

I wreszcie ostatnie dzieło „metafory żywej”: odebranie temu, co bezpośrednio, pozorowi istnienia absolutnego. Skoro możliwa jest metafora filozoficzna, to możliwy jest zupełnie inny świat, na którym żyjemy dziś.

Jakież więc myślenie może się obejść bez metafory?

Takie myślenie, którego celem i racją jest bezwzględna afirmacja aktualnego świata. Jest to myślenie, dla którego realizm staje się nie tylko filozofią, ale jest już chorobą, a zasada ścisłej jednoznaczności języka – niczym zakaz wychodzenia na dwór obowiązujący zagrypionych – nie tyle dyrektywą, która ma ułatwiać porozumienie, ile rezygnacją z przemyslenia sensu ukrytego w wielkich metaforach europejskiej filozofii.

1980

IX. MYŚLENIE WEDŁUG WARTOŚCI*

We współczesnym myśleniu o wartościach i nadziejach, jakie niektórzy z nas wiążą z aksjologią, kryje się jakiś paradoks. Przede wszystkim od wielu już lat nie maleje, zwłaszcza u nas, zainteresowanie tematem wartości. Nie wydaje się prawdopodobne, by wypływało to z przypadku. Dowodzi raczej, że uświadomiliśmy sobie sytuację jakiegoś kryzysu, w której odeszła od nas pewność tego, co podstawowe. Człowiek utracił spontaniczną wiarę w Boga i spontaniczne przekonanie o stałości swej wewnętrznej, a także zewnętrznej natury. Na czym powinien więc oprzeć swe decyzje? Wartości wyrażają się dogodnym oparciem, nie wymagają bowiem ani tej wiary, co Bóg, ani tego rodzaju wiedzy, co wiedza o naturze człowieka i istocie rzeczy. Rzeczniczy różnych poglądów na świat, wychodząc z własnych punktów widzenia, mogą dać na wartości swą kompromisową zgodę. Dla wielu sceptyków aksjologia wciąż jest ratunkiem przed nihilizmem, dla niejednego z chrześcijan jest ona wygodną płaszczyzną dialogu z tymi, którzy utracili już zaufanie do techniki i wyzwalanych przez nią sił materii, ale nie potrafili jeszcze odzyskać wiary w Boga. Słyszysz się więc: zanim porozumniemy się co do Boga i istoty rzeczy, niechaj przynajmniej między nami „prawda zawsze prawdę znaczy, a sprawiedliwość – sprawiedliwość”.

Zarazem jednak obserwujemy zjawisko przeciwne – proces zdecydowanego odchodzenia od aksjologii, wyrażony szczególnie na Zachodzie. Przykładem mogą być deklaracje wciąż bardzo wpływowego M. Heideggera. Píše on

* Poszerzony tekst odczytu wygłoszonego w czasie Tygodnia Filozoficznego KUL-u w lutym 1978.

np.: „Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomysleć przeciwko byciu”¹. Dzieje nowożytnej aksjologii streszcza w sposób znanieny Helmut Kuhn². Aksjologia, sądzi on, osiągnęła swój szczyt u F. Nietzschego. Ale Nietzsche, dokonując znanego „przewrotu w dziedzinie wartości”, oddał wartości we władanie „woli mocy”. Pojęcie wartości spleta się w ten sposób z subiektywizmem i nihilizmem. Nie pomogły wysiłki M. Schelera, N. Hartmanna i innych fenomenologów. Idea przedmiotu jest nieodłączna od idei podmiotu: im bardziej będziemy podkreślać przedmiotowy aspekt wartości, tym mocniej odezwie się podmiot. Aksjologia zamiast otwierać drogę poza sferę podmiotu, będzie wciąż potwierdzać podmiotowość.

Tak więc jedni widzą w aksjologii ratunek przed upadkiem w nihilizm, inni drogę wiodącą wprost do nihilizmu. Dlaczego tak jest? Kiedyś przed laty R. Ingarden wygłosił w Krakowie doniosły odczyt: „Czego nie wiemy o wartościach?”. Ale wtedy nasza sytuacja myślowa była inna. Do naszej świadomości nie dotarło jeszcze radykalne kwestionowanie aksjologii ze strony rzeczników myślenia „według prawdy bycia”, a kwestionowanie ze strony myśli pozytywistycznej – stałe obecne – nie było brane zbyt poważnie; wierzyliśmy, że fenomenologia przezwyciężyła pozytywizm, chociaż pozytywści nic o tym nie wiedzą. Dlatego dziś należałoby, jak sądzę, sformułować nasze zagadnienie inaczej, chyba bardziej zasadniczo: czy jesteśmy w stanie w naszym myśleniu pozbyć się myślenia według wartości? Nasze pytania winno dotknąć sprawy myślenia. Wiele rzeczników aksjologii sądzi, że aksjologia ma swą subiektywną podstawę w emocjonalnej sferze człowieka, bowiem „rozum jest ślepy

na wartości”. Czy naprawdę? Dziś, w obliczu kwestionowań typu Heideggera, trzeba nam szukać podstaw aksjologii w łonie samego myślenia, w przeciwnym bowiem razie aksjologia nie spełni nadziei zrodzonych w sytuacji kryzysu. Czy nasze myślenie jest myśleniem według wartości i czy jesteśmy w stanie pozbyć się takiego myślenia?

PROBLEM WARTOŚCI

Zagadnienie wartości bywa zazwyczaj rozpatrywane od dwóch stron: od strony rzeczy, której „przysługują” jakieś wartości, i od strony człowieka, który przeżywa jakieś wartości, doświadczając wartości, myśli według wartości. Rozważmy sprawę najpierw od strony rzeczy, potem od strony człowieka. Rozważmy ją w sposób możliwie ogólny, nie wdając się w polemiki precyzujące użyte pojęcia. Spróbujmy uchwycić to, co wydaje się oczywiste.

Znajdujemy się w tej chwili na sali wykładowej. Są tutaj obok nas znajomi i nieznajomi, profesorowie i koledzy, ludzie mniej lub bardziej dla nas sympatyczni, są także przedmioty, takie jak krzesła, okna, drzwi, są instrumenty znaczące głos. Każdy człowiek i każdy przedmiot wymaga od nas stosownego uznania i stosownego zachowania. Aby zachować się właściwie w tym naszym małym świecie, musimy umieć „czytać wartości”. Nie witamy się z krzesłami, nie usiłujemy szukać dla siebie miejsca na kolanach ludzi już siedzących. Bez koniecznej potrzeby nie siadamy byłem do katedry. Nasz obecny świat jest niewątpliwie światem jakichś wartości, a my w nim jesteśmy istotami czytającymi wartości. Co to znaczy? Nie spierajmy się o użycie pojęć, spróbujmy wejrzeć wprost w doświadczenie.

Gdy mówimy, że „nasz świat jest światem wartości”, widzimy obok siebie sprawy i rzeczy konkretne. Może nawet bardziej „sprawy” niż „rzeczy”. Ktoś przed chwilą na nas czekał, bo miał do nas jakąś „sprawę”, myślny na kogoś czekali, aby mu „coś ważnego” powiedzieć, ktoś zachorował i trzeba było

¹ M. Heidegger, *Budować, mieszkac, myśleć*, Warszawa 1977, s. 111.

² H. Kuhn, *Das Sein und das Gute*, München 1962.

kupić lekarstwo, ktoś umarł i trzeba było wziąć udział w pogrzebie, ktoś był szczęśliwy, bo właśnie miał wesele. Rozglądamy się po „naszym” krajobrazie: tu widzimy czyjś dom, tam widzimy las pełen uroków, gdzieś dalej widać szkołę, kościół, a oto drzewa cmentarne. Można mnożyć opisy, można je coraz bardziej dramatyzować, ukontretniać. Jedno będzie się jednak stale powtarzać: ludzki świat zawiera coś, co jest dobre, i coś, co jest złe, a także coś, co jest lepsze, gorsze, najgorsze. Nasz świat jest, w jakimś bliżej nieokreślonym zakresie, światem hierarchicznie uporządkowanym. Sprawy, przedmioty, ludzie układają się w nim dla nas według mniej lub bardziej trwałego ładu hierarchicznego. Nie wiemy dokładnie, czym jest zło, a czym dobro, nie umiemy ustalić precyzyjnej granicy między jednym a drugim, pomimo to nie potrafimy wyznaczyć się jakiegś hierarchii. Prawdę rzekłszy, gdy się dokładniej przyjrzyć, nigdy nie usiłujemy tego robić. Naszą główną troską w naszym świecie jest wyznaczyć się „zła”, które nam obecnie grozi, osiągnąć „dobro”, które tu i teraz jest do osiągnięcia.

Czy „nasz świat” mógłby być innym światem? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak. Świat oczyszczony z wartości nie jest światem wewnętrznym sprzecznym. W jednorodnej przestrzeni geometrycznej, jaką potrafimy myśleć, wszystkie formy i bryły są jednakowo ważne i jednakowo nieważne. Możemy powiedzieć tak: kamień jest sobą, drzewo jest sobą, zwierzę jest sobą i człowiek jest sobą. Był jest bytem, każdy był ma jakieś właściwości. Wśród tych właściwości nie ma jednak żadnej takiej, która by była dobrocią, złością, tym, co gorsze i lepsze. Wszystko istnieje „na tym samym poziomie”. Nietzsche powiedział: „Zło to przesąd Boga – rzekł wąż”. My możemy powiedzieć: „zło to przesąd człowieka”, dobro podobnie. Mimo jednak że obiektywistyczna wizja świata nie jest sama w sobie sprzeczna, wiemy, iż radykalnie zobiektywizowany świat, świat oczyszczony z wartości, nie jest na prawdę naszym światem. W świecie „obiektów” są bryły, formy, płaszczyzny i żaden przedmiot nie jest lepszy od drugiego. W naszym świecie, w którym rodzimy się i umieramy,

jest jakiś dom i jakaś bezdomność, jest miejsce pracy i brak miejsca pracy, jest szkoła, jest kościół, jest także cmentarz i to wszystko przedstawia dla nas jakąś swoistą godność. W świecie tym jest także głód, jest i niesprawiedliwość, jest odwa-ga i śmierć, sprawa ważna i mniej ważna. Gdyby to wszystko stało się nagle dla kogoś zupełnie obojętne, pytalibyśmy z niepokojem: co dzieje się z tym człowiekiem? W pytaniu tym wróci ku nam hierarchia.

Problem wartości bywa również rozważany od strony człowieka. Znów nie spieramy się o precyzyjny zasięg słów. My, ludzie, jesteśmy nieustannie w jakimś ruchu: ku czemuś zdążamy, przed czymś uciekamy, czegoś pragniemy i czegoś się lekamy, żywny jakąś nadzieję i grozi nam jakaś rozpacz, kogoś kochamy, a kogoś innego nie potrafimy kochać, przeżywamy radości i zgrozoty. I tak jesteśmy wtągnięci w konieczność bezustannego „przedkładania czegoś nad coś”, konieczność „preferowania”. Jak mówił Liebert: „uczyniwszy na wieki wybór, w każdej chwili wybierać muszę”. Nie umiemy określić dokładnie reguł, według których dokonujemy naszych przedkładań, a jednak żyjemy dzięki temu, że umiemy przedkładać.

Czy można sobie wyobrazić, by było inaczej? Znów natrafiamy na paradoks: tak, nie ma w tym nic wewnętrżnie sprzecznego. Zamiast przedkładać coś nad coś, zamiast preferować, możemy porządkować według współrzędnej: „to najpierw, a to potem”. Najpierw spożyję obiad, potem pójdę na spacer, potem jeszcze przeczytam książkę – wszystko na jednym poziomie. Myśląc tak, staję się – jak mówi H. Marcuse – „człowiekiem jednowymiarowym”. Człowiek jednowymiarowy wie, co do czego służy, i stosownie do tej wiedzy porządkuje swe czynny, gesty i pragnienia. To także jest do przyjęcia. Zarazem jednak samo pojęcie „człowieka jednowymiarowego” traktujemy jak jakiś policzek wymierzony poczuciu własnej godności. Myślimy: jeśli w pojęciu tym jest zawarta prawda o nas, to znaczy, że znajdujemy się w stanie jakiegoś upadku. 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.

Tak więc okazuje się, że nasz świat jest światem ładu hierarchicznego, a nasze myślenie myśleniem preferencyjnym. Ale czy to wszystko nie jest naszym przesądem? Raz jeszcze powtórzmy: przypuszczenie takie nie jest absurdalne, nic nas nie zmusza do przyjęcia wartości. A jeśli nawet zmusza, to przymus ten nie jest taki sam jak przymus, który zakazuje nam myśleć o kwadratowych kołach i górach bez dolin. W naszym myśleniu według wartości jest obecny znaniemy motyw – m o t y w w o l n o ś c i. Nikt nie musi widzieć wartości. Nikt nie musi uznać ich aż do końca. Im wyższa wartość, tym większa swoboda jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: „jeśli chcesz, możesz mnie wybrać”. Wszystko jest zawarte w drobnym „jeśli chcesz”. Stając wśród wartości, naprawdę niczego nie musisz. Ale właśnie to, że „wśród wartości niczego nie musisz”, samo jest wartością – wartością wolności. Podmiotem doświadczenia wartości jest podmiot wolny. Cały urok świata wartości bierze się zapewne stąd, że nic z tego świata nie narzuca się nam przemocą. Niemniej dzięki wartościom czujemy niewyrażenie, że jeśli tego świata nie uznajemy, możemy ulec jakiejś przemocy.

Dlatego wartości są wiecznym źródłem fascynacji dla ludzkiego życia i myślenia. Nawet „myślenie bycia” M. Heideggera nie wydaje się od tego wolne. Kluczowe pojęcia filozofii Heideggera mają wyraźnie aksjologiczny wydźwięk. Czym jest np. „prawda” w formule „prawda bycia”, jeśli nie jakimś „dobrem” człowieka? Czym jest „prześwit prawdy”, jeśli nie tym, co przeciwne mrokom? A czym „zdecydowanie”, jeśli nie aktem ostatecznego samookreślenia w preferencji dokonanej na widok śmierci? Czym głęboka i piękna symbolika domu, ojczyzny, pastersza bycia, za pomocą której Heidegger wydobywa nasze związki z istnieniem?

Jeśli tak, to postawmy jeszcze jedno pytanie: jakie doświadczenie jest dla nas podstawowym źródłem wszystkich przeżyć aksjologicznych, z przeżyciem myślenia włącznie?

Kiedy dobro i zło, wartość i antywartość, radość i rozpacz wkraczają w naszą wewnętrzną rzeczywistość w taki sposób, że nie uciekamy od nich, choć – teoretycznie rzecz biorąc – ucieczka taka zawsze jest możliwa? Wydaje mi się, że jest tak przede wszystkim w chwilach spotkania z drugim człowiekiem. Podkreślam słowo „spotkanie”. Doświadczenie spotkania kryje w sobie niezwykłą siłę perswazji. Spotkanie jest czymś więcej niż zwyčajnym „zestknięciem się” z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego. Spotkanie to Wydarzenie. Od spotkania zaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć. Oto przykłady spotkań: Szawel spotkał na drodze do Damaszku Tego, którego prześladował. I w innym wymiarze: Raskolnikow spotkał Sonię (Dostojewski, *Zbrodnia i kara*), Lewin spotkał Kitty (L. Tolstoj, *Anna Karenina*), Anna spotkała hr. Wronskiego (tamże), Fryderyk spotkał panią Arnoux (G. Flaubert, *Szkolna ucznia*). Przeżywając spotkanie, wiemy w sposób pewny: drugi jest, jest inny, jest transcendentny. Wiemy również coś więcej: on i ja znajdujemy się w przestrzeni dobra i zła, wartości i antywartości. Mogę dotknąć drugiego, skrzywdzić go, mogę mu przynieść radość. Podobnie on. W ten sposób spotkanie skłania mnie nie tylko do preferencyjnego czucia, lecz również do preferencyjnego myślenia. Aksjologia wyrasta z samego rdzenia tego, kim jestem.

SPOTKANIE

Spotkać znaczy coś więcej i coś innego niż zobaczyć, usłyszeć, podać rękę. Co znaczy spotkać? Spotkać to osiągnąć bezpośrednią naoczność tragiczności przelotki wszystkich spsob bycia Drugiego. Czym jest tragiczność? O tym pouczył nas M. Scheler. Tragedia dzieje się tam, gdzie jakies dobro, jakaś wartość może ulec zniszczeniu przez jakies zło, jakas antywartość. Aby pojawiła się tragiczność, wcale nie potrzeba, by zniszczenie stało się faktem. Już sama możliwość zniszczenia, sama nieznajomość wyniku walki dobra ze złem jest czymś tragicznym. Tak właśnie ma się rzecz z drugim człowiekiem.

Nie wiemy, co właściwie grozi drugiemu. Aby opisać jego tragiczność, posługujemy się metaforami, symbolami. Jedno w tym wszystkim wydaje się stałe: jest w drugim coś takiego, co wzywa do ocalenia. Spotykamy wtedy, gdy uzyskujemy jakąś naoczność owego wezwania oraz źródła, z których się bierze. Drugi zdaje się mówić samą swoją obecnością: „jeśli chcesz, możesz...”. Co mogę? Nie wiem. Co mam chcieć? Lęgo też nie wiem. Wiem, że mogę chcieć i nie chcieć. Nic nie dzieje się tu z konieczności. Zawsze drugi będzie mi mógł powiedzieć: „przyszedeś, bo sam chciałeś”. Cokolwiek się zdarzy, zdarzy się z wolności, która do końca będzie wierzyć, że mogłaby inaczej.

Od spotkania rozpoczyna się jakiś dramat. Dramat ten ma swój czas, swoje miejsce, ma też swoich pierwszo- i drugorzędnych bohaterów. Oznacza to, że dramat ma hierarchię. Każdemu spotkaniu grozi roztanie, w każdym roztaniu życie tłumiona pamięć spotkania. Niemożność radykalnego odcięcia jednego od drugiego jest jednym ze źródeł tragedii, która przenika obcowanie ludzkie. Stąd bierze się dążenie do powtarzania spotkań i potwierdzania roztania. Ale rozważając spotkanie jako takie: wcale nie jest tak, by musiało ono kończyć się tragicznie. Horyzont dramatu, nawet jeśli jest otwarty zjawiskiem tragiczności, zawiera wiele innych możliwości, np. możliwość triumfu dobra, możliwość apoteozy człowieka, a także możliwość komedii, farsy. Wszystkie odmiany dramatu są jednak możliwe dopiero tam, gdzie międzyludzka przestrzeń przybrała charakter hierarchiczny, a preferencyjność wtargnęła w sam środek ludzkiego myślenia.

Spotykając, spotykamy zawsze Kogoś. Ktoś spotkany jest nam dany w fenomenie tragiczności. Co to znaczy? E. Kant pisał: „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”³.

³ E. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1953, s. 11.

Nie wiemy, czy dobre, czy złe są rzeczy, przedmioty, krajobrazy, byty jako byty. Na ten temat krążą rozmaite poglądy, a nasza intuicja dobra nie jest jasna. Jeśli mimo wszystko pojąćcie dobra nie jest pustym brzmieniem, dzieje się tak dzięki tej możliwości, że gdzieś w głębi ludzkiej duszy żyje okrutch prawdziwie dobrej woli. Wola człowieka jest jedynym obaszarem danej nam rzeczywistości, w którym przypuszczenie dobra nie jest próżne. Oczywiście, możemy także przypuszczać zło, a nawet je przypuszczamy. Jedno jest nieodłączne od możliwości drugiego. Dlatego widzimy tragiczność. Dlatego słyszymy: „jeśli chcesz, możesz...”.

To wtąca mnie „na drogę” radykalnej przemiany wewnętrznej: metanoi, konwersji, nawrócenia, czy jak ją trzeba nazwać. Nie wiemy dokładnie, dokąd nas ta droga doprowadzi. Przeczuwamy cel ogólnie. Wiemy, że istnieje przepaść między człowiekiem, który zabija spotkane życie, a człowiekiem, który je pielęgnuje. Pielęgnować – znaczy: pozwolić być. W formule tej G. Marcel dojrzał metafizykę bytu ludzkiego. Człowiek jest tym, kto może „pozwolić być”. Jak to się dzieje, że człowiek „pozwala być”? Spotkanie jest chwilą, w której osiągamy żywą naoczność tragiczności cudzej, a pośrednio i własnej (tę sprawę obecnie pomijamy). Z łona fenomenu tragiczności wyłania się wezwanie: „jeśli chcesz, możesz pozwolić być”. Chodzi o to, by nie dobić żadnym słowem, żadnym czynem ani ucieczką, ani zuchwałością, by nagiąć istnienie ku przeczuwanej dobroci, a dobroć ku istnieniu, ku trwaniu. Uczynki mogą być różne: obwiązanie rany, udzielenie dobrej rady, podanie chleba i wody. Każdy z tych uczynków wyłoni się jednak z wnętrza horyzontu *p o s w i e c e n i a*, który otwarł się we mnie. Na widok tragedii otwiera się możliwość jakiegoś poświęcenia. Czym jest poświęcenie? Jest dopuszczeniem do głosu mojej własnej dobrej woli – mojej woli dobra dla drugiego. Akt poświęcenia jest czytelnym przeżyciem aksjologicznym, do jakiego zdolny jest człowiek.

Ten tylko, kto doświadczył spotkania, może mówić, że doświadczył źródłowo jakiegoś konkretnego dobra i zła, jakiejś

tragiczności, jakieś wolności oraz głosu imperatywu katagorycznego, który od drugiego doszedł ku niemu. Tylko ten, kto spotkał, może szczerze poświęcić siebie. Poza spotkaniem wszystkie wymienione wyżej pojęcia są pojęciami wypranymi z doświadczenia. Doświadczenie aksjologiczne ciąży ku jakimś poświęceniu. Jakiemu? Tego także nie wiemy. Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim. Dopiero dzięki spotkaniu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencje innych. Pozwalamy być. Inni pozwalają nam być. Dopiero dzięki spotkaniu możemy mieć otwartą drogę ku Bogu. Pisze E. Lévinas: „Wymiar boskości otwiera się, poczynając od ludzkiej twarzy [...] Bóg wznosi się ku swej najwyższej obecności odpowiednio do sprawiedliwości, jaką oddajemy ludziom”⁴.

W tym punkcie konieczne jest pewne wyjaśnienie.

Klasycznym tekstem aksjologicznym, przekazanym nam przez filozoficzną tradycję (pomiędzy tutaj teksty typowo religijne), jest opis człowieka w jaskini z *Państwa* Platona. Ludzie przykuci łańcuchem do skały oglądają na ścianie nie prawdziwej rzeczywistości, która skrywa się gdzieś poza nimi. Platon nie mówi o wartościach przedmiotowych ani o przedmiotach wartościowych, a jednak jego opis ma głęboko aksjologiczny charakter. Ale doświadczenie aksjologiczne jest w tym ujęciu czymś nad wyraz prostym i zarazem nad niczym innym nie nadbudowanym. Przeciwnie, wszystkie inne doświadczenia są w jakiś sposób nadbudową tego doświadczenia. Cóż nam odśłania to doświadczenie? Odśłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to: jest coś, czego być nie powinno. Widzialny świat jest utudą świata. Prometheus wisi przybity

do ściany, ale dlaczego, za co? Wszyscy żyjemy w jaskini pełnej cieni, za co nas tak przykuto? Dlaczego sprawiedliwi cierpią? Dlaczego umarł Sokrates w taki sposób? Wciąż pierwotne jest to: jest coś takiego, czego być nie powinno. Dlaczego? Pytanie to ma jedno proste źródło – światło płynące z dobra. Dobro po grecku zwie się *agaton*. Doświadczenie, które staramy się opisać, jest radykalnym doświadczeniem agatologicznym. Doświadczenie to jest zarazem radykalnym doświadczeniem metafizycznym, bo to ono skłania nas do tego, abymy stawiali znaki zapytania nad istnieniem, ono uczy odróżniać pełnię od niepełni, istnienie od istoty, formę od materii, przyczynę od skutku.

Tak więc należy wyróżnić dwa rodzaje doświadczeń: doświadczenie agatologiczne i doświadczenie aksjologiczne. Pierwsze jest bardziej podstawowe: odśłania „negatywną stronę wszystkiego, co nas otacza. Mówi nam: jest coś, czego być nie powinno, świat jest utudą świata. Ono również ukazuje nam tragiczność bytu ludzkiego. W doświadczeniu tym nie ma jeszcze przeżycia zobowiązania. Nie wiem jeszcze, co powinienem, jak powinienem, czy w ogóle coś powinienem. Mimo to już przeżywam jakiś bunt. Na początku myśli jest bunt, bunt jest pierwotną winą myśli. W buncie tym już jest zawarta preferencja, już tkwią zarodki widzenia hierarchii. Preferencja jest warunkiem możliwości myśli. A potem, po doświadczeniu agatologicznym lub „nad” nim, przychodzi doświadczenie aksjologiczne, którego rdzeniem jest: „jeśli chcesz, możesz...”. Dopiero teraz staram się zobaczyć, co trzeba zrobić, jak postąpić, kogo ocalić, za czym biec, a co porzucić. Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odśłaniającym, doświadczenie aksjologiczne zaś doświadczeniem projektującym. Doświadczenie agatologiczne dotyczy bycia w świetle dobra, doświadczenie aksjologiczne dotyczy wydarzeń w świetle tego, co wartościowe. Doświadczenie aksjologiczne i płynące stąd myślenie aksjologiczne nastawia się na jeden podstawowy cel – projektowanie wydarzenia, które może zaradzić rozwojowi tragedii.

⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1968, s. 50.

Jako takie zakłada nadzieję, zakłada poczucie siły, zakłada istnienie „zmysłu rzeczywistości”, który odsłania to, jakie wartości są *hic et nunc* możliwe do zrealizowania.

MYŚLENIE WEDŁUG WARTOŚCI

Jakie to wszystko ma znaczenie dla postawionego na wstępie problemu myślenia? Czy myślenie jest ze swej istoty myśleniem według wartości, czy też wartości są zewnętrznym dodatkiem do myślenia?

Wysuwamy obecnie dwie kluczowe tezy. Teza pierwsza: to, co agatologiczne, daje do myślenia. Teza druga: to, co aksjologiczne, budzi szukanie i kieruje nim. Pierwsze jest warunkiem drugiego: myślenie poszukiwania są możliwe tam, gdzie już coś zostało „dane do myślenia”.

Myślenie wyłania się jako dążenie do wyjaśnienia tajemnicy tragiczności, którą postawił wobec nas agatologiczny horyzont spotkania. Tragiczność ludzka – wzorzec wszelkiej doświadczałnej tragiczności – to ruchomy spłot tego, co – mówiąc ogólnie – dobre, z tym, co złe, tego, co wartościowe, z tym, co jest zdolne zniszczyć wartość, spłot wzniósłości z groźbą upodlenia, życia ze śmiercią, młodości z przemianiem, szczęścia z możliwym nieszczęściem. Tragiczność, aby być tragicznością, wcale nie musi stać się faktem, możliwość tragedii już jest tragedią. Ów niezwykły spłot wartości i tego, co jest w stanie zniszczyć wartość, daje do myślenia. Myślenie nie budzi się w wyniku prostego widzenia tego, co jest. Nie powstaje ono również jako wynik intuicji tego, że czegoś nie ma, ani tego, że coś jest nieszanując bytu i niebytu. Myślenie nie jest prostym odbijaniem stanu rzeczy. Właściwym motywem myślenia, który budzi myślenie ze snu, jest „spłot właściwości” charakteryzujących tragiczność ludzką. Píše Hegel: „Duch odnajduje swoją prawdę tylko wtedy, jeśli w absolutnym rozdarciu odnajduje siebie samego. Duch jest ową potęgą nie jako to, co pozytywne, nie wtedy, gdy pomija negatywność – jak się to dzieje, kiedy mówimy o czymś, że

jest niczym albo że jest czymś fałszywym, i w ten sposób załatwiasz się z tym, przechodzimy do czegoś innego; potęgą jest duch wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje”⁵. To, co Hegel nazywa „negatywnością”, nazwalismy tutaj „tragicznością”. Wydaje się nam bowiem, że nazwa „tragiczność” trafniej oddaje istotę fenomenów, na które wskazaliśmy i które ma również na uwadze Hegel. Spotkać – spojrzeć w oczy tragiczności, zatrzymać się przy niej, dążyć do tego, by ją zrozumieć, ośwoić, rozwiązać. Spotkać znaczy jednak również: móc się cofnąć przed spotkaniem, uciec, zając postawę agresji, zrezygnować z myślenia. Móc się cofnąć albo podjąć spotkanie – to uświadomić sobie wolność. Spotkanie nie wymusza niczego, zwłaszcza myślenia, ono tylko daje d o myślenia. Podjęte myślenie jest zakładaniem i potwierdzaniem wolności.

Dlaczego to, co agatologiczne, daje do myślenia? Skąd bierze się preferencyjny bunt myślenia? Albo jeszcze konkretniej: dlaczego daje do myślenia tragedia Prometeusza, Edypa, duszy wygnanej do jaskini cieni? Jaki pierwiastek świata jest odpowiedzialny za problematyzację (czy „mysterioryzację”) bycia? W Platonskim obrazie jaskini widzimy go wyraźnie – światło dobra. Gdyby nie światło, nie byłoby cieni, a bez kontrastu między blaskiem a cieniem nie ma podstaw do żadnych pytań. Światło jest czymś absolutnie prostym. Jest również tym, czego wprawdzie nie widać, co jednak pozwala nam widzieć, rozróżniać, pytać. Ale światło u Platona jest tylko metaforą, symbolem, my zaś wolilibyśmy bardziej jednoznacznie odpowiedzieć. Wielu myślicieli mówi: światło to coś idealnego, może nawet wprost idea. Nie wdawajmy się w spory na ten temat, poprzestańmy na prostocie zjawiska podstawowego. Otóż, czy się powie „światło”, czy się powie „idea”, czy może jeszcze inaczej, jedno trzeba będzie powtarzać stale – problematykacja. Wymiar „świełtanej idealności” problematyzuje

⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, t. I, s. 44.

wszystko, z czym się spotykamy, stykamy, możemy spotkać i zeknąć. Problematyzacja to podstawowy przejaw funkcjonującej idealności. Dzięki niej każde wydarzenie, każdy przedmiot czy byt mogą stać się dla nas problemem *resp.* tajemnicą (przechodząc tutaj ponad rozróżnieniem, jakie w tej sprawie uczynił G. Marcel). Stając w obliczu problemu, pytamy zdumiony: jak to możliwe? Jak to możliwe, by ukarano Prometeusza? Jak to możliwe, by nasza wolność była wolnością skrepowaną? I dalej: jak to możliwe, by pełnia bytu, która nas otacza, była pełnią pozorną? Jak to możliwe, by żadna wi-
dzialna istota nie osiągała pełni swego istnienia, czyli inaczej: jak jest możliwa różnica między istotą a istnieniem? W pyta-
niach tych brzmia echa buntu i zdumienia. Bunt i zdumienie to podstawowa preferencja myślenia, które pobudził do życia agatologiczny ideał istnienia. Radykalne myślenie filozoficzne, a więc myślenie metafizyczne, nie rodzi się z podziwu dla otaczającego nas świata, jak chcą arystotelicy. Nie pyta ono również, dlaczego jest raczej coś, a nie nic. Podziw jest tym rodzajem afirmacji bytu, który kończy myślenie. Myślenie radykalnie filozoficzne jest formą preferencyjnego buntu przeciwko tragiczności świata. Ale nie jest to jednak ten bunt, który chce porzucić albo zniszczyć świat, lecz ten, którego celem pierwszym jest zrozumieć świat.

Rozważamy obecnie pokrótce drugą tezę: to, co aksjologiczne, budzi szukanie i kieruje nim.

W łonie myślenia jest zawarty nie tylko preferencyjny bunt, ale również preferencyjna akceptacja. Myślenie jako akceptacja jest myśleniem ze względu na wartość prawdy. Dąży ono do tego, by odróżnić prawdę od nieprawdy. Prawda to idealna wartość tego myślenia. Aby rozpoznać prawdę, aby zrozumieć spotkanego człowieka, trzeba mu pozwolić być, trzeba wejść z nim w dialog, zapytać, co myśli, szukać odpowiedzi, gdy on zada pytanie. Kto zaraz na wstępie zniszczy człowieka, ten nigdy nie zrozumie. Myślenie wynika bezpośrednio z ludzkiej zdolności do poświęceń; aby myśleć, trzeba coś z siebie poświęcić. Jest ono czymś więcej

nij przełotnym aktem świadomości, jest wprost sposobem przejawiania się dobrej woli człowieka po przewyciężeniu agresji i pokusy ucieczki. Ale w imię czego dokonuje się to przewyciężenie? Właśnie w imię idealnej wartości prawdy. Myślenie na poziomie aksjologicznym okazuje się preferencją prawdy nad nieprawdą.

O jaką prawdę chodzi? Znowu nie wdając się w szczegóły, wskażemy na to, co wydaje się zasadnicze. Z pewnością nie chodzi o prawdę pojętą jako „zgodność sądu z rzeczą”. Spotkanie jest źródłem doświadczenia prawdy w bardziej podstawowym wymiarze niż wymiar stosunku człowieka do rzeczy. Stosunek do rzeczy jest zapośredniczony przez dialog z drugim człowiekiem. Źródłowych doświadczeń prawdy należy więc szukać w spotkaniu z drugim, a nie w zetknięciu się z rzeczą. Czymże jest w tej sferze ideał prawdy? Powiedzieliśmy, że to, co idealne, problematyzuje świat od siebie właściwej strony, prawda jako ideał również go problematyzuje. Dzięki niej wyłania się istotowe dla przebiegu spotkania, a potem także dla całego procesu obcowania człowieka z człowiekiem – rozróżnienie między ludzką grą, utudą, fantomem a ludzką twarzą, czyli – nawiązując do greckiego sposobu mówienia – „ikoną” drugiego. Fantom jest maską człowieka, ikona jest jego twarzą. Człowiek może maskować swą twarz, może przybierać rozmaite pozy, może udawać. Stąd kluczowy problem spotkania – problem prawdy spotkania. Gdzie biegnie granica między maską a twarzą? Do odpowiedzi potrzebny jest dialog. Dialog nie tylko rozprasza między ludzkie złudzenia, lecz również otwiera możliwość rozproszenia złudzeń rzeczowych. Dialog rodzi ideę obiektywizmu, z idei obiektywizmu bierze się nauka o obiektywnym świecie. Prawda pojęta jako właściwość sądu o rzeczach okazuje się wynikiem złożonego rodowodu. Gdyby nie było spotkań, nie byłoby i tej prawdy.

Myślenie na poziomie aksjologicznym, myślenie preferujące prawdę przed utudą prawdy, nazywa się najczęściej po prostu szukaniem. Myślenie jako szukanie jest przeniknięcie

szczególną odmianą męstwa (myślenie odważne jako przeciwieństwo tchórzliwej bezmyślności), które hamuje odruchy ucieczek od problemów oraz próby zuchwałej agresji na obcą tragiczność. Wiąże się ono również ściśle z nadzieją. Myśląc, mamy nadzieję, że mimo wszystko coś kiedyś „wymyślimy” lub przynajmniej coś „przemysłimy”. Dlatego myślenie aksjologiczne jest również myśleniem projekcyjnym: zawiera w sobie dążność do wykrycia projektu rozwiązania problemu tragiczności. Ten punkt wydaje się szczególnie doniosły. Zawsze, gdy spotkanie dobiega kresu, wyłania się pytanie: co dalej? Pytanie to wcale nie jest przypadkiem. Myślenie, które zostało pobudzone do życia spotkaniem z tragicznością, nie może zapaść z powrotem w sen, zanim nie rozwiąże problemu tragiczności. Inaczej zdradziłoby własną istotę. Oczywiście, zawsze istnieje możliwość zdrady, zawsze jest tyle spraw niedomyślanych do końca, ale dzieje się to wbrew naturze myślenia. Naturą myślenia jest projektowanie wydarzenia, które zdolne jest przewyciężyć tragiczność.

W tym momencie dotykamy jednego z końcowych przejawów myślenia jako myślenia według wartości. Mamy już poza sobą nasz bunt, naszą dziecięcą pokusę ucieczki i młodościwą pokusę agresji. Żyjemy nadzieją zrozumnienia. Wraz z postępującym rozumieniem kryształizuje się w naszej twórczej wyobraźni projekt wydarzenia, które może *hic et nunc* ocalić. Cała nasza uwaga koncentruje się na konkretyzacji projektu. Myślenie według wartości jest, jak stąd widać, przede wszystkim myśleniem wydarzeniowym. Okazuje się, że pierwotną siedzibą wartości w świecie nie są ani byty, ani tzw. wartościowe przedmioty, lecz wydarzenia. M. Heidegger odkrył w pojęciu wydarzenia głęboki metafizyczny sens. Wydarzenie kryje w sobie myśl o jakimś darze. Jakim darze? Czyim darze? Czykolwiek byłby dar i kimkolwiek byłby darowujący, zawsze wiadomo jedno: była to pomoc do wyjścia z tragedii i było to jakieś poświęcenie siebie. Poświęcenie objawiło się najpierw myślą, preferencją. Ktoś nie uciekł, nie zniszczył, ale pomyślał i począwszy od tego, pozwoił być.

Myślenie to swobodna odpowiedź ducha na to, co daje do myślenia, i na to, co umożliwia i kieruje poszukiwaniem. Nic jednak tak nie daje do myślenia, jak spotkanie z drugim. W spotkaniu osiągamy żywą naoczność tragiczności bytu, spotkanie otwiera agatologiczny i aksjologiczny horyzont istnienia. Spotkanie jest wydarzeniem i jako wydarzenie stanowi pewne *a posteriori*: zaczyna się ono od doświadczenia. Zatem jednak jest ono możliwe dzięki jakiemś idealnemu *a priori*, które rządzi z ukrycia jego przebiegiem i które jest wcześniejsze niż ono. Obecność tego, co aprioryczne, skłania m.in. do powtarzania spotkań. Żadne konkretne spotkanie nie osiąga pełni swej prawdy, nad każdym ciężar cień możliwego roztania. Czyżby w ten sposób tajemniczy los przygotowywał człowieka na jakieś naprawdę większe ze wszystkich spotkań? Wiemy, że filozofia dostarcza nam wiele, często przeciwstawnych sobie koncepcji idealnego *a priori*, które rządzi z ukrycia naszym życiem i myśleniem. Platon i św. Augustyn pogłębiali symbolikę świata. Kartezjusz i nawiązujący do niego E. Lévinas wskazują na wymiar nieskończoności, który warunkuje wszelkie myślenie skończoności. Są to jednak sprawy i teorie późniejsze, nadbudowane nad doświadczeniem problematyki. Nie wnikajmy w te sprawy. Niechaj spotkanie i problematyka pozostaną dla nas wydarzeniem, które budzi ze snu i skłania do szukania.

AKSJIOLOGIA I KRYZYS

Na zakończenie powróćmy raz jeszcze do motywu wolności. Zapytajmy: czy człowiek musi spotkać drugiego człowieka, czy nie mógłby przeżyć życia bez spotkania? Rozważając wydarzenie spotkania, widzimy wyraźnie: nie istnieje żadna konieczność spotkania. Wprawdzie spotykamy ludzi i Boga, ale to wszystko dzieje się jakby z przypadku, z łaski. Wydarzenie spotkania jest swobodnym darem czasu, przekraczającym nasze oczekiwania i nasze wyobrażenia. „Duch tchnie, kędy chce”. Z każdej strony odstania się nam wolność.

Myśleniu według wartości towarzyszy stale jakieś subtelne doświadczenie wolności. Wolność staje się sama wartością myślenia według wartości – wartością, która jest osiąganą, ponieważ jest zakładana. Przypomnijmy poszczególne etapy myślenia według wartości i jego związku z wolnością. Możemy zakwestionować hierarchiczność świata. Możemy zrezygnować z preferencji. Możemy zniszczyć widok tragiczności, możemy od niego uciec. Możemy zamknąć się na idealność, która problematyzuje. Możemy nie pytać o różnicę między twarzą a maską, rozkoszując się maską, która nam odpowiada. Możemy wreszcie zrezygnować z refleksji nad projektem wydarzenia, które miałyby przynieść jakieś ocalenie, możemy zrezygnować z każdej formy poświęcenia. Wszystkie te możliwości nie są wcale teorią. Nie tylko nauka, także filozofia poszukuje dziś dla siebie przymusu wśród oczywistości, które by zwalniały człowieka z wszelkiej wolności. Ale ucieczka od wolności sama świadczy o wolności. Skoro wolność jest wszędzie, trzeba przyjąć, że myślenie potwierdza samo siebie, gdy potwierdza swą wolność. Fakt ten raz jeszcze ukazuje nam głęboki związek myśli z wartościami.

Myślenie radykalne, które usiłujemy opisać, łączy w sobie to, co agatologiczne, z tym, co aksjologiczne. Znaczy to, że jest ono nie tylko podstawą wszelkiej nauki o tym, co jest, podstawą ontologii, lecz również podstawą możliwej polityki. Trzeba przywrócić słowu „polityka” najgłębsze znaczenie. Polityka to – w radykalnym znaczeniu tego słowa – nauka projektu, sensownego projektu dla ludzkich poświęceń na aktualnym etapie dziejów.

Wspominałem na samym wstępie o żywym zainteresowaniu, jakie od szeregu lat budzi u nas aksjologia. Być może przybliżyliśmy się do zrozumenia najgłębszych źródeł owego zainteresowania. Z pewnością znajdujemy się w stanie jakiegoś kryzysu. Kryzys sięgnął samych podstaw naszego człowieczeństwa: zachwiał się związek człowieka z człowiekiem, związki człowieka z Bogiem. Nasze myślenie usiłuje się obejść bez hierarchii i preferencji. Gdy w tej sytuacji

kierujemy swe zainteresowania ku aksjologii, nie chodzi nam w gruncie rzeczy ani o polemikę z nihilizmem, ani o szukanie płaszczyzny dialogu z tymi, którzy myślą inaczej. W każdym razie nie o to przede wszystkim nam chodzi. Nasze sięganie ma sens metafizyczny i polityczny zarazem: chodzi o odkrycie właściwego projektu dla tych poświęceń, do których zwywa ludzi dobrej woli nasza dzisiejsza dziejowa tragiczność.

1978