzimy się, że w rozważaniach nad Ja należy przezwyciężyć podstawę teorii poznania i ontologii i wkroczyć — zgodnie zresztą z doświadczeniem — na teren filozofii dramatu. Odkrywamy wtedy, że nie można myśleć Ja bez myślenia o dobru i złu i bez tego najgłębszego z wyborów, w którym Ja „staje się” wraz z wyborem dobra. Wewnętrzne życie osoby jest dążeniem do ocalenia siebie. Nie ocala się jednak tego, co złe. Aby ocalić siebie, trzeba się „sprzymierzyć” z tym, co godne ocalenia. Tym, co godne ocalenia, jest dobro. Ja, które pragnie ocalić siebie, musi wybrać siebie wedle ukazującej się mu „łaski dobra”

⁹ G W F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963, s. 44.

Ja może mieć wiele znaczeń. Zawsze jednak powtarza się w nich to, co podstawowe: wartość, dobro. Kiedy mówię „Ja” — po prostu „Ja” — wtedy ukazuję swe Ja aksjologiczne: ja idę do szkoły, ja kupuję zeszyt, ja witam i żegnam, ja nienawidzę, ja przebaczam. Kiedy mówię „Ja — sam” — *selbst* — wskazuję w głąb na podmiot życia wewnętrznego, który wybiera ocalenie, ratując się od zguby. Ja — sam to jakby druga strona Ja aksjologicznego. Ja aksjologiczne żyje na świecie, ale nie jest „ze świata” To „m o j e” Ja. Kim jest ten, czyje Ja jest? To Ja — sam w swym — jakby powiedział Kierkegaard — „wiecznym znaczeniu”

PRZESTRZEŃ WEWNĘTRZNA

Henri Bergson ostrzegał przed niebezpieczeństwem narzucenia na wewnętrzne życie człowieka kategorii przestrzeni. Dowodził, że to, co się dzieje we wnętrzu świadomości, dzieje się poza przestrzenią. Wydaje się jednak, że kategoria ta jest nie do usunięcia. Napotykamy ją już u Platona a potem w całej niemal tradycji chrześcijańskiej, szczególnie u św. Augustyna i św. Jana od Krzyża. Nie jest to, oczywiście przestrzeń matematycznego przyrodoznawstwa, w której mają zastosowanie kategorie przyczynowości, lecz przestrzeń, w której „dzieją się” rozmaite „wzloty i upadki” osób, biorących udział w dramacie. Człowiek Platona potrzebuje „skrzydeł”, by się wznieść ku ideałom, podobnie „wzlata” ku Bogu człowiek św. Augustyna. Św. Jan od Krzyża widzi dramat człowieka jako mozolną wspinaczkę na tajemniczą „górze przemienienia” Wizja przestrzeni wiąże się z doświadczeniem wolności — jest, jak się wydaje, zewnętrzną projekcją tego doświadczenia. Można zaryzykować hipotezę: jaka wolność, taka przestrzeń człowieka.

Bergson uważał, że wyobrażenie przestrzeni prowadzi do zatarcia różnicy między światem zewnętrznym a światem wewnętrznym człowieka. Niebezpieczeństwo to grozi jednak jedynie wtedy, gdy przestrzeń, jaką się posłużymy, będzie przestrzenią „płaską”, niczym stół bilardowy. Sytuacja zmieni się jednak zasadniczo, gdy weźmiemy pod uwagę przestrzeń trójwymiarową, w której będą mogły pojawić się „wzloty i upadki” — przestrzeń określoną aksjologicznie.

Na co wskazuje metafora „wzlotu”? Wskazuje na przezwyciężenie ciężaru „upadania” „Upadanie” jest „upadaniem w zło” „Wzlot” jest „wznoszeniem się” ku dobru. Doświadczenie upadków i wzlotów ma jednak swoje paradoksy. Drugą stroną tego doświadczenia jest świadomość „schodzenia w głąb” Kto wznosi się ku szczytom, ten zarazem wchodzi „w głąb” siebie. Jak to możliwe? Kategoria przestrzeni pęka pod naporem doświadczeń. Czy trzeba z niej zrezygnować? Nie sędzę. Trzeba jedynie uznać, że pojęcie przestrzeni jest w istocie metaforą przestrzeni. Taka zaś jest natura metafory, że

w jakimś momencie obecne w niej treści rozsypują się a przez powstałe szczeliny widać zupełnie inną rzeczywistość.

Co możemy powiedzieć o nowym widoku? Widzimy nurt „życia wewnętrznego” człowieka. Życie to polega na przechodzeniu od doskonałości do doskonałości. Każdorazowy wybór dobra z głębi dobrej woli jest jakby „skokiem wzwyż” Każde odstępianie od dobra jest „upadkiem” Raz jeszcze rozważmy przytoczony wyżej fragment z Kierkegaarda o wyborze rozpaczy jako warunku odkrycia absolutnej wartości Ja.

Rozpacz jest dla człowieka pułapką bez wyjścia. Kierkegaard mówi: „beznadziejność niemożliwej śmierci” Człowiek odczuwa życie jako „skazanie” Skazanie oznacza, że jest jakaś wina. Kto jest winny, jest zły, jako zły nie powinien istnieć. Mimo to istnieje. Sprzeczność, która się tu rysuje, stanowi zarzewie rozpaczy. Trzeba uciec od winy, od przekleństwa, od istnienia. Czy to możliwe? Można umrzeć. Ale śmierć nie oznacza uniewinnienia. Po śmierci tak czy tak jest się zbrodniarzem.

Jedynie nadzieja uwalnia od rozpaczy. Skąd wziąć nadzieję? Na tym właśnie polega rozpacz, że nie pozostawia w człowieku miejsca na nadzieję. Rozpacz wysusza źródła nadziei. Nadzieja nie ma sensu. Nie ma sensu między innymi dlatego, że nie ma podmiotu nadziei — nie ma miejsca, na którym mogłaby się zakotwiczyć. Podmiot nadziei — słynne aksjologiczne Ja — stał się godny pogardy, jest „wartością negatywną” Wiemy z Maxa Schellera: „istnienie wartości negatywnej jest wartością negatywną” Człowiek jest zły. Nie ma w nim już żadnego dobra, którego by mogła bronić nadzieja.

Kierkegaard segreguje ruch w stronę wolności. Zrozpaczony wybiera rozpacz. Chce rozpaczy. Chce z dobrej woli. To zmienia sytuację. Rozpacz jest nadal jego wrogiem, ale już wrogiem wybranym. Zachodzi istotna różnica między wrogiem wybranym a wrogiem narzuconym. Wróg narzucony nie pozwala na odkrycie wolności, wróg wybrany to wróg, który zakłada wolność. Kierkegaard mówi: wolność — oto wartość absolutna.

Niewątpliwie dokonał się krok decydujący. Dopełniło się doświadczenie i odkrycie — odkrycie wolności. Ale czy to już wystarczy? Kierkegaard wiele spraw pozostawia w domyśle. Nie mówi o nadziei. Niemniej mówi o jej podstawie — o wartości Ja, o „Ja w jego wiecznym znaczeniu” Chodzi przede wszystkim o to, by nadzieja miała czego i kogo bronić.

Nie miejsce tu i czas na rozwijanie pełnej fenomenologii nadziei. Poprzez stańmy na tym, co podstawowe. Nadzieja jest nową „jakością”, która określi Ja w jego „wiecznym znaczeniu” Nadzieja jest przeciwieństwem rozpaczy. Jak przejść z jednego do drugiego? Jak osiągnąć nadzieję, jeśli się popadło w rozpacz? Przy pomocy jakich sił? Czy wystarczą własne siły? Gdyby wystarczyły, czy doszłoby do utraty nadziei? To niemożliwe. Przepaść jest zbyt wielka, by jakkolwiek skok był tu możliwy. Dlatego myśl chrześcijańska,

świadoma zasadniczej różnicy między nadzieją a rozpaczą, nazywa nadzieję łaską. Łaska to „dar darmo dany” Łaska przychodzi „z zewnątrz”, „z góry” — jest jak światło, jak powietrze pod skrzydłami.

Pojęcie łaski ma dziś wydźwięk religijny. Ale trzeba uznać, że jej doświadczenie — doświadczenie daru „darmo danego” — nie musi być związane z religią. Pojęcie łaski opisuje „skok”, jakiego dokonuje człowiek w duchowej „przestrzeni życia” przechodząc od rozpaczony do nadziei. Łaska nie wyjaśnia tych przejść, ale je opisuje. Ukazuje tym sposobem to, co wydaje się niemożliwe: odrodzenie wewnętrzne człowieka, wzloty w górę i zejścia w głąb, błędzenia i odnajdywania drogi, odzyskiwania „dzieciństwa bożego”, słowem — stawania się Sobą. Dzięki łasce utrata siebie jest odzyskiwaniem siebie a spojrzenie w mrok śmierci krokiem ku zmartwychwstaniu.

W tym punkcie rysuje się potrzeba pogłębienia idei egzystencji. Nie wystarczy rozumieć egzystencję jako projekcję *Dasein* na płaszczyznę świata, ani nawet jako trwanie „w prześwicie bycia” Związanie w samym punkcie wyjścia pojęcia egzystencji z pojęciem *Dasein* (*Da-Sean*) jest jego zawężeniem. *Dasein* to, bez wątpienia, podmiot dramatu — dramatu gry o „prawdę bycia” — ale dramat *Dasein* nie jest podstawowym dramatem osoby ludzkiej. Egzystencja jest warunkiem możliwości „ruchu siebie ponad siebie”, wywołanego doświadczeniem zła, które dotyka głębi osoby jako rozpacz a nie jako trwoga śmierci. Stąd otwarcie osoby na wszystko, co może być dla niej ratunkiem. Osoba jest podmiotem dramatu agatologicznego. Egzystencja, która określa strukturę otwarcia, nie może więc być ontologiczna lecz musi być agato-eidetyczna. Jeśli, jak pisał Heidegger, „prawdziwą substancją *Da-sein*” jest „egzystencja”, to — po poczynionych badaniach — „prawdziwą substancją egzystencji” jest jej agatoeidetyczność.

Osoba „poszukuje” ocalenia. Co to znaczy? Odpowiedź będzie dopiero wtedy możliwa, gdy rozważymy bliżej to, w czym osoba szuka ocalenia. Na razie powiedzmy najogólniej: osoba ludzka szuka ocalenia w dobru, które z natury ocala. Co jest tym dobrem? Nie schodząc z poziomu abstrakcji, możemy powiedzieć: piękno, prawda, moralność, sam Bóg. Człowiek wierzy, że może zostać ocalony, gdy „schroni się” pod skrzydłami piękna, prawdy, etyki lub samego Boga. Aby jednak „schronienie” takie się powiodło, człowiek musi stać się uczestnikiem tego, co samo przez się godne ratunku. Każdy z wyborów „dróg ocalenia” pociąga za sobą nieco inny kierunek „życia wewnętrznego” osoby i nieco inną postać aksjologicznego Ja, które będzie ośrodkiem owego życia. W wyniku dopełnianego wyboru „coś” w osobie musi zostać „zanegowane”, „stłumione” a coś innego wydobyte na jaw, potwierdzone. Osoba, myśląc siebie, myśli „wedle wartości” W wyniku „wewnętrznej walki” człowieka z sobą i o siebie, rodzi się ludzki autentyzm — Ja sam, *selbst* człowieka, jako głębsza strona Ja agatologicznego.

ZUM INNEREN LEBEN DER MENSCHLICHEN PERSON

Zusammenfassung

Das Subjekt eines Dramas ist stets eine Person. Deshalb drängt sich die Frage auf, wie eine Person beschaffen sein muß, um an einem Drama teilzunehmen. Auf der Suche nach einer Antwort kann uns der Gedanke Heideggers — daß die Voraussetzung für die Teilnahme am Drama sei die „existentielle Besorgtheit” sei — vielleicht behilflich sein. Dies ist aber keine vollständige Antwort auf unsere Frage. Heidegger versteht das menschliche Drama als ein „Daseins-Drama”, in den Horizont der Frage nach der „existentiellen Wahrheit” gestellt. Der Horizont der „existentiellen Wahrheit” ist aber für das menschliche Drama kein grundlegender. Als grundlegend sehen wir den Horizont von Gut und Böse an. Mit der Bedrohung durch das Böse beginnt für den Menschen sein Drama. In dieser Bedrängnis ist ihm das Gute eine Rettung. Das eigentliche „innere Leben” des Menschen besteht darin, nach Rettung, d.h. nach Gutem Ausschau zu halten.

Das Subjekt jenes Lebens ist das „Selbst”, welches weder mit Persönlichkeit noch mit dem „axiologischen Ich” gleichzusetzen ist. Die Persönlichkeit ist charakter-, temperament- und körpergebunden. Das axiologische Ich stellt ein Agens dar, dessen Aufgabe es ist, „in dieser Welt” Werte umzusetzen. Das „Selbst” hingegen ist aufs engste mit der Erfahrung des Guten verknüpft. Es ist wie eine andere, inwendige Seite des axiologischen Ichs. Das Selbst ist „dasjenige Gute”, welches sich aufgrund einer freien Entscheidung stets „Gutes aneignet”. Das Selbst ist eine Reaktion auf die Gefahr des Untergangs. Die Reaktion ist eine Antwort, und diese setzt immer eine Wahl voraus, die getroffen werden muß, allerdings eine „absolute” (vgl. Kierkegaard). Durch diese „Wahlentscheidung” „stirbt” die Person und wird gleichsam „neugeboren”: Sie „stirbt” für die Welt und wird zugleich auf seine „ewige Bestimmung hin” geboren (Kierkegaard). Das innere Leben benötigt einen „inneren Raum”. Dieser Raum darf unmöglich flach, d.h. eindimensional sein. Die Person ist keineswegs nur eine zwischen Vergangenheit und Zukunft gespannte „Existenz”. Das Leben der Person besteht aus „Höhenflügen” und „Talfahrten”. Die Person ist „agatoid” beschaffen. Nur dank ihrer agatoiden Beschaffenheit vermag sie es, an ihre Rettung zu denken. Sie ist auch, die sie die Person für die Wirkung der Gnade öffnet. Die Person muß so beschaffen sein, daß sie die Gnade aufnehmen kann. Die Gnade stellt eine „Geburtshilfe” für die Hoffnung dar, damit diese Fuß fassen kann in einem Inneren, welches der Verzweigung anheimgefallen war.