

KS. JÓZEF TISCHNER

## FENOMENOLOGIA SPOTKANIA

Doświadczyć źródłowo drugiego człowieka, to spotkać go<sup>1</sup>. Tajemnica spotkania wcześniej fascynowała sztukę niż filozofię. W dramacie klasycznym, czy to greckim, czy europejskim, spotkania i płynące od nich ciągi wydarzeń stanowiły zasadniczy budulec dramatyczny, bez którego dramat wydawał się wprost niemożliwy. Klasyczna powieść europejska w przytłaczającej większości również skupia uwagę na wydarzeniach spotkań, widząc w nich podstawowy zrąb akcji powieściowej. Wymieńmy przykładowo G. Flauberta, L. Tołstoja, F. Dostojewskiego czy u nas B. Prusa, S. Żeromskiego, M. Dąbrowską i innych. Artysta jeszcze do niedawna zdawał się wierzyć, że nie tak głęboko i jednoznacznie nie jest zdolne odsłonić prawdy o człowieku, jak wydarzenia spotkań z innymi ludźmi i wyrastające stąd wątki dramatyczne. Warto o tym pamiętać, bo literatura ostatniej doby przynosi często w tej sprawie wręcz przeciwnie świadectwa. Pojawiają się utwory, w których ludzie stykają się wprawdzie z innymi, rozmawiają między sobą, są obserwatorami swych zachowań, ale się nie spotykają. Właściwie nie ma już spotkań w utworach F. Kafki, B. Becketta, M. Frischa, J.-P. Sartre'a i wielu innych. Ruchami bohaterów rządzi logika struktur zewnętrznych w stosunku do ich woli, ich rozumu. Bohaterowie dramatów idą od ludzi do ludzi, od jednej sprawy do drugiej sprawy, prowadzą jeden po drugim „monolog we dwoje”, wciąż gubiąc szansę na rzetelne spotkanie. Zarazem spotkanie staje się dla nich przedmiotem bolesnej tęsknoty — tęsknoty z góry skazanej na fiasko.

W tym samym czasie problem spotkania staje się jednym z podstawowych problemów filozofii. Podejmuje go wielu: E. Husserl, M. Scheler, M. Heidegger, E. Levinas, by wymienić jedynie najbardziej znanych. W doświadczeniu spotkania odkrywa się zagubione źródło, w którym ma-

<sup>1</sup> Fragment całości pt.: *Spór o istnienie człowieka*. Część poprzedzająca niniejszy tekst została opublikowana w *Analecta Cracoviensia*, 8 (1977) pt.: *Przestrzeń międzyludzka*.

ją swój początek doświadczenia świata obiektywnego i Boga. Rzucone ongiś przez Husserla hasło „z powrotem do rzeczy” przekształca się w hasło: „z powrotem do drugiego człowieka”.

Co znaczy spotkać?

Spotkać znaczy zawsze: być „twarzą w twarz”. Dzięki spotkaniom osiągamy naoczność twarzy drugiego człowieka. Czym jest z kolei „twarz”? Twarz odsłania jakąś prawdę drugiego człowieka. Człowiek jest taki, jaką jest jego twarz. Twarz nie jest tym samym co wygląd człowieka i nie jest tym samym co zasłona i maska. Poprzez wyglądy dane są nam rzeczy oraz ciała zwierząt i ludzi, ale wyglądy człowieka nie odsłaniają nam tego, kim człowiek jest. Twarz nie jest również maską; zadaniem maski jest stwarzać ułudę twarzy. Twarz nie jest zasłoną: zasłona zakrywa twarz. Ani maski, ani zasłony nie powiedzą nam tego, kim jest człowiek. O tym mówi jedynie jego twarz. Podstawowym zadaniem fenomenologii spotkania jest przedstawienie fenomenologii twarzy.

