

ks. Piotr Karpiński

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

Fenomen zerwania¹

Chcemy w tym tekście przyjrzeć się szczególnej sytuacji, kiedy ktoś w imię przekonań, opinii, poglądów decyduje się zakończyć relację z drugim człowiekiem. Sytuację taką nazywamy fenomenem zerwania. Zerwania mogą być różne: chłopak zrywa z dziewczyną, małżonkowie decydują się na rozwód, ktoś zrywa umowę albo przyjaźń. Z wszystkich tego typu sytuacji interesuje nas tylko zerwanie z powodu różnicy w wyznawanych poglądach. Fenomen zerwania w takiej sytuacji przybiera kształt sporu o to, co ważniejsze – prawda czy osoba. Jak to się dzieje, że w imię prawdy odrzucam osobę? Czy w imię relacji z drugim mogę zdradzić prawdę? Czy wartością ważniejszą jest prawda czy Ty? A może zerwanie jest symptomem nierozwiązanego stosunku do Absolutu? Będziemy szukać odpowiedzi na te pytania, odwołując się do myśli Józefa Tischnera i innych współczesnych filozofów.

Zaznaczmy od razu, że niniejszy tekst wpisuje się w pewien szczególny rodzaj myślenia, które nie usiłuje dać gotowych odpowiedzi, ale próbuje uwyraźnić istotne pytania. Tak postępowal np. Edmund Husserl, którego filozofia nie była „scholastycznym kompendium”, ale zestawem

ks. dr Piotr Karpiński – kapłan, teolog i filozof. Absolwent Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu, Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykładowca filozofii nowożytnej i współczesnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie). Członek Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego. Zainteresowania naukowe: filozofia francuska XX wieku oraz myśl Józefa Tischnera.

¹ Tekst jest zredagowaną wersją wykładu wygłoszonego 15 maja 2017 roku w Instytucie Myśli Józefa Tischnera w Krakowie, w ramach cyklu „Poniedziałki z Tischnerem”.

inspirujących pytań i wskazaniem możliwych dróg rozwiązania dostrzeżonych i zwerbalizowanych zagadnień. W tym sensie jest to tekst fenomenologiczny, choć w dużym stopniu czerpiący także z hermeneutyki.

1. Prawda czy osoba? – zarysowanie problemu

Fenomen zerwania ujawnia się jako wyjściowy konflikt między prawdą a osobą. Jak to możliwe, że w imię różnicy poglądów, różnie ujmowanej prawdy decyduję się zakończyć relację z drugim człowiekiem? Jakie musi być moje związanie z wyznawaną prawdą, że jest ona dla mnie ważniejsza od innego? Jaka jest moja relacja z innym, skoro upatruję w niej zagrożenia dla mojej prawdy? Należy pamiętać, że fenomen zerwania nie jest zagadnieniem czysto teoretycznym, ale jest to problem głęboko etyczny. Angażuje nas nie tylko intelektualnie, lecz wyczuwamy, że chodzi tu także o nas, o naszą sprawę. W etyce człowiek jest zarazem podmiotem i przedmiotem stawianego problemu.

Zerwanie w wymiarze najbardziej ogólnym jawi się nam jako jedno z możliwych rozwiązań konfliktu pomiędzy prawdą a osobą. Zasadniczo możliwe są tu dwa stanowiska: 1. prawda jest ponad osobą – ponieważ ktoś ma inne poglądy, dalsza relacja z nim nie ma sensu; 2. osoba ponad prawdą – racją mojej relacji z innym nie jest prawda, ale on sam i jego istnienie.

Stanowisko 1. jest charakterystyczne dla filozofii klasycznej, choć nie tylko. Dokładniej mówiąc, prawda jest czym innym niż osoba. W filozofii greckiej prawda nie miała nic wspólnego z innym człowiekiem. Była określana terminem *aletheia* i miała pierwotnie charakter ontologiczny. Jak czytamy w *Słowniku greckiej terminologii filozoficznej*: „[...] żaden istotny problem dotyczący się prawdy nie pojawił się zanim Parmenides nie odróżnił bytu od niebytu”². Prawda była drogą do bytu, czyli tego, co jest. Filozofia grecka miała za przedmiot kontemplację bytu. Prawda zaś była tegoż bytu odsłonięciem dla poznającego umysłu. Tak *aletheię* pojmował Martin Heidegger – „nie-skrytość” (*unverborgen*). Z czasem

² Por. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2007, s. 63.

prawda nabrała charakteru epistemologicznego, była więc cechą sądu, zdania, stanu umysłowego: zdanie jest prawdziwe, jeśli stwierdza o fakcie x tak jak jest. Dobitniej wyraził to Arystoteles: „fałsz i prawda nie znajdują się w rzeczach, lecz w myślach”³.

Święty Augustyn zdefiniował prawdę w następujący sposób: „Prawdą jest każda rzecz, która jest w rzeczywistości taka, jaką się wydaje temu, kto chce i może ją poznać”⁴. W wersji krótszej przytacza się zdanie: „Sądzę, że prawdziwe jest wszystko, co istnieje”⁵. W obu tych zdaniach prawdziwość jest przypisana rzeczom, a nie myślom o nich – Augustyn myślał o prawdzie bardziej w kategoriach ontologicznych niż epistemologicznych. Jednocześnie myśliciel z Hippony zaproponował coś, co możemy określić jako teologię prawdy: „Poznanie prawdy prowadzi do poznania Boga i duszy”. I dalej: „Nikt bowiem nie powinien niczego uważać za swoje własne, może z wyjątkiem kłamstwa. Wszelka bowiem prawda pochodzi od Tego, który powiedział: «Jam jest prawda»”⁶. W ten sposób chrześcijaństwo postawiło nowy problem, nieznanym Grekom, mianowicie pytanie o stosunek prawdy i Boga.

O ile filozofię grecką możemy określić jako monologiczną, o tyle wraz z tradycją judeochrześcijańską, zawartą w Biblii, pojawia się inny rodzaj myślenia, myślenie dialogiczne. Prawda nie będzie w nim kategorią abstrakcyjną, drogą do bytu, cechą zdań, ale wcieli się w osobę. Bez spotkania z innym, bez zawierzenia świadkowi, jak powie Tischner, nie będzie możliwe poznanie prawdy. A dokładniej mówiąc, bez drugiego możliwa jest jedynie ontologia, filozofia sceny, poznanie intencjonalne, przedmiotowe. Nie ma ono jednak większego znaczenia z perspektywy człowieka – jego dramatu. W ramach myślenia biblijnego pojawi się stanowisko 2. – prawda nie jest ponad osobą. Prawda wciela się w osobę, i to osoba ma pierwszorzędne znaczenie, dając nam dostęp do prawdy. Mimo sprzeczności poglądów, pozostają w relacji z drugim, bo jego istnienie

³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2001, 1027 b.

⁴ Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne – Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 8.

⁵ Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne – Soliloquia*, dz. cyt., s. 8.

⁶ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sułkowski, Warszawa 1989, s. 8.

jest racją tej relacji, a nie prawdą. Albo jeszcze dokładniej – tylko w relacji z drugim mogę dojść do prawdy.

Biblia na pierwszych swych stronach, bo już w Księdze Rodzaju, kreśli obraz raj, w środku którego rosną dwa wyjątkowe drzewa: drzewo życia i drzewo poznania. Według Bożego przykazania człowiek może spożywać owoce z wszystkich drzew, z wyjątkiem owoców z drzewa poznania – ich spożycie prowadzi bowiem do śmierci, a więc ma związek z drugim drzewem, drzewem życia. Człowiek zapragnął zakazanego owocu i został ukarany śmiercią. W obrazie tym mamy zawartą odmienną koncepcję poznania. O ile w paradygmacie greckim poznanie oznaczało zapanowanie nad danym przedmiotem, intelektualne ujęcie go, o tyle w Biblii poznanie i życie są rozłączne. Poznanie zostaje przeciwstawione życiu. Poznać coś to tak naprawdę to zabić, unicestwić. Jacek Filek interpretuje to jeszcze dosadniej – poznanie zostaje przeciwstawione miłości: „Jeśli prawdziwie kochasz, to nie poznajesz swej ukochanej. Jeżeli ją poznajesz, tracisz ją”⁷. Biblia odrzuca grecką drogę poznania abstrakcyjnego, teoretycznego, a proponuje w to miejsce mądrość miłości. „Nowy Testament jest w gruncie rzeczy nowiną o końcu filozofii i początku życia przepelnionego miłością. Nie tyle masz myśleć i poznawać, ile kochać. Człowiek ma udział w Boskości nie poprzez swój myślący rozum, lecz poprzez swe kochające serce. Upada prymat rozumu, upada prymat prawdy jako zgodności. Prawdą, która wyzwala, jest teraz osoba, osoba Chrystusa”⁸.

W myśleniu biblijnym podstawową relacją nie jest relacja poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu, lecz wzajemna relacja osoby do osoby, nie odniesienie człowieka do bytu, lecz człowieka do człowieka. W Biblii pada osobowa definicja prawdy. W Wieczerniku Jezus rozmawia z apostołami i na pytanie Tomasza odpowiada: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Prawda ma tutaj przede wszystkim sens etyczny. Należy iść za Chrystusem, naśladować Go i wówczas realizuje się życie prawdziwe. W filozofii greckiej prawda była własnością bytu albo kwalifikacją poznania. Teraz to osoba jest prawdą. W jakim

⁷ J. Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, Kraków 2014, s. 71.

⁸ J. Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, dz. cyt., s. 72.

sensie jest to możliwe? Święty Augustyn mówi: „nie żyć takim życiem, dla jakiego człowiek został stworzony, jest to właśnie kłamstwo”⁹. Filozofia klasyczna zaś mówi: „prawda jest zgodnością rzeczy i myśli”. W formule tej mamy dualizm świata rzeczy i świata myśli, a prawda oznacza relację adekwatności między nimi. Na początku jest więc byt, rzecz, a wtórnie do niej dołącza się myśl. Możemy jednak pomyśleć sytuację odwrotną: w pierw jest myśl, słowo, *logos*, a dopiero z niej wyłania się byt. Taką sytuacją jest np. biblijne stworzenie bądź twórczość człowieka. Biblia jasno mówi: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga” (J 1, 1). Wszystkie rzeczy stworzone są prawdziwe, bo zgadzają się z odwiecznym Słowem, z myślą jaka była na początku w umyśle Boga Stwórcy. I teraz wracając do formuły Augustyna, powiemy, że prawda osoby, prawda człowieka polega na stawianiu się kimś prawdziwym, na stosowaniu się do pierwszego Słowa, do myśli, czyli do tego, co Bóg zamierzył wobec nas, jakich nas zapragnął. Chrystus mówi o sobie, że jest prawdą, bo Jego życie było całkowicie zgodne z myślą Boga. Życie człowieka może zaś stawać się mniej czy bardziej prawdziwe. Nie-prawda życia oznacza rozmijanie się z tym, co Bóg miał na myśli, kiedy nas stwarzał.

Zerwanie będzie się wpisywać w paradygmat przedmiotowy. Najwyższym powołaniem filozofa jest kontemplacja rzeczywistości, czyli bytu. Poznanie ma charakter bezinteresowny i nie ogląda się na opinię innych. Czy jednak nie jest to złudny ideał? Czy drugi musi stanowić zagrożenie dla prawdy? Drugi jest złośliwym demonem, który nieustannie wprowadza mnie w błąd i jest czymś, co powinno być pokonanym? Początkowy zachwyt i zdumienie nad bytem przeradzają się w radykalne wątplenie, a zerwanie jest tego smutnym wyrazem.

Tymczasem myślenie biblijne proponuje nam dojście do prawdy przez osobę. Cały ten paradygmat opiera się na zaufaniu, zawierzeniu wiarygodnemu świadkowi. Inny jest też cel tego myślenia: nie teoria, ale ocalenie człowieka od grożącego mu zła, także zła błędu. Nawet, gdy drugi błądzi, nie wolno go zostawić. W Nowym Testamencie Chrystus jest prawdą. Jan Paweł II ujął to następująco: „Człowiek nie może żyć bez

⁹ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 125.

miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi [...]. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje [...] w nim na nowo potwierdzony, wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! [...] Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. [...] Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym¹⁰. Zrywając z drugim, tylko pozornie bronię prawdy. Albo broniąc jakiejś prawdy, odrzucam prawdę ważniejszą – o sobie samym.

2. Prawda jako wartość

Zaprezentowane powyżej przeciwstawienie prawda – osoba jest jednak dość szerokie. Prawda jawi się w nim z jednej strony jako byt, *resp.* właściwość poznania, z drugiej zaś jako prawdziwość egzystencji człowieka. Może jednak nie powinniśmy się zbyt szybko pozbywać pojęcia prawdy – dana jest nam ona jako jawność rzeczywistości, jej otwartość, solidność, niechaotyczność, przeciwieństwo iluzji, fundament. W tym sensie prawda jawi się jako wyjątkowa wartość i jako taka domaga się osobnego potraktowania. Wydaje się, że prawda jako wartość łączy byt z osobą. Jest ona nie tylko cechą rzeczywistości, ale jako wartość domaga się zrealizowania, urzeczywistnienia, ma stać się moją prawdą w moim życiu.

Karol Tarnowski pisze w tekście *Być w prawdzie*: „Wartości nie są faktycznościami i prawda także nią nie jest. Wartości pociągają (lub odpychają), ale przede wszystkim niektóre wartości zobowiązują. Prawda do

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Wrocław 1994, nr 10.

tych wartości należy”¹¹. Do czego prowadzi zobowiązująca moc prawdy? Do tego, że nie tylko akceptujemy fakty, ale że w pewnych sytuacjach człowiek ma stać się świadkiem prawdy. Czy wolno mu w imię relacji z drugim zdradzić wartość prawdy?

W tej perspektywie nasz fenomen zerwania przyjmuje kształt alternatywy: wartość czy osoba? Co ma większą moc oddziałującą na człowieka: drugi człowiek czy wartość? Skąd przychodzi apel i co silniej apeluje? Filozofia XX wieku przyniosła potrójną odpowiedź na pytanie o wołanie kierowane w stronę człowieka. Przedstawiciele etyki fenomenologicznej, np. Max Scheler, ale też Józef Tischner z okresu Ja aksjologicznego, twierdzą, że wezwanie kierują do człowieka wartości. Domagają się one w ten sposób ich zrealizowania. Filozofowie dialogu, np. Emmanuel Lévinas, stoją na stanowisku, że wezwanie idzie od drugiego człowieka, z Twarzy Innego, która apeluje „ty mnie nie zabijesz”. Obok tych dwóch dróg jest jeszcze stanowisko Heideggera, według którego wezwanie płynie od samego człowieka jako *Dasein*, z jego wnętrza, wzywając go do bycia sobą. Zostawmy na boku myśl Heideggera. Dla naszych rozważań kluczowe wydaje się rozstrzygnięcie, co jest pierwsze, w sensie bardziej pierwotne i podstawowe: prawda jako wartość czy drugi człowiek? Co silniej apeluje?

Tischner, głównie w tekstach z lat 70. XX wieku, zebranych w tomie pod znamienym tytułem *Myslenie według wartości*¹², wiele miejsca poświęcił na przeanalizowanie człowieka w sytuacji aksjologicznej, czyli wobec wartości. Píše: „Kluczem do etyki jest doświadczenie wartości”¹³. Tischner zdawał sobie sprawę z ambiwalentnego stosunku współczesnych do wartości: z jednej strony wraz z utratą wiary w Boga i odrzuceniem pojęcia natury to wartości wydawały się być dobrym fundamentem decyzji człowieka, z drugiej zaś strony według Heideggera prowadzą one do nihilizmu. Pytanie, jakie stawiał Tischner, brzmiało: „czy jesteśmy w stanie w naszym myśleniu pozbyć się myślenia według wartości?”¹⁴.

¹¹ K. Tarnowski, *Być w prawdzie*, w: K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017, s. 199.

¹² J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2005.

¹³ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 9.

¹⁴ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 478.

I wykazywał, że nie. Rozum nie jest i nie może być ślepy na wartości. Zdaniem Tischnera wartości można rozpatrywać od dwóch stron: od strony rzeczy, której przysługuje wartość, i od strony człowieka, który doświadcza wartości, przeżywa jakąś wartość. Pierwsza perspektywa to patrzenie na rzeczywistość jako odznaczającą się różnymi wartościami, a więc mającą znaczenie dla mnie, tworzącą hierarchię i ład; to odrzucenie świata radykalnie zobiektywizowanego. Kiedy zaś człowiek doświadcza wartości jego myślenie staje się myśleniem preferencyjnym, czyli dokonującym wyboru. „Człowiek jednowymiarowy wie, co do czego służy, i stosownie do tej wiedzy porządkuje swe czyny, gesty i pragnienia [...]. W gruncie rzeczy nikt z nas nie chce być człowiekiem jednego wymiaru. I tak, preferencyjny sposób naszego myślenia przedstawia się nam jako gwarancja autentyzmu i podstaw ludzkiej godności”¹⁵. Tak więc wartości nie tylko istnieją obiektywnie i domagają się urzeczywistnienia, ale istniejąc, myśląc, działając „według wartości”, zaczynamy żyć autentycznie.

Wydaje się więc, że doświadczenie wartości jest bardzo silne i pierwotne. Píše Tischner: „etyka jako nauka zamierza być najpierw nauką o wartościach”¹⁶; „jest ona teorią człowieka rozpatrywanego jako «tworzywo» dla wartości”¹⁷. Tischner porównuje człowieka do artysty: „Człowiek jest jak płynąca poprzez czas pieśń. Kto gra ową pieśń? Sam człowiek jest tu instrumentem i artystą. Według jakich wartości człowiek wygrywa własne życie? Niełatwo na to odpowiedzieć. [...] Tutaj powiedzmy tylko to, co podstawowe: człowiek – jak pieśń – żyje w pośrodku wartości, ku którym kierują się jego dążenia, jego myśli i czyny. Dąży do tego, by mówić prawdę i słyszeć prawdę, by postępować sprawiedliwie i innych do sprawiedliwości zachęcać, by dotrzymać słowa, by być uczciwym, by być wspaniałomyślnym. [...] Wydaje się, że jakaś niewidzialna siła steruje ludzkim życiem. Postępując zgodnie z jej wezwaniami, człowiek zdaje się odnajdywać stopniowo swój *ethos*”¹⁸.

¹⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 481.

¹⁶ J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 13.

¹⁷ J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 15.

¹⁸ J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 13.

Świat wartości to nie jest świat rzeczy. Tischner mówi, że „świat wartości ledwo istnieje”¹⁹. W porównaniu z rzeczami wartości nie widać, są jakby ulotne, ich doświadczenie jest zupełnie inne niż przedmiotów, mniej apodyktyczne, bardziej wewnętrzne. A jednak „Niewidzialny świat wartości staje się dla człowieka siłą niezwykłą, której wszystko w nim służy. Człowiek jest personą, jest istotą moralną, potrafi bowiem poświęcić swe istnienie za to, co niewidzialne”²⁰.

Podkreślmy jednak mocno wypowiedź Tischnera, która nie daje spokoju: „człowiek dąży do tego, by mówić prawdę i słyszeć prawdę”. Prawda jest wartością. Żeby ją mówić, trzeba mieć do kogo. Spotykając się z drugim, chcę słyszeć prawdę. Wydaje się, że prawda jako wartość jest także warunkiem sensownego spotkania z drugim człowiekiem. Czy ma sens relacja z kimś, kto mi nie mówi prawdy i nie chce o niej słuchać? Czy zerwanie nie będzie wówczas świadectwem prawdy jako wartości? Ale z drugiej strony prawda nie jest do monologicznej kontemplacji, lecz do mówienia i słyszenia. Doświadczenie aksjologiczne zatem podszyte jest niejako doświadczeniem dramatycznym – spotkaniem z innym człowiekiem. Same wartości odsyłają do doświadczenia drugiego człowieka, jakby tylko w tej przestrzeni mogły się do końca urzeczywistnić.

3. Wartość Ty

Stosunek człowieka do wartości jest stosunkiem podmiotowo-przedmiotowym i dobrze go opisują narzędzia fenomenologiczne. Sama fenomenologia wpisuje się w egologiczny paradygmat filozofii – jest to myślenie z pozycji Ja, *ego cogito*, a więc myślenie monologiczne. Prawda z pewnością jest wartością, ale czy takie zamknięcie się w paradygmacie przedmiotowym jest uzasadnione? Ktoś mógłby powiedzieć, że drugi człowiek też jest wartością. To ostatnie zdanie jest sformułowaniem analogicznym – człowiekowi przysługuje inny rodzaj bytowania (egzystencja)

¹⁹ J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 22.

²⁰ J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 22.

niż wartościom. Niemniej możemy powiedzieć, że drugi człowiek i jego istnienie też jest wartością.

Należy przyjąć jako zasadę: nie można myśleć o wartościach w oderwaniu od człowieka. Taką perspektywę przyjmuje Tischner: „[...] to wszystko są wartości, poprzez które człowiek odnosi się do człowieka”²¹. Wcześniej powiedział, że etyka jest nauką o wartościach, ale po chwili dodaje, że „jest ona teorią doświadczenia drugiego człowieka, a zarazem doświadczenia samego siebie w świetle wynikającym z obecności drugiego”²². To z obecności drugiego człowieka wypływa prawdziwe doświadczenie wartości, w tym fundamentalna wartość wolności. Tischner rozważa różne doświadczenia aksjologiczne i pyta, które z nich jest doświadczeniem źródłowym, „jakie doświadczenie jest źródłem wszystkich przeżyć aksjologicznych, z przeżyciem myślenia włącznie?”²³. Nasz filozof nie ma wątpliwości, że jest nim doświadczenie spotkania z drugim człowiekiem. Spotkanie jest niezwykle perswazyjne, nie jest to zwykłe zetknięcie się z drugim, jest ono wydarzeniem, od którego zaczyna się dramat²⁴.

W spotkaniu drugi człowiek nie jest ukonstytuowanym przedmiotem – jest inny, w sensie transcendentny. Spotkanie Ja z Ty dokonuje się w horyzoncie dobra i zła, wartości i antywartości. Mogę drugiego skrzywdzić, mogę mu przynieść radość. „Spotkać to osiągnąć bezpośrednią naoczność tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego”²⁵ – powie Tischner. Tragedia dzieje się tam, gdzie wartość może być zniszczona przez antywartość, dobro może być zniszczone przez zło.

W dramacie wpisana jest możliwość rozstania, być może także zerwania właśnie. Pisze Tischner: „Każdemu spotkaniu grozi rozstanie, w każdym

²¹ J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 13.

²² J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 16.

²³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 482.

²⁴ „Oto przykłady spotkań: Szawel spotkał na drodze do Damaszku Tego, którego prześladował. Raskolnikow spotkał Sonię (Dostojewski, *Zbrodnia i kara*), Lewin spotkał Kitty (Tołstoj, *Anna Karenina*), Anna spotkała hr. Wrońskiego (tamże), Fryderyk spotkał panią Arnoux (Flaubert, *Szkola uczuć*)” (J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 482).

²⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 483.

rozstaniu żyje tłumiona pamięć spotkania²⁶. Stąd wynika, że rozstanie jest możliwym rozwiązaniem dramatu, ale radykalne odcięcie się od drugiego jest niemożliwe – spotkanie zostawiło swój ślad. Stąd zresztą wynika dążenie do powtarzania spotkań i potwierdzania rozstań. Rozstać się, zerwać to zabić drugiego, który jest naprzeciw mnie. Tischner posługiwał się wyrażeniem Gabriela Marcela „pozwolić być”. „Z łona fenomenu tragiczności wyłania się wezwanie: «jeśli chcesz, możesz pozwolić być»²⁷. Spotkanie jest taką chwilą, kiedy człowiek pozwala być, zerwanie zaś zabija spotkane życie. Człowiek w spotkaniu za pomocą różnych czynów „ma nagiąć istnienie ku przeczucielnej dobroci, a dobroć ku istnieniu, ku trwaniu”²⁸. Czyn taki jednak wyłania się z horyzontu poświęcenia, w człowieku dochodzi do głosu dobra wola. Poświęcenie jawi się jako szczytowe przeżycie aksjologiczne, a aksjologia przechodzi w agatologię.

Widzimy więc, że to dopiero spotkanie z drugim i moje poświęcenie dla niego, nawet miłosierdzie, wprowadza właściwą hierarchię wartości. Odtąd wszystko służy drugiemu, a nie abstrakcyjnym wartościom. Teraz też ustanawia się właściwy schemat etyczny: „Przedemną stoi człowiek, od którego promieniuje jakieś «powinieneś». Na razie nie jest ono jednoznacznie określone. Dopiero konkretne sytuacje, w jakich znajdujemy się on i ja, bliżej się określają. Powiniennem tak lub inaczej, powiniennem przybliżyć się lub oddalić, powiniennem podać wodę lub chleb. To, co powiniennem, jest jakąś wartością. Ja sam jestem osobą – nieokreślonością, która buduje siebie, przybliżając się lub oddalając, rzucając kamieniem lub podając chleb”²⁹.

Bardzo uwyrażnia się teraz różnica między stosunkiem do wartości a stosunkiem do drugiego. Relacja pierwsza jest przedmiotowa, druga osobowa. Pierwsza jest monologiczna, wręcz solipsystyczna, druga dialogiczna. Wyczuwamy dobrze, że czymś innym jest wybrać wartość i złożyć

²⁶ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 483.

²⁷ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 484.

²⁸ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 484.

²⁹ J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 16–17.

jej świadectwo, a czym innym wybrać człowieka. Jak powie Filek: „wrażliwość na wartości czy ślepotą na wartości to nie to samo, co wrażliwość czy ślepotą na drugiego człowieka”³⁰. Wartości owszem, kierują pewne wezwanie i domagają się urzeczywistnienia, ale drugi wzywa mnie całą swoją biedą, tragicznością. Także moja odpowiedź wobec wartości i wobec drugiego nie może być taka sama.

Jednakże Tischner pokazuje, że między „myśleniem według wartości” a „myśleniem według bliźniego” nie musi być tak nieprzekraczalnej różnicy. Owszem, pomiędzy tymi dwoma rodzajami myślenia zachodzi związek: wartości wskazują na drugiego, drugi ustanawia właściwą hierarchię wartości, choć powiedzieć, że drugi jest wartością, to go przesadnie uprzedmiotowić. Tischnerowi ciągle chodziło o człowieka, wyzwalał się z paradygmatu egologicznego, rozwijał paradygmat dialogiczny, ale nie był skory do zbyt pospiesznego odrzucania świata wartości. W naszym zagadnieniu zerwanie wpisuje się w tragiczne zakończenie spotkania. Dokonywane w imię prawdy jest iluzją i tragicznością człowieka – zrywając z drugim, pogrążam się w chaosie wartości, nie mam także dostępu do prawdy.

Rozważając zerwanie w perspektywie aksjologicznej, możemy także postawić pytanie, jak ocenić postawę człowieka zrywającego relację w imię prawdy. Zerwanie jest wartością czy antywartością? Można odnieść wrażenie, że filozofia klasyczna sugeruje raczej pozytywną wartość takiego zachowania. Myślenie dialogiczne natomiast postrzega takie zachowanie jako coś zdecydowanie negatywnego.

4. Solidaryzacja czy absolutyzacja ego?

Wskazaliśmy wyżej na dwie możliwe relacje między prawdą a osobą: 1. prawda jest ponad osobą i 2. osoba ponad prawdą. W stanowisku 1. prawda, którą głoszę, jest ważniejsza od relacji z drugim. Następuje tu bowiem egzystencjalne utożsamienie Ja z prawdą (jakąś ideą). Moja relacja z daną ideą, moje utożsamienie się z nią jest kluczowe. To ono każe

³⁰ J. Filek, *Życie, etyka, inni*, Kraków 2010, s. 185.

mi zrezygnować z relacji z drugim, który tej idei nie podziela. Cóż to jest za proces? Doświadczam siebie jako wartości i utożsamiam się z pewną ideą. Ja jestem wcieleniem tejeże idei. Drugi, negując moją ideę – neguje mnie, zabija mnie. Czy nie jestem wówczas zobowiązany do obrony mojej prawdy, a w efekcie mnie samego? A może takie utożsamienie się z ideą (prawdą) jest jakimś aksjologicznym zwyrodnieniem? Znamy wszak przykłady donosów na ojców w imię idei komunizmu. Co jest ważniejsze: prawda czy drugi człowiek? Czy apostołowie lub męczennicy daliby się zabić w imię idei? Czy też umierali z miłości do Osoby? Przyjrzyjmy się relacji między Ja a wyznawaną przezeń prawdą, dla której gotowe jest ono zerwać inną relację – z drugim.

Proces utożsamiania Ja z wartością czy ideą Tischner nazywa procesem solidaryzacji egotycznej. W tekście *Impresje aksjologiczne* stawia najpierw pytanie, które doświadczenie Ja jest najbardziej źródłowe. I odpowiada: „wśród wielu możliwych i faktycznie przeżywanych doświadczeń własnego Ja doświadczenie Ja jako pewnej swoistej wartości (*aksjos*) jest doświadczeniem najbardziej podstawowym”³¹. Na tym doświadczeniu opiera się pojęcie Ja aksjologicznego. Proces solidaryzowania się Ja z czymś jest samym rdzeniem Ja aksjologicznego. Tischner pisze: „Przez solidaryzację egotyczną rozumiem zjawisko utożsamiania się ja z obszarem, który pierwotnie był tylko obszarem «mojego», bądź stanowił teren całkowicie aegotyczny, w rezultacie czego obszar ten nabiera znaczenia bycia integralnym składnikiem obszaru ścisłej egotyczności (ja będącego fundamentem solidaryzacji)”³². Albo w innym miejscu: „Obszar możliwej solidaryzacji egologicznej jest wyznaczony przez cechę «mojego». [...] «Moje» leży niekiedy poza obrębem ciała, w świecie otaczającym nas, jest to niekiedy rzecz, niekiedy drogi człowiek, czasami zwierzę. Poczucie solidarności ulega też stopniowaniu: coś może być mną mniej lub bardziej głęboko”³³.

³¹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s. 149.

³² J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Klósak, Kraków 1971, s. 69.

³³ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 152.

Tischner objaśnia solidaryzację na przykładzie ręki: kiedy biorę pióro i zamierzam pisać, ręka jest mi posłuszna, zachodzi pomiędzy mną a nią swoiste porozumienie. Ręka staje się mną, poszerza zakres mojego bytowania. Gdyby zaś groziła mi amputacja, wówczas zabiegowi chirurgicznemu odpowiadałyby procesy desolidaryzacji na poziomie świadomości – moje Ja stopniowo wycofywałoby się z wewnętrznego porozumienia z ręką. Podobnej solidaryzacji może podlegać wszystko: coś, ktoś, wartość – przeżycie solidaryzacji zwiększa obszar Ja, zakres jego bytu. Ja aksjologiczne stanowi centrum pola tego, co „moje”, a co stanowi wartość dla Ja. Solidaryzacja może przebiegać w dwóch sferach egotycznych: wewnętrznej i zewnętrznej. Do sfery wewnętrznej należy to, co tożsame z Ja aksjologicznym (przeżycia, ciało), zaś do sfery zewnętrznej to, co moje, ale nieutożsamiające się z Ja (np. cenne przedmioty). Solidaryzacja egotyczna to proces utożsamiania się Ja z tym, co dotąd było tylko „moje” – w jej wyniku „moje” staje się mną. Jest to więc proces wyrażania, ale i budowania własnej osoby. Solidaryzacja (przyswajanie) buduje samą osobę.

Tischner podkreśla, że solidaryzacja ma charakter przede wszystkim aksjologiczny. Racją usprawiedliwiającą to, że „moje” staje się mną, jest to, że „moje” posiada wartość dla mnie. Ja staję się tym, co stanowi dla mnie wartość. Ale jednocześnie musi zachodzić jeszcze drugi warunek: ja sam siebie przeżywam jako szczególną wartość. Solidaryzacja wyłania się więc jako łuk łączący dwa bieguny, a następnie przekształcający ich w jedność: Ja przeżywane jako wartość i daną wartość przedmiotową lub etyczną.

Czy proces solidaryzacji egotycznej Tischnera nadaje się do wyjaśnienia fenomenu zerwania? Ja utożsamia się z jakąś prawdą, która jest dla niego wartością podstawową, ważniejszą niż drugi człowiek. Tischner wskazuje jednak, że Ja aksjologiczne może zachować się na dwa sposoby: „W pierwszym przypadku aktywny, agresywny nawet: Ja aksjologiczne zdąża do solidaryzacji z czymś, co jest mu szczególnie drogie, i w tym właśnie celu wyłania się ze swych głębi, nabiera znaczeniowego kształtu, poddaje się nazwom, jakie myśl ludzka czerpie z obcowania ze światem zewnętrznym. W ten sposób «substancjalizuje» się, nawet «reifkuje».

W drugim wypadku zachowuje się jak istota przyjmująca pokarm. Nie ona ginie w świecie, ale świat ginie w niej. Ona zaś z wielką troską strzeże swego oddalenia i swej odrębności od świata, gdzie rośnie jej chleb. I tak właśnie jawi nam się Ja aksjologiczne: ono trwa w «czymś», i ta forma trwania zbliża je do wiedzy o sobie, wiedzy, która buduje się przecież przede wszystkim w obcowaniu ze światem zewnętrznym. Oddalenie i bliskość w tym samym «teraz» są mu równie właściwe. Raz jeszcze uderza aksjologiczna treść owego Ja. Bo bliskość i oddalenie są sposobami pojawiania się wobec świadomości każdej innej wartości³⁴. Tak więc widzimy, że Ja aksjologiczne może się przejawiać w dwóch radykalnie różnych formach życia duchowego: pierwsza jest negacją tego życia, oznacza takie utożsamienie się z czymś, że człowiek niejako „rozpuszcza” się w tym; druga zaś, która potrafi się utożsamiać, ale i zachować dystans, rodzi życie duchowe (Tischner nazwie je „Genesis z Ducha”³⁵). Ja może tak utożsamiać się z wyznawaną prawdą, że to ona stanie się jego życiem. Zerwanie wskazuje na takie właśnie chorobliwe utożsamienie się Ja z prawdą. Solidaryzacja ta ukonstytuowała moją osobę i pozwoliła jej się wyrazić. Znamy takie utworzone przez ideę osoby – nie istniały wcześniej w sposób wyróżniający się, raczej zatopione w anonimowym tłumie, nierozpoznawalne, niedostrzegalne, świat nie wiedział o ich istnieniu. I oto nastąpiło utożsamienie się przez nich z prawdą, która ich upodmiotowiła, stworzyła, dała im życie – teraz już nie anonimowi, bez wyrazu, ale bojownicy walki o prawdę. Jak można porzucić prawdę, która ich stworzyła, dała im społeczny byt, wydobyła z anonimowego niebytu? Drugi, negując prawdę, neguje mnie – trwanie w takiej relacji oznaczałoby być może konieczność jakiejś desolidaryzacji, czyli skurczenia Ja. Niestety, zerwanie jest solidaryzacją pierwszego typu, która zabija życie duchowe, gdyż prawdziwe życie duchowe można prowadzić tylko w świecie osób, a nie w świecie rzeczy.

Wydaje się jednakże, że w przypadku zerwania zachodzi proces jeszcze silniejszy, niż tylko solidaryzacja. Albo mówiąc dokładniej, wraz

³⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 200.

³⁵ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 200.

z procesem solidaryzacji zachodzi inny, równoległy proces. Możemy powiedzieć, że w zerwaniu dochodzi do swoistej absolutyzacji Ja. Zerwanie to przyjęcie 1. tezy wyjściowej: prawda jest ponad osobą. W takiej sytuacji absolutem staje się moje Ja. Ja jest centrum świata (solidaryzacja egologiczna) i absolutnym wcieleniem danej idei. Powiedzieliśmy już: drugi, negując ideę – neguje mnie. Tischner powie, że takie Ja aksjologiczne substancjalizuje się, reifikuje w tym, co przyswaja. Te metafizyczne skojarzenia nie są bez znaczenia – wszak zwieńczeniem metafizyki jest Absolut, Byt najwyższy. Ja utożsamione chorobliwie z prawdą i zrywające relację z drugim, który tej prawdy nie podziela, stawia się w pozycji Absolutu. Ten ostatni przejawia się dwojako: po pierwsze, uważa, że ma absolutny dostęp do prawdy, po drugie, z tego powodu może osądzać innych.

Czy Ja posiada prawdę w sposób absolutny? Nawet jeśli uznamy, że prawda jest czymś podstawowym, to jednak nigdy jej nie posiadamy. Przyjmując biblijną (*resp.* dialogiczną) koncepcję prawdy, należy raczej stwierdzić, że to ona nas posiada. Prawda absolutna jest radykalnie transcendentna, jest pozaświatowa i pozaczasowa. Jak powie Leszek Kołakowski, sama idea prawdy nasuwa myśl o absolutnym, a więc nie-światowym podmiocie. Tymczasem w naszej drodze do prawdy niezwykle ważną rolę odgrywa czas. Jak pisze Tarnowski: „[...] czasowa struktura egzystencji powoduje, że droga do prawdy nie jest nigdy dla nas zakończona. Gramy – jak pisał Tischner – muzykę naszego życia, ale nigdy nie znamy jej całości”³⁶. Stąd Tarnowski wyciąga wniosek, że człowiek jako egzystencja-w-świecie nieustannie i koniecznie przeżywa relacje z drugimi i „to drugi człowiek jest naszym pierwszym zadaniem. Wymaga to najpierw afirmacji bytu drugiego, jego istnienia i jego niepowtarzalnej indywidualności”³⁷. A co w sytuacji konfliktowej? Kiedy ktoś okazuje się wrogiem mojej prawdy, wówczas nasze bycie-w-prawdzie zostaje poddane próbie. Tarnowski uważa, że konkretne rozstrzygnięcie co do samej prawdy jest bardzo często niejasne. W sytuacji konfliktu należy przyjąć trzy zasady: po pierwsze potrzebna jest dobroć (horyzont

³⁶ K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, dz. cyt., s. 202.

³⁷ K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, dz. cyt., s. 201.

dobra-zła pierwszorzędny; Tischner pytał: może masz rację, ale jakie z tego dobro?), po drugie uczestnictwo w horyzoncie wysokich wartości, po trzecie sytuacyjna mądrość polegająca na pokornej otwartości na drugiego. „W konfliktach nigdy nie wiemy do końca, czy postępujemy w prawdzie, także dlatego, że sytuacja ma przebieg czasowy, a więc zmienny. Lecz zasadniczo jesteśmy w prawdzie, jeśli trwamy w dialogu, kiedy otwieramy się na drugiego i jesteśmy gotowi słuchać, co mówi i myśli. Jesteśmy wówczas w prawdzie, zarówno gdy trwamy w tym, co za prawdę uznajemy, jak gdy mimo to na inne racje się otwieramy”³⁸. Widzimy więc, że zerwanie nie jest byciem-w-prawdzie. Prawda ma swoją stronę przedmiotową, ale obejmuje ona także relację z drugim. Tylko razem z drugim, niczym z towarzyszem drogi, który mi sprzyja, możemy przybliżyć się do prawdy. Absolutny podmiot (w sensie zabsolutyzowane Ja w zerwaniu) nigdy nie będzie absolutnym świadkiem prawdy, nie będzie świadkiem wiarygodnym.

Ja zabsolutyzowane zerwaniem przypomina idola. By zrozumieć tę figurę, przywołajmy koncepcję Jean-Luca Mariona i jego rozróżnienie na idola i ikonę. Pojęcia te odnosił on wprawdzie do Boga, jednakże coś podobnego zachodzi w zerwaniu. Czym jest bowiem idol? Idol ma uosabiać boga, a w konsekwencji zwodzi jego czciciela, który nie widzi w nim boga w jego własnej osobie. To, co boskie, nie pokrywa się z idolem. Twórca idola ma wprawdzie jakieś doświadczenie boskości jako radykalnej transcendencji, inności, odmienności. Z samej definicji boskości wynika, że jest ona czymś całkowicie innym. Jest to boskość oddalona, rozmyta. Idol tymczasem ją utrwała, przybliża, zatrzymuje. Twórca idola czyni to ze względu na swoisty interes: próbuje zdobyć przychyłość i ochronę ze strony czegoś, co wydaje się w nim jakby bogiem. Jak powie Marion: „Ludzkie doświadczenie boskości poprzedza idolatryczną twarz. Wypracowana przez człowieka idolatryczna twarz poprzedza jej uposażenie przez boga. Jednak ów bóg zawdzięcza swój kształt rysom, jakie mu nadał, zgodnie z tym, czego rzeczywiście doświadczamy z boskości. [...] W twarzy boga idol zwraca nam nasze doświadczenie

³⁸ K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, dz. cyt., s. 202.

boskości³⁹. Trzeba przyznać, że idolatria to nie kłamstwo: „Idol nie zwoździ, lecz zapewnia boskość⁴⁰. Marion wskazuje, że idol ma niebywałą skuteczność polityczną, polityka wciąż wzbudza nowe idole, posługując się kultem jednostki (Wielki Wódz, Führer, Big Brother, Człowiek, którego kochamy najbardziej).

Jednakże aby idol dostarczył boskości, musi ją jednocześnie ujarzmić. Idol, czyniąc boga bliskim, naocznym, unicestwia dystans i wycofanie się bóstwa, a to należy do jego istoty. Jak pisze Marion: „Czy jednak ustanawiając dostępność boskości w znieruchomiałej, czy wręcz zastygłej twarzy boga, nie eliminuje się skrycie, choć radykalnie, dumnego wtargnięcia i niepodważalnej inności, które same w sobie stanowią poświadczenie boskości? Przyczyniając się do nieobecności tego, co boskie, idol udostępnia i zapewnia boskość, by wreszcie ją wynaturzyć⁴¹.”

Przeciwnieństwem idola jest ikona. Święty Paweł mówi o Chrystusie: „Ikona Boga niewidzialnego” (por. Kol 1, 15). Chrystus nie jest idolem – w nim Bóg nie stał się na tyle swojski, że zatracił dystans i inność. Ikona to Twarz Innego. Nie tyle czyni ona Boga bliskim, nie uwidacznia boskiej natury, ile promieniuje definitywną i nieredukowalną transcendencją. Ikona kryje w sobie i jednocześnie odkrywa. Jak powie Marion: „Widzialność niewidzialnego, widzialność, w której niewidzialne daje się zobaczyć jako takie – ikona wzmacnia jedno przez drugie⁴².” Tym, co to umożliwia, jest zachowanie dystansu.

Widzimy teraz, co się dzieje z Ja, które w zerwaniu stało się idolem. Zniosło dystans między sobą i prawdą. Pozornie prawdę wcieliło, przybliżyło, ale jednocześnie ją ujarzmiło, ograniczyło do swoich rozmiarów i wymiarów. Ja absolutne jest karykaturą człowieka, jak idol koniec końców jest karykaturą Boga. W doświadczeniu aksjologicznym potrzebna jest i solidaryzacja, i dystans. Człowiek realizuje się, tworzy siebie przez utożsamienie się z tym, w czym uczestniczy. Ale potrzebny

³⁹ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 18.

⁴⁰ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 19.

⁴¹ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 19.

⁴² J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 20.

jest też kierunek odwrotny, możliwość odcięcia się od tego, czym był, czyli dystans.

W rozwiązaniu problemu zerwania istotne jest zatem odniesienie do Absolutu. Jeśli Absolut dla mnie jest najważniejszy – nie ma wówczas utożsamienia mnie z ideą. Podstawowa jest wówczas relacja Ja – Absolut. Kiedy ktoś zaneguje moją ideę – nie neguje mnie. Podważa być może jakiś wymiar poznawczy, ale nie mnie. Negacja idei to nie jest negacja Ja, pod warunkiem realnego i właściwego odniesienia do Absolutu. Zerwanie zawsze wskazuje na absolutyzację Ja i na kryzys relacji do Absolutu.

W ocenie, czy doszło do chorobliwej solidaryzacji i absolutyzacji należy podkreślić znacznie pierwotnej intencji Ja w stosunku do wyznawanej prawdy. Intencja ta może być zaś dwojaka. W pierwszym przypadku prawda jest tylko środkiem do afirmacji własnego Ja, co otwiera drogę do zerwania, gdy tylko pojawi się opór w przyjęciu prawdy. Rzeczywistym powodem zerwania nie jest tedy troska o prawdę, ale fakt bycia zakwestionowanym w obszarze własnego Ja. W drugim przypadku Ja pełni jedynie rolę podmiotu prezentującego prawdę. Jest to rola służebna wobec prawdy. Tym razem doświadczenie oporu nie powoduje zerwania, a może wręcz wyzwolić jeszcze większą determinację w dziele się prawdą.

5. Zerwanie jako potępienie

Ujawniona w zerwaniu absolutyzacja Ja przejawia się także w próbie osądzania drugiego człowieka. Osądzanie zaś jest atrybutem władzy. Zerwanie jest więc aktem dominacji, osądzania i *de facto* władztwa nad drugim człowiekiem. Możemy tu śmiało posłużyć się Tischnerowskim terminem potępienia. W jego *Filozofii dramatu* błędzeniu w żywiole prawdy odpowiada potępienie polityczne. Prawda w ujęciu klasycznym to zgodność poznania z rzeczywistością. Ale można tę koncepcję radykalizować: prawda (wiedza) to władza urzeczywistniania wartości. Podstawowym kryterium prawdy jest wartość, jaka przysługuje danej prawdzie. Jak powie Tischner: „Dotychczas prawda miała władzę nad

myśleniem [...]. Odtąd myślenie będzie miało niepodzielną władzę nad prawdą⁴³. Stanowisko to Tischner nazywa radykalizmem aksjologicznym.

Radykalizm aksjologiczny rzuca światło na ideę władzy. Urzeczywistniając jakąś wartość, natrafiamy na opór (rzeczy bądź drugiego człowieka). Żeby dokonać czegoś wartościowego, człowiek potrzebuje mocy, siły. Tak rodzi się władza, która realizuje dzieła i tą drogą ma dostęp do prawdy, a jej istotą jest rozum polityczny. „Dąży on do stworzenia świata na nowo. Nie chce jednak i nie może czynić tego w samotności, lecz wciąga w swe dzieło wszystkich ludzi, posługując się określoną polityką⁴⁴. Ucieleśnieniem rozumu politycznego jest w *Filozofii dramatu* postać Raskolnikowa z powieści *Zbrodnia i kara* Dostojewskiego.

„Absolutna władza oskarża i potępia słowami, w których zawiera się zarazem jej usprawiedliwienie – «jesteś buntownikiem»⁴⁵ – pisze Tischner. Widać tu tytuł do osądzenia drugiego. Ja utożsamiało się z prawdą i przekształciło się w rozum polityczny, stało się władzą. Drugi niepodzielający mojej prawdy jest buntownikiem, anarchistą, ma zawsze złą wolę. Władza absolutna przemawia we własnym imieniu, nie ma ponad sobą żadnej innej instancji. Władza potępia drugiego, a wynikiem potępienia jest wygnanie. Jednakże drugi pod wpływem potępienia się nie zmienia. Na wygnaniu dalej pozostaje buntownikiem.

Czy drugi potępiony w zerwaniu może się jakoś bronić? Owszem, może zaprzeczyć oskarżeniu, powiedzieć: „nie jestem buntownikiem”. Jak to udowodni? Pokazując posłuszeństwo i wierność komuś trzeciemu. Tym trzecim może być Bóg, bliźni albo sumienie. Nie jestem buntownikiem, bo jestem wierny Bogu. I tak władza zaczyna zależeć od relacji między drugim a trzecim. W zerwaniu dokonał się osąd i potępienie w imię prawdy absolutnej. Drugi jednak znajduje ocalenie w relacji z trzecim. Dialogika pokonuje bezdroża radykalnej aksjologii. Prawda nigdy nie będzie ponad osobą. Zerwanie nigdy nie będzie miało charakteru absolutnego.

⁴³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 123.

⁴⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 124.

⁴⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 244.

6. Możliwe rozwiązanie przez miłość

Prześledziliśmy fenomen zerwania relacji w imię różnicy wyznawanej prawdy. Zasadniczo opis tego fenomenu odsłonił nam dwa sposoby myślenia: monologiczne i dialogiczne, filozofii o rodowodzie greckim i biblijnym. Punktem dojścia fenomenologii zerwania jest absolutyzacja Ja. Zerwanie może ocalić Absolut, który jest ponad Ja. Przed słowem potępienia może mnie ocalić relacja z Trzecim.

Czy jednak każde z tych dwóch rodzajów myślenia – monologiczne i dialogiczne – nie odsłania jakiejś swojej słabości? Każde z nich preferuje jeden z członów alternatywy: prawda albo osoba, i przez to grzeszy jednostronnością, zapoznając coś ważnego. Tym, co daje szansę na rozwiązanie tego konfliktu, jest miłość.

Bez miłości relacja pomiędzy prawdą i osobą jest skazana na swą istą sprzeczność, co musi prowadzić do wzajemnego wykluczania. Miłość pozwala zachować troskę o prawdę, a jednocześnie osoba nadal obdarzana jest szacunkiem. W ujęciu klasycznym dominuje prawda, ale bez silnego odniesienia do miłości. W ujęciu dialogicznym dowartościowana jest osoba, ale obiektywna prawda odsunięta jest na dalszy plan. Najgłębszym powodem zerwania jest brak miłości, która jest dążeniem do współistnienia. W pewien sposób brak zgodności odnośnie do prawdy nie jest absolutnym powodem zerwania relacji, nawet przyjaźni, ale jedynie odsłania, że w rzeczywistości tej przyjaźni nie było. Miłość umożliwia zaistnienie trzeciej sytuacji: odmienne postrzeganie prawdy nie powoduje zerwania, lecz oznacza dalsze trwanie w relacji dwóch osób różnie postrzegających prawdę o danej rzeczywistości.

Przykładem takiego rozwiązania konfliktu przez miłość jest spotkanie Jezusa z kobietą cudzołożną (J 8, 1–11). Tischner analizował ten tekst w trzech krokach. Pierwszym z nich jest odkrycie drugiego jako innego, różnego ode mnie. Jezus zwraca się do kobiety „ty” – „Żaden cię nie potępił?” (por. J 8, 10) – i w ten sposób rozpoznaje ją i wyodrębnia z całego tłumu. „Miłość to jest to przeżycie, które wyróżnia, wyodrębnia, które odkrywa, że ktoś jest jedyny na świecie, i że gdyby tego jednego jedynego

na świecie nie było, świat byłby uboższy o jakiś skarb niezwykły⁴⁶. Drugi krok polega na przyznaniu drugiemu wartości. Jezus czyni to w słowach „I Ja cię nie potępiam” (por. J 8, 11). Wartościowe jest to, że ty jesteś ty: „W życiu codziennym jest inaczej: wartościowe jest to, że ktoś jest lekarzem. Ale lekarzy jest bardzo wielu. Ktoś jest nauczycielem. Mówimy: wartościowy nauczyciel [...]. Natomiast tutaj mówi się: wartościowe jest to, że ty jesteś ty⁴⁷. Drugi zatem to wartość. Wreszcie trzeci krok to gotowość poświęcenia się i ofiary dla drugiego człowieka. Jezus mówi do kobiety: „I Ja cię nie potępiam, idź i nie grzesz więcej” (por. J 8, 11) i tymi słowami naraża się na jakieś niebezpieczeństwo, gdyż podważa prawo Mojżeszowe, w którym tylko Bóg mógł odpuszczać grzechy. Cóż stało na przeszkodzie, żeby kamienie wymierzone w kobietę cudzołożną spadły teraz na głowę Jezusa jako bluźniercy? Tischner stwierdza: „miłować to umieć narazić się, umieć – i być gotowym – do przyjęcia ofiary za drugiego⁴⁸. W tym trzecim kroku ujawnia się dynamika miłości. Cała siła miłości polega na tym, żeby tego, kogo się kocha, czynić jeszcze doskonalszym, jeszcze pełniejszym. „Miłość pokazuje drogę, miłość pokazuje człowiekowi jakąś gwiazdę do osiągnięcia. Miłość nie poprzestaje na odkryciu, miłość ukazuje drogę, ukazuje przyszłość. Jednym słowem – miłość ofiarowuje nadzieję⁴⁹. Te słowa Tischnera są niezwykle istotne dla rozwiązania problemu zerwania przez miłość. Miłość nie poprzestaje na odkryciu – nie zadowala się jedynie *aletheią*, monologiczną kontemplacją bytu. Miłość ukazuje drogę – a tę można i należy przebyć z innym.

Bibliografia

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak. Warszawa 2001.
Filek J., *Etyka. Reinterpretacja*, Kraków 2014.

⁴⁶ J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starsządeckie 1980–1992*, Kraków 2009, s. 121.

⁴⁷ J. Tischner, *Wiara ze słuchania...*, dz. cyt., s. 121.

⁴⁸ J. Tischner, *Wiara ze słuchania...*, dz. cyt., s. 121.

⁴⁹ J. Tischner, *Wiara ze słuchania...*, dz. cyt., s. 70.

- Filek J., *Życie, etyka, inni*, Kraków 2010.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Wrocław 1994.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953.
- Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sułkowski, Warszawa 1989.
- Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- Tarnowski K., *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017.
- Tischner J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 33–82.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Wiara ze słuchania. Kazania starsządeckie 1980–1992*, Kraków 2009.
- Tischner J., Kłoczowski J. A., *Wobec wartości*, Poznań 2001.
- Woleński J., *Epistemologia*, Warszawa 2007.

Abstrakt

Fenomen zerwania

Przedmiotem artykułu jest zbadanie i opis sytuacji, kiedy ktoś w imię przekonań, opinii, poglądów decyduje się zakończyć relację z drugim człowiekiem. Sytuację taką nazywamy fenomenem zerwania. Zerwania mogą być różne: chłopak zrywa z dziewczyną, małżonkowie decydują się na rozwód, ktoś zrywa umowę albo przyjaźń. Z wszystkich tego typu sytuacji interesuje nas tylko zerwanie z powodu różnicy w wyznawanych poglądach. Fenomen zerwania w takiej sytuacji przybiera kształt sporu o to, co ważniejsze – prawda czy osoba. Jak to się dzieje, że w imię prawdy odrzucam osobę? Czy w imię relacji z drugim mogę zdradzić prawdę? Czy wartością ważniejszą jest prawda czy Ty? A może zerwanie jest symptomem nierozwiązanego stosunku do Absolutu? Odpowiedzi na te pytania szukamy, odwołując się do myśli Józefa Tischnera i innych współczesnych filozofów.

Zarysowane zostają dwa skrajne stanowiska: prawda ponad osobą oraz osoba ponad prawdą. Wyznaczają one dwa odmienne paradygmaty myślenia: monologiczny i dialogiczny. Problem zostaje rozważony także w płaszczyźnie aksjologicznej, gdzie prawda i Ty jawią się jako wartości. W zerwaniu istotne jest utożsamienie Ja z daną prawdą – następują

tu procesy solidaryzacji egotycznej i absolutyzacji Ja. W ich efekcie zerwanie można opisać za pomocą Tischnerowskiej kategorii potępienia i mechanizmu władzy. Na końcu zostaje ukazana możliwość rozwiązania sytuacji zerwania przez miłość.

Słowa kluczowe

zerwanie, osoba, prawda, wartość, solidaryzacja, Absolut, dramat, św. Augustyn, J. Tischner, J.-L. Marion

Abstract

The Phenomenon of Rupture

This paper attempts to study and to describe the particular situation, when somebody for the sake of beliefs, opinions and ideas decides to finish the relation with the other. Such a situation we call the phenomenon of rupture. The ruptures may be different: the boyfriend is breaking up with his girlfriend, spouses are deciding on the divorce, somebody is breaking the agreement or the friendship. From all these type of the situation we are only interested in rupture because of the difference in holding the truth. The phenomenon of rupture in such a situation is getting the shape of the dispute what is more important – the truth or the person. How is it happening, that for the sake of the truth I am rejecting the person? Whether for the sake of the relation with the other can I put the truth away? What is more important value: the truth or You? Or maybe the rupture is a symptom of the unresolved attitude to the Absolute? We are trying to find answers to these questions referring to the thoughts of J. Tischner and the other contemporary philosophers. In the text two positions and two types of the thinking are discussed: monological thinking, in which the truth is more important than the person, and dialogical one, where the relation with the person is a condition of finding the truth. At the end of the text a one-sidedness of both attitudes is indicated as well as the possibility of solution the rupture by love.

Keywords

rupture, person, truth, value, solidarization, Absolute, drama, St. Augustine, J. Tischner, J.-L. Marion