



JERZY BUKOWSKI

CZY KS. J. TISCHNER PRZEŁAMUJE „COGITO”?

Przygotowując do druku *Spór o człowieka* Józef Tischner opublikował w *Analecta Cracoviensia* w numerze wrześniowym 1977 roku krótki fragment „Sporu”, dając mu tytuł *Przestrzeń obcowania z Drugim*. Problematyka istnienia drugiego człowieka i jego poznawania intryguje Tischnera od dawna i nic dziwnego, że w tym krótkim artykule pobrzmiewają tezy poprzednich jego prac, zwłaszcza dotyczących epistemologicznego stanowiska Husserla. *Przestrzeń obcowania z Drugim* jest niezwykle ważnym wypowiedzeniem podstawowych przeświadczeń, jakie żywi Tischner na temat Drugiego i jest to tak jasno sformułowana całość, że możemy sobie zdać wreszcie sprawę z własnego podejścia autora do nurtujących go zagadnień i w oparciu o jego wcześniejsze prace ustosunkować się do prezentowanej koncepcji, która wnosząc rewelacyjne i piękne zarazem sposoby rozstrzygnięć w teorii poznania drugiego człowieka nie potrafi jednak przekroczyć kartezjańskiego „cogito”, sprowadzającego wszelką epistemologię do dualizmu: poznający podmiot — poznawany przedmiot. A przecież właśnie o przywrócenie „godności podmiotowej” Drugiemu chodzi Tischnerowi najbardziej. Zobaczymy jednak od początku, jak radzi sobie on z przełamaniem sprzeczności pomiędzy transcendentalem subiektywizmem a genetycznym obiektywizmem.

Tischner dokonuje za przykładem Christoffta podziału koncepcji poznawczego obcowania z drugim człowiekiem na dwie grupy:

1) Transcendentalny subiektywizm Husserla i tych, którzy wychodzą od subiektywnej aktywności podmiotu, od pozaświatowego, konstytuującego sens świata i innych ludzi Ja transcendentalnego — inny człowiek ukazuje się jako inny-Ja czyli Alter-Ego: „najpierw obcujemy sami ze sobą, z naszym własnym Ja, a następnie według wiedzy o Ja zawartej w tym obcowaniu rozpoznajemy drugiego jako „ty” (ja-inne). Wiem, że drugi jest i jest drugim, bo wiem, że ja jestem”¹.

¹ Józef Tischner, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „*Analecta Cracoviensia*”, 9 (1977) 69.

2) Genetyczny obiektywizm Schelera, Bubera, Marcela i tych, którzy uważają, że nie „ty” jest „innym-ja” lecz „moje-ja” jest „innym-ty”, a więc obecność „ty” a nawet ogólniejszego „my”² leży u początków pochodzenia świadomości — dopiero dialog, spór, opozycja, dążenie do nowej wspólnoty wytwarza świadomość samoistości „mojego ja”; da się to wyrazić najkrócej stwierdzeniem: „Wiem, że ja jestem, bo wiem, że drugi jest”³.

Zauważmy, że obie grupy koncepcji rozpoczynają od fundamentalnego „wiem, że”, co stawia je po stronie wspomnianego dualizmu. Obie zakotwiczone są w mojej świadomości, choć ich wyniki są zupełnie odmienne poprzez zwierciadlane niemal odwrócenie punktu wyjścia; niemniej jednak charakter tego punktu wyjścia i generalna linia filozofowania jest taka sama. Dziwić może trochę umieszczenie w tej grupie Marcela, który jako jedyny ze wspomnianych myślicieli jawnie zwalczał rzeczony punkt wyjścia, negował „cogito” jako uniemożliwiające wybrnięcie z dualizmu podmiot — przedmiot, protestował przeciw samej z a s a d z i e takiego filozofowania.

Jeżeli po dokonaniu powyższego podziału przypomnimy sobie dramatyczną walkę Husserla w ostatnich jego dziełach (zwłaszcza w trzytomowych, nieprzeznaczonych do druku, a wydanych przez Iso Kerna, materiałach pod wspólnym tytułem *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*) o zabsolutyzowanie bytowe transcendentalnej intersubiektywności, które było jedynym warunkiem utrzymania apodyktyczności i adekwatności osiągniętych zgodnie z transcendentalnym subiektywizmem (od *Medytacji Kartezjańskich* włącznie) wyników poznawczych a zarazem o uznanie absolutnego istnienia Alter-Ego, to ujrzymy najbardziej niepokojącą współczesnego fenomenologa wersję „albo — albo”: albo redukcja transcendentalna i apodyktyczność w ramach sfery pierwotnej własności mego czystego Ja, wzbogaconej najwyższej przez „Habitualitäten” — albo realizm Schelera, Bubera, Mouniera za cenę zrezygnowania z zasad czystej fenomenologii, która aby zachować swą czystość przybrać musi postać idealizmu transcendentalnego, tak jak rozumie go Husserl w § 41 „*Medytacji Kartezjańskich*”, a z czym nie może pogodzić się Tischner (podobnie jak nie mógł się pogodzić Ingarden, uważając, że przewyciężenie tego „albo — albo” jest niemożliwe i Husserl nie ma żadnych podstaw do uznawania absolutności Alter-Ego). Albo poszukiwanie w sobie innych, skazane na niepowodzenie — albo poszukiwanie siebie w innych, skazane na założenie genetycznego obiektywizmu, a więc rezygnacja z ortodoksyjnego traktowania własnego

² Tischner nie różnicuje tutaj pomiędzy „Ty” a „My”, za podstawę podziału biorąc obiektywny fakt realnego istnienia innych podmiotów bez względu na ich liczbę.

³ *Przestrzeń obcowania z Drugim*, 69

Ja w sensie wszystko ze sobą i przez siebie na świat przynoszącego Ja transcendentalnego — jedyne niekonstytuowanego czynnika w konstytucyjnie zależnym od tegoż Ja świecie. W obu wypadkach pozostajemy cały czas uwikłani we własną subiektywność, o czym nie wolno nam zapominać. Genetyczny obiektywizm bynajmniej nie przerzuca nas w jakiś cudowny sposób poza „cogito”.

Pora wyjaśnić, co rozumiem przez strukturę epistemologiczną, określaną mianem kartezjańskiego „cogito”, a którą uważam za podstawową kategorię, w jakiej traktuje podmiot świadomy to, co jest mu dane w poznaniu. Struktura „cogito” nie zasadza się wyłącznie na myśleniu o przedmiocie, lecz na wszelkich aktach świadomości podmiotu, który uznaje w owych pozycjonalnych aktach przedmiot poznawany jako element własnego pola poznawczego, dowolnie przy tym ustawiany „do poznania” (podmiot jest tu wszechwładną instancją poznawczą) w owym polu i uzyskujący swoje sensory wyłącznie dzięki konstytucyjnej działalności podmiotu — dlatego też struktura „cogito” pociąga za sobą zawsze niebezpieczeństwo idealizmu epistemologicznego, zwłaszcza gdy traktuje się podmiot jako transcendentalne Ja wyposażone w struktury konstytucyjne. Blisko stąd do takiej koncepcji dualizmu: podmiot = transcendencja transcendująca — przedmiot = transcendencja stranscendowana, którą spotykamy w dziełach Sartre’a. „Cogito” jest myśleniem, które często używa formuły „wiem, że”.

Ponieważ wkroczyliśmy na grunt rozważań ściśle teoriopoznawczych i oddaliliśmy się nieco od Drugiego, jest okazja, aby przypomnieć pewną próbę, której dokonywał Tischner kilkanaście lat temu, a która rzuci niezwykle jasne światło na wysiłki podejmowane przez niego obecnie.

Już wtedy dużą rolę odgrywało dla Tischnera pojęcie sensu. W artykule *Ingarden-Husserl: spór o istnienie świata* również mamy do czynienia z podziałem, a raczej z dwoma stanowiskami: idealizmem i realizmem epistemologicznym. Tischner chce pokazać, że istnieje trzecie rozwiązanie, nie preferujące ani podmiotu (idealizm) ani przedmiotu (realizm). Píše: „Sensem jest dla Husserla korelat wszelkiego mniemania, który jako domniemany istnieje nawet wtedy, gdy przedmiot mniemania nie istnieje”⁴. Nie ma innego dostępu do bytu jak poprzez sens bytu — zachodzi teoretyczne pierwszeństwo świata możliwego przed światem istniejącym. Przeciwnością sensu jest faktyczność, to ona zostaje w transcendentalnej świadomości „usensowiona”. Sądzi Tischner, że Husserl chciał zacząć nie od subiektywności, lecz od sensu

⁴ Józef Tischner, *Ingarden-Husserl: spór o istnienie świata*, w: „Fenomenologia Romana Ingardena” (wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”), Warszawa 1972, 138.

przedmiotowego, który jest „ponad” przedmiotem i podmiotem, „ponieważ jest aktualizacją zarówno idealnych struktur podmiotowych, jak idealnych struktur przedmiotowych”⁵. Czysta fenomenologia ma być indyferentna na idealizm i realizm epistemologiczny. Nie bardzo wiadomo jednak, jak jest naprawdę z tą sferą sensu. Czy sensory są ustanawiane, wytwarzane przez mnie lub może przez jakiś inny byt — co byłoby odwołaniem się do subiektywności czy też istnieją niezależnie od mojej świadomości i pobudzają ją — co byłoby odwołaniem się do obiektywności, ustawieniem sensów po stronie bytu = przedmiotu poznania. A więc sensory niewiele pomagają w przewyciężeniu sprzeczności, która wydaje się być nie do przełamania; powiedziałbym, że wprowadzają pewne propozycje ułatwień, ale za cenę nowego wymiaru trudności.

I oto teraz podejmuje Tischner kolejną, bardzo pod względem formalnym zbliżoną do poprzedniej próbę, w której także mówić będzie sporo o sensie. Tym razem nie chodzi jednak o poznawanie w ogóle i o problem istnienia świata, lecz o dotarcie poznawcze do drugiego człowieka, o relację „Ja-Ty”. Chce on wyjść poza transcendentálny subiektywizm (droga od Ja do Ty) i genetyczny obiektywizm (droga od Ty do Ja). „Proponujemy tutaj drogę pośrednią, którą wyraża formuła: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”. W ten sposób respektujemy rację pierwszego i drugiego stanowiska, unikając zarazem ich skrajności”. Uwzględniając doświadczenie „wiem, że”; wychodzimy od apodyktycznych danych refleksji (Husserl) — apodyktycznych w sensie jedynie wartościowych, adekwatnych, bo z mej subiektywności (z „Primordialitätsphäre” jak mówi Husserl) wywiedzionych w ramach struktur konstytucyjnych. Nie zatracamy jednak racji stanowiska drugiego — twierdzi Tischner: „świadomość „jesteśmy” budzi się w dialogu z drugim człowiekiem, w konfrontacji spojrzeń, w sporze i jednocześnie dążeniu do zgody, w których inicjatywa i „oświecenie” przychodzi często od drugiego”⁷. Czyli robi Tischner dokładnie to, co Husserl w „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität”, gdy wyszukiwał we własnym strumieniu świadomości zapośredniczone w nim strumienie innych podmiotów, w których z kolei był niebezpośrednio obecny („Appräsens”) mój własny strumień. Był to rodzaj wewnętrznego dialogu, w którym wcale nie trzeba było opuszczać sfery czystego Ja i tylko ona istniała absolutnie. Nie miał Husserl wątpliwości, że ostatecznie bezpośrednio obecny i apodyktycznie pewny jest tylko mój własny strumień świadomości. I Tischner wie o tym, pisząc: „W ostatecznym rozrachunku świadomość (wiedza), że zostałem zrozumiany jest

⁵ Ingarden-Husserl: *spór o istnienie świata*, 142.

⁶ *Przeżycie obcowania z Drugim*, 70.

⁷ *Jw.*, 70.

we mnie. Sam odnajduję w sobie (podkr. moje) kryterium tego, czy zostałem, czy nie zostałem zrozumiany. Propozycja rozumienia pochodzi od drugiego ale akt jej uznania za prawdę pochodzi ode mnie”⁸. I tak właśnie jest zgodnie z transcendentálním subiektywizmem, z którym miało się walczyć. Tylko postawiwszy w taki sposób zagadnienie nie da się utrzymać genetycznego obiektywizmu, bo cóż z tego, że „drugi stawia pytania, kieruje moją uwagą, być może nawet proponuje słowo rozumienia”⁹, skoro akt uznania za prawdę tego, co on mi zaproponuje, jest wyłącznie moją sprawą? Zaś owo potwierdzanie we mnie przez niego mojej racji nie wnosi nic szczególnie ważnego, bo cóż mi z tego, że ktoś, kto nie ma nic wspólnego z apodyktycznością i adekwatnością moich sądów ani z absolutnością mojej świadomości potwierdza to, co jest dla mnie istotnie ważne tylko wtedy, jeśli ja sam odnajduję w sobie wcześniej potwierdzenie a nawet kryterium tego, czy zostałem zrozumiany?

Tischner chciał znaleźć rozwiązanie sprzeczności pomiędzy transcendentálním subiektywizmem a genetycznym obiektywizmem. Nie znalazł go, ale odkrył po raz kolejny w dziejach teorii poznania, że rzeczywiste przezwyciężenie tej sprzeczności wiązać musi się z porzuceniem zasady, na której owa sprzeczność się opiera: zasady „cogito”. Jeżeli nie przełamiemy „cogito”, to będziemy mogli stworzyć wiele różnych podziałów i klasyfikacji i zgodnie ze swymi przeświadczeniami opowiadać się po takiej lub innej stronie, tak jak Husserl opowiada się ostatecznie po stronie subiektywizmu, a Scheler obiektywizmu. Raz będziemy widzieli Drugiego poprzez siebie, kiedy indziej siebie poprzez Drugiego i co więcej: „subiektywiści” będą udowadniać, że stanowisko obiektywizmu jest niemożliwe ze względu na zasady czystej fenomenologii, zaś „obiektywiści” będą się łudzić, że znajdują rozwiązanie problemu istnienia Drugiego dzięki „preontologicznemu, prerefleksyjnemu uchwyceniu” (Sartre) lub dzięki zespoleniu się w tym, co Buber zwie „międzyludzkim”. O ile pierwsi filozofują rzetelnie i zgodnie z przyjętymi założeniami odnośnie czystego Ja i po pewnym czasie muszą popaść w idealizm lub naretr solipsyzm, o tyle drudzy mają w zanadru piękne rozwiązania szczegółowe i znakomite koncepcje poznawania Drugiego, ale łamią fundamentalne zasady, z których myśl swą wywodzą (oczywiście cały czas mam na myśli po Husserlowsku rozumiano fenomenologię). I dopiero gdy znajdzie się ktoś, kto jak Tischner postawi sobie za cel porzucenie terenu walki tych sprzecznych stanowisk na rzecz znalezienia rozwiązania, pod którym mogliby podpisać się i jedni i drudzy, zaczynamy sobie zdawać sprawę, że te nieugięte w walce

⁸ Jw., 70.

⁹ Jw., 70.

przeciw sobie orientacje mają wspólną platformę: dualizm podmiotu i przedmiotu, za którego rozwój i priorytetową rolę we współczesnej filozofii fenomenologicznej ponoszą odpowiedzialność zarówno Husserl jak i Sartre, dla których Drugi jest myślanym przedmiotem, jak i Buber, Mounier, Scheler, dla których jest on myślanym podmiotem. Ale ani tu ani tam nie ma uwolnienia od myślenia, od refleksji, od świadomości mego Ja transcendentalnego, które raz widzi (resp. konstytuuje) Drugiego jako przedmiot, zaś raz usiłuje go zobaczyć i zrozumieć jako podmiot, jako Alter-Ego. Skoro jednak jest już jakieś Ja transcendentalne (moje), to pokartezjański, wywiedziony ze struktury „cogito” dualizm działa bez względu na to, czy w mym polu poznawczym ustawiam sobie Drugiego jako przedmiot czy jako podmiot, o którym chcę mówić: Alter-Ego, przyjaciel, człowiek o równych prawach poznawczych — zawsze będziemy mieć do czynienia z myśleniem świadomościowym, które jako korelat mej podmiotowości widzieć jest w stanie jedynie przedmiotowy charakter Drugiego, choćbym namnożył dowolnie wiele określeń podmiotowych na jego rzecz.

Czyżby więc Tischner nie doceniał faktu, że porzucić ten dualizm można tylko gdy odejdzie się od struktury „cogito”, porzuci wszechwładny w ostatnich czasach prymat myślenia opartego na „czystości świadomości”? Może pojęcie sensu jest dla niego fundamentem przełamania „cogito”? Tyle przecież pisał i pisze nadal o sensach.

Pojęcie nierozciągłej przestrzeni sensu związane jest z Ja aksjologicznym. Jeżeli określam siebie jako kogoś, kto pełni pewną rolę społeczną, to wskazuję na pewne miejsce: miejsce w nierozciągłej przestrzeni sensu. Poprzez wskazanie na moje miejsce w tej przestrzeni wskazuję jednocześnie na to, co pozostaje w bezpośrednim związku z moim istnieniem, na to, z czym się identyfikuję lub chcę identyfikować. Człowiek zajmuje miejsce w przestrzeni sensu razem z innymi ludźmi, z którymi łączą go relacje, tworzące horyzont obcowania z innymi ludźmi. „Wobec” jest tu podstawowym słowem. „Wszelkie „wobec” jest odpowiedzią na imię i zarazem otwarciem horyzontu imiennego. Dalsze słowa zdają się uwypuklać wewnętrzną organizację owego horyzontu. Słowo „wobec” jest podstawowym określeniem stosunku człowieka do człowieka, a szerzej rzecz ujmując stosunku bytu świadomego do bytu świadomego. (...) Znaczenie słówka „wobec” domaga się wzajemności: patrzę i jestem widziany, troszczę się i jestem przedmiotem troski, myślę o kimś i ktoś o mnie myśli”¹⁰. Tischnerowi chodzi o to, aby nigdy nie sprowadzić człowieka do roli przedmiotu, ale chodzi mu najwyraźniej tylko o to, aby nie dopuścić do sytuacji, w jakiej postawił człowieka Sartre; zgadza się natomiast na to, aby stosunki poznawcze po-

¹⁰ Jw., 78.

między ludźmi były stosunkami opartymi na myśleniu o Drugim i innych przejawach interesowania się życzliwym mi i pozostającym przedmiotem (właśnie!) mej życzliwości Drugim. Muszę być „przytomnym” temu, że Drugi jest, choć w danej chwili nie zajmuje się mną ani ja nim. Przytomność wyklucza zarówno „używanie”¹¹ drugiego człowieka jak i brak zainteresowania się nim, choćby jedynie w aspekcie faktu jego istnienia. Nie zapominajmy, że właśnie w zainteresowaniu, w proponowaniu, w ukierunkowywaniu uwagi Drugiego na mnie widział Tischner genetyczny obiektywizm relacji międzyludzkich.

Być „wobec” to być obecnym w teraźniejszości rozciągającej się w wieczność. „Ty nie umrzesz” — mówił Marcel, chcąc ukazać istotę miłości. „Jestem „wobec” ciebie, drugi człowieku” — mówi Tischner, a chce powiedzieć przez to: gdy mówię „wobec” oznacza to, że inicjatywa wychodzi od Drugiego: to on patrzy na mnie, mówi do mnie. „Jestem zagadnięty przez drugiego, jestem „ugodzony” jego „wymownym spojrzeniem”, urażony „nieopatrzonym słowem”, pociągnięty „wezwaniami”. Drugi to prawdziwy transcendens. Pierwotnym transcendensem jest uobecnianie”¹². Nie trudno zgadnąć, że jest to nawiązanie do owej próby przełamania sprzeczności stanowisk: od Ja do Ty, od Ty do Ja.

Ale sama przestrzeń międzyludzkich obcować, otwierająca możliwość współlistnienia nie wystarcza. Jej organizacja dokonuje się poprzez wprowadzenie do niej wartości, a więc przez odesłanie do aksjologii (stąd duża rola Ja aksjologicznego). Prawdziwe poznanie drugiego człowieka związane jest z zakłóceniem normalnego obcowania. W codziennym życiu, gdy „normalnie” opiekujemy się innymi, współpracujemy z nimi, są oni dla nas przeciwnikami lub sojusznikami, o których wiadomo, że zachowują się w przewidziany sposób w danej sytuacji — nie dochodzi do poznania. Powszedniość nie sprzyja prawdziwemu poznaniu drugiego człowieka. „Obcowanie bez zakłóceń nie motywuje pytania o prawdę. Problem ten pojawia się dopiero jako wynik „zgrzytu”¹³. Dopiero gdy Drugi zmieni miejsce w przestrzeni sensu, gdy zachowa się niezgodnie z oczekiwaniami, niezgodnie z pełnioną przez niego rolą społeczną, dopiero wtedy zaczynam pytać: „dlaczego”? A pytanie „dlaczego?” w stosunku do drugiego człowieka jest pytaniem sytuacji granicznych, pytaniem, poprzez które chcę dotrzeć do tego w drugim człowieku, do czego nie docieram w codziennym obcowaniu. Przestrzeń sensu odsłania więc sferę wewnętrzności Drugiego, ukazuje coś, co istnieje poza nią¹⁴, a jest ważniejsze dla mnie, który pragnę rozu-

¹¹ Por. koncepcję używania w pracach Karola Wojtyły.

¹² *Przestrzeń obcowania z Drugim*, 78.

¹³ *Jw.*, 84.

¹⁴ Odsłania mi się sfera wewnętrzności Drugiego, którą w pewnej sytuacji mogę poznać (sytuacją tą jest spotkanie), lecz jednocześnie zdaję sobie sprawę,

mieć Drugiego, spotkać się z nim, stanąć z nim twarzą w twarz (fenomen twarzy omawiany jest przez Tischnera wyczerpująco w artykule „Fenomenologia spotkania”¹⁵). Tischner często mówi, że prawdziwe spotkanie może dojść do skutku, gdy stoję naprzeciw Drugiego i mogę, patrząc mu w oczy powiedzieć: „ty nie zabijesz”. Tak jak Alosza Karamazow powiedział Iwanowi: „nie ty zabiłeś, nie ty!” tak jak mówię Drugiemu w sytuacji, w której on może mnie zabić: „nie zabijesz”. Drugi może zabić, to znaczy okoliczności zewnętrzne pozwalają na to, jego miejsce w nierozciągłej przestrzeni sensu zezwala lub nawet domaga się takiego czynu, zaś Drugi nie dokonuje go, bo spotyka się ze mną. Jedynie w ostatecznej sytuacji, w bardzo groźnym wydarzeniu egzystencjalnym może dojść do całkowitego odsłonięcia się wzajemnego i zaufania — może „wydarzyć się spotkanie”.

Tak więc doprowadza Tischner do spotkania dwóch podmiotów w sytuacji egzystencjalnej, a najważniejsze jest w spotkaniu to, co skrywa się poza przestrzenią sensu i niestety poza głównym wywodem „Przestrzeni obcowania z Drugim. Dopiero tutaj zdaje się porzucać Tischner „cogito”, porzucać myślenie przedmiotowe i sensy — odsłania się Drugi w nagłym wydarzeniu, nie tkwi on już w perspektywie poznawczej, lecz nagle wyłamuje się z niej, w d a r z a mi się w spotkaniu. Tischner nie używa pojęcia „wydarzenia się”, ja wprowadzam go, gdyż jest ono dokładnym oddaniem sytuacji spotkania, w której jedynie mogę stanąć wobec Drugiego w pełnej fascynacji nim, w całkowicie nierefleksyjnym ujęciu go (nawet słowo „ujęcie” razi tu swymi koneksjami). Spotkanie to fenomen pierwotny, w momencie kiedy zaczynamy myśleć o Drugim nie jesteśmy już w sytuacji spotkania. Myślenie jest tutaj końcem spotkania, w którym jedynie doświadczamy Drugiego poza dualizmem zrodzonym przez „cogito”. Nawet używanie słów „ujmowanie Drugiego”, „doświadczanie Drugiego” jest nieuprawnione, bo mocą tradycji kar-

że jest coś jeszcze poza tą sferą, coś, do czego nigdy nie będę mógł dotrzeć, nawet przy całkowitym zaufaniu i otwarciu się Drugiego; tej najgłębszej sfery intymności nie zna nawet on sam (por. poglądy Schelera na różnicowanie „Intimsphäre”).

¹⁵ Józef Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, 10 (1978) 73—98. W artykule tym Tischner wydaje się ostatecznie porzucać strukturę „cogito” i filozofować zgodnie z tą koncepcją spotkania, którą wzmiankował w końcówce „Przestrzeni obcowania z Drugim”, a która wyznacza mu teraz zupełnie inne podejście do problemu, z którym to podejściem zgadzam się całkowicie tak co do jego odrębności od doświadczania rzeczy, jak i konstytuowania się w horyzoncie agatologicznym, w którym punkt ciężkości przerzuca on za Levinasem na sprawy etyki; dwa pierwsze fragmenty „Fenomenologii spotkania” zrywają zdecydowanie i chyba na zawsze z poziomem „cogito” — oczywiście po ukazaniu się tej pracy Tischnera mój artykuł utracił nieco ze swej mocy polemicznej, lecz mam ogromną satysfakcję, że trafnie odczytałem teoriiopoznawcze kłopoty Tischnera i że budując własną koncepcję fenomenologii spotkań znalazł się on w praktyczny sposób na sprzyjającym tego typu filozofii gruncie, który miałem przyjemność omawiać w prezentowanej powyżej pracy.

tezjańskiej kieruje uwagę na pozycjonalne poznawanie Drugiego, który staje w polu mej świadomości. Należałoby po prostu powiedzieć, że oto nagle „wydarzamy się sobie”. Spotkanie osób — podmiotów możliwe jest po porzuceniu struktury „cogito”.

We współczesnej filozofii przełamał ją i porzucił Gabriel Marcel. Otworzył tym samym szerokie pole możliwości innego podejścia do epistemologii, aniżeli to, które wyznaczała podjęta przez Husserla tradycja kartezjańska. Miłość, słowo „kocham”, szacunek dla Drugiego wyznaczają dialogiczny sposób myślenia Marcela, podjęty w przekonaniu, że poznanie Drugiego możliwe jest tylko wtedy, gdy jesteśmy z nim zjednoczeni w dialogu „Ja-Ty”, gdy konstytuujemy wspólnotę w sensie jej tworzenia dzięki wzajemnemu otwarciu się w spotkaniu, a nie poprzez wykorzystywanie świadomościowych struktur konstytucyjnych, które towarzyszą nam w transcendentálním subiektywizmie. Cele poznawcze są osiągane poprzez spotkanie i jego następstwa, ale nie stają one przed Marcelem jako zasadnicze wyznaczniki kontaktu z Drugim: interesuje go drugi człowiek jako ten, z którym współbytuje — znajduję się, mówiąc językiem Schelera, na gruncie odczucia jedności („echte Einsfühlung”), nie zaś na poziomie współodczucia, na którym istotny był każdy wynik nauk szczegółowych. Współodczucie miało coś z poglądania i naśladowania, słusznie pisał Scheler o jego reaktywnym charakterze. Trzeba było umieć wczuwać się w sytuacje innych ludzi, „odzwierciedlać” ich stany psychiczne, dokładnie obserwować ich postępowanie: byli to ludzie jako przedmioty w perspektywie poznawczej — nie było „mnie” i „ciebie” lecz podmiot i przedmiot, nie było relacji, spotkania lecz obserwacja i chłodna analiza postrzeganych obiektów poznania. Odczucie jedności natomiast zrywa z takim bezdusznym, w ramy dualizmu podmiotowo-przedmiotowego wtłoczonym sposobem traktowania Drugiego. W spotkaniu dochodzi do wzajemnego objawienia się osobom-partnerom ich „osobowości”: w bezpośredni, niedyskursywny sposób odczuwa się łączność z Drugim, jego i moje otwarcie, w którym rozumiemy, że jest on kimś więcej, aniżeli obiektem dostępnym w poznaniu (a takim widzieliśmy go dotychczas, zamknięci we wszechwładnej strukturze „cogito”) — że jest właśnie osobą i że staje się w spotkaniu kimś bliskim i niezastąpionym. Często towarzyszy spotkaniu stan przewyciężenia własnej słabości poprzez zaufanie Drugiemu, dzięki któremu odczuwam, iż jestem w stanie bądź żyć zgodnie ze swym Ja aksjologicznym, chętnie dotąd przeze mnie tłumionym lub też nawet zmodyfikować owo Ja. Czuję w sobie wielką siłę aksjologiczno-moralną i wiele wartości, dotychczas uznawanych za cenne lecz nie realizowanych z uwagi na fakt, że mogłaby ich realizacja przynieść mi szkodę w mej codziennej działalności, teraz domaga się bezwzględnej

realizacji i nie widzę ku temu żadnych przeszkód: znajduję się na zupełnie innej płaszczyźnie niż do tej pory, dzięki zaistnieniu spotkania budzi się we mnie człowiek, a zanika bezduszny podmiot poznawczy.

Zarysowana powyżej koncepcja spotkania, wywodząca się z ducha rozważań Marcela i Bubera może być przeciwstawiona próbom Tischnera. W momencie, w którym wypowiada on formułę: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”, sytuuje się po stronie „cogito” i w oparciu o nie próbuje rozwiązać sprzeczność, będącą punktem wyjścia „Przestrzeni obcowania z Drugim”. Jedyne końcowe fragmenty artykułu przenoszą nas w inną sferę rozważań, wyznaczaną przez zarysowaną wyżej teorię spotkania. Nie rozwijam jej tutaj, gdyż nie chodzi mi o szczegółowe przeciwstawianie poglądom Tischnera własnych (wymagałoby to osobnej pracy) lecz jedynie o zwrócenie uwagi, że znajdujemy się na różnych poziomach, przy czym z poziomu „cogito”, na którym porusza się Tischner w głównym wątku artykułu, nie sposób przełamać sprzeczności pomiędzy transcendentálním subiektywizmem a genetycznym obiektywizmem. Nie sposób jej przewyciężyć bez porzucenia „cogito”, które w obu przeciwstawnych koncepcjach pełni równie podstawową rolę: w subiektywizmie rozpoczynamy od badania zawartości własnej świadomości i ustawiamy w jej polu innych ludzi, natomiast w obiektywizmie rozpoczynamy od stwierdzenia istnienia Innego jako przedmiotu mej świadomości i pozostajemy w dualizmie podmiotowo-przedmiotowym, niezależnie od tego, jaki inni ludzie wywierają na nas wpływ — jest to już kwestia pozaepistemologiczna, a w każdym razie leżąca poza podstawowymi przesądzeniami poznawczymi.

Wykroczenie poza „cogito”, dążność do spotkania z Drugim, do zaufania mu, do „oddania mu się do dyspozycji”, do tworzenia z nim dzięki spotkaniu i poprzez miłość wspólnoty są nam bardzo potrzebne w dzisiejszych dniach, kiedy to, co najistotniejsze, odkładamy wciąż na później lub wymyka się nam ono z rąk, zaś pozostaje to, co ważne w porządku przyporządkowywania sobie świata, lecz właśnie dlatego nie fascynujące naszych serc. A bez fascynacji i bez spontaniczności, bez pewnego ryzyka — bo spotkanie jest fenomenem, którego nie można się nauczyć jak teorii „cogito”, fenomenem, który „wydarza się” w naszej codziennej egzystencji nagle, oszłamia nas i każe bez oglądania się na skutki zewnętrzne zagłębić się w Ja aksjologiczne i zaryzykować życie zgodne z jego wysokimi wymaganiami — nie poznamy Drugiego ani siebie, nie odsłoni nam się ani w nim, ani w nas to, co jedynie warte poznania i troski.

Spotykając Drugiego dziwię się, że oto nagle odsłania się przede mną nowy świat, nowa perspektywa, nowy wymiar rzeczywistości — a zdziwienie jest, jak mówił Platon, początkiem wszelkiej filozofii.

HAT J. TISCHNER „COGITO“ ÜBERWUNDEN?

Zusammenfassung

J. Tischner in seinem Aufsatz *Przestrzeń obcowania z Drugim* (*Analecta Cracoviensia*, IX 1977) behauptet, dass er den Widerspruch zwischen dem transzendentalen Subjektivismus (der Weg vom Ich zum Du: Husserl) und dem genetischen Objektivismus (der Weg vom Du zum Ich: Marcel, Scheler, Buber) überwunden habe. Es schlägt einen Mittelweg vor der in der Formel „ich weiss, dass du mich verstehst, also sind wir“ zum Ausdruck komme. Indem wir aber von der Erfahrung „ich weiss, dass“ ausgehen, gehen wir zugleich von unserer Subjektivität aus und wir philosophieren in Eintracht mit dem Prinzip des „cogito“, worunter ich eine erkenntnistheoretische Struktur verstehe, die von Descartes stammt und in der gegenwärtigen Phänomenologie allgemein verbreitet ist. Dieser Struktur gemäss richtete sich das Subjekt in seinen positionellen Bewusstseinsakten auf Gegenstände, die nur durch seine konstitutiven Operationen ihren Sinn gewannen. Solche Denkweise führt unmittelbar zur Sartres Theorie vom vergegenständlichenden Blick und zur Verneinung der Möglichkeit aller Beziehungen, welche die Gleichheit der Erkenntnissubjekte zur Voraussetzung haben. Die Überwindung dieser Denkweise ist nur möglich im Rahmen der Marcelschen Konzeption der Begegnung, in der sich die Personen wechselseitig füreinander öffnen, wobei die sittlichen, mit dem axiologischen Ich verbunden und die Erkenntnisbestrebungen in den Hintergrund treten. Leider verlässt Tischner in seinem Aufsatz das Niveau des „cogito“ nicht und ist nicht in der Lage, den oben genannten Widerspruch wirklich zu überwinden.