Tajemnica spotkania wymaga wyjaśnienia od dwóch stron: od strony istoty twarzy i od strony istoty doświadczenia twarzy. Dwa pytania są tu ważne: czym jest twarz? i w jaki sposób doświadczamy twarzy? Dwa te pytania są od siebie nieoddzielalne. Jedynym sposobem uświadomienia sobie tego, czym jest twarz, jest doświadczenie twarzy. Wszelka teoria twarzy „jako takiej”, oderwana od sposobów doświadczenia twarzy, jest wystawiona na niebezpieczeństwo zawisnięcia w próżni. Niestety ze względu na konieczność omówienia wielu rozmaitych zagadnień i jasność wykładu musimy dwa te pytania rozważyć odrębnie. Pomijamy więc na razie pytanie o sposoby doświadczenia twarzy, aby skupić się na zagadnieniu istoty twarzy.

Czym jest twarz? Odpowiedź nie może być, jak to jeszcze zobaczymy, żadną formą definicji twarzy. Twarz wymyka się definiowaniu. Niemniej istnieje możliwość opisu twarzy, opisu naprowadzającego na „widzenie” twarzy, na „czytanie” w niej. Tego rodzaju opisy mają szczególny charakter: pokazują nie tyle to, co jest, ile to, gdzie coś jest, skąd przychodzi, gdzie należy go szukać. Twarz nie jest więc „istotą”, raczej „istoczeniem”, jest „miejscem”, w którym pojawia się prawda człowieka. Twarz to ruchliwość zogniskowana wokół jakiejś prawdy. Aby nie zniekształcić w opisie tej ruchliwości, trzeba często posłużyć się językiem metafory, symbolu, trzeba bardziej wskazywać niż określać. E. Levinas, który sprawie „epifanii twarzy” poświęcił ostatnio najwięcej uwagi, często rezygnuje z użycia słowa „jest”, preferując wskazujące „oto”. Bo nie wiadomo, czy twarz „jest”, wiadomo, że jest człowiek, a twarz to jedynie nieuchwytny blask światła, w którym bycie drugiego jaśnieje dla nas.

Plan naszych analiz jest następujący: najpierw omówimy krótko istotę spotkania, wyjaśniając przy okazji znaczenie pewnych słów, których

użycie wydaje się nam niezbędne. Następnie przejdziemy do opisów różnicujących twarz od zasłony (wstydu) oraz od maski. Na końcu podejmujemy próbę „widzenia”, resp. „czytania” twarzy.

#### SPOTKANIE JAKO OTWARCIE HORYZONTU

Spotkanie z drugim człowiekiem jest w najgłębszym znaczeniu tego słowa — wydarzeniem. W nim doświadczenie drugiego człowieka i za pośredniczone przez nie doświadczenie siebie dochodzi do szczytu naoczności. Swoją szczyt osiąga również siła perswazji obecna w doświadczeniu. Od momentu spotkania wszystko w życiu człowieka zaczyna się jakby od nowa. Spotkanie stanowi wyłom w dotychczasowej przestrzeni obcowania z drugim<sup>2</sup>. Spotkany drugi nie mieści się na żadnej z podstawowych płaszczyzn obcowania: nie pojawia się ani jako współpracownik, prezentowany przez narzędziowe struktury świata otaczającego, ani jako przeciwnik, którego należy zwalczać, ani jako mój władca, ani jako poddany. Ten, kogo spotykam, jest i n n y. „Ukazała mu się, jak zjawisko” — pisze o spotkaniu Fryderyka z panią Arnoux G. Flaubert. Nawet gdy jest oczekiwany, uprzednio poznany, zaskakuje odrębnością. „Kitty stała na przeciwległym końcu ślizgawki, rozmawiając z jakąś panią. Zdawało się, że nie było nic szczególnego ani w jej stroju, ani w postawie, Lewin wszakże rozpoznał ją w tym tłumie z taką łatwością, jak poznaje się różę wśród pokrzyw... Oświeślała wszystko. Była uśmiechem, który opromieniał wszystko dokoła” (L. Tołstoj, *Anna Karenina*). Spotykając, czujemy: jesteśmy w poszukiwaniu innej, nowej płaszczyzny bycia. Wszystko trzeba będzie zacząć od nowa. Dawne gesty i dawne słowa muszą nabrać nowego sensu. Więcej: cały mój dotychczasowy sposób bycia staje się problematyczny.

Każde doświadczenie, czy to rzeczy czy samego siebie, odznacza się jakąś swoistą, własną mocą perswazji. Stanowi ona mniej lub bardziej ostre granice możliwym próbom wątpienia. Spotkanie z drugim nie da się pod tym względem porównać z niczym innym. Obecny w spotkaniu drugi perswaduje, jak nie perswaduje żaden przedmiot. Drugi jest. Drugi przychodzi, odchodzi, drugi mówi i patrzy, drugi zobowiązuje. Perswazja ta może być słowna lub pozasłowna. W niektórych sytuacjach perswazja pozasłowna jest nawet bardziej przenikliwa i wiążąca, niż perswazja słowna. A. Kępiński podkreśla, że najbardziej ważkie rezultaty poznawcze dotyczące drugiego zapadają w pierwszej fazie tzw. „metabolizmu informacyjnego”, w której kontakt z drugim ma charakter pozasłowny. W tym właśnie momencie krystalizuje się decyzja zbliżenia

<sup>2</sup> Por.: *Przestrzeń międzyludzka*, „Analecta Cracoviensia”, 8 (1977).

lub oddalenia — kluczowe dla dalszego obcowania „tak” lub „nie” zwrócone ku drugiemu<sup>3</sup>. Celną ilustracją tej koncepcji są opisy niektórych spotkań u L. Tolstoja. To co zasadnicze dla losu bohaterów, rozgrywa się tam w milczeniu, ludzie rozumieją się bez słów, a nawet gdy toczy się dialog, nie dotyczy on sedna sprawy. Podczas spotkania Fryderyka z panią Arnoux (*Szkola uczuć* G. Flauberta), Fryderyk słyszy tylko: „dziękuję panu”. A przecież od tego momentu zaczyna się ich dramat. Spotkany drugi jest pod pewnym względem jak kantowska rzecz sama w sobie — jest transcendensem, istnieje radykalnie i nieprzenikliwie poza mną. Zarazem jednak jest on kimś, kto nie jest rzeczą w sobie — jest mi bliski, pokrewny mi, obcy ale i swojski zarazem. Nie mogę wątpić w to, że jest, zbyt szybko tracę pewność siebie.

Spotkanie jest zawsze „twarzą w twarz”. W spotkaniu i tylko w spotkaniu twarz staje się daną naoczną. Naoczność twarzy, jak wszelka inna naoczność, jest naocznością w obszarze szczególnego horyzontu, który — niczym światło — pozwala nam „widzieć” twarz. Horyzont doświadczenia twarzy i twarz są od siebie nieoddzielalne. Wprawdzie podczas spotkania uwaga nasza kieruje się na twarz, ale bez okalającego twarz horyzontu widzenia twarzy nie byłoby widzenia. Spotkany drugi jest inny, bo inny jest horyzont, który umożliwia jego doświadczenie — inny w stosunku do rzeczy nas otaczających, zwierząt, własnych przeżyć a nawet tych ludzi, z którymi jedynie się stykamy. Na czym polega różnica między tymi horyzontami?

Różnica staje się różnicą wyczuwalną, gdy uprzytomnimy sobie, że uobecnianie twarzy drugiego domaga się uobecnienia wobec niego mojej własnej twarzy. Widząc drzewo, nie potrzebuję odsłaniać twarzy; jeśli chcę widzieć lepiej, wystarczy, że zbliżę się do drzewa, obejdem je dookoła. Podobnie, gdy spotykam psa, konia. Nawet wtedy, gdy jako „funkcjonariusz” jakiejś sprawy stykam się z „funkcjonariuszem” sprawy zającącej się z moją, nie potrzebuję odsłaniać twarzy. Ale gdy drugi ukaze mi swoją twarz, muszę uczynić coś podobnego: albo ukazać, kim jestem, albo zasłonić siebie, przybrać maskę, muszę uczynić coś z twarzą. Gdy Jezus przed Piłatem odsłania twarz, Piłat odsłania ją także. Horyzont spotkania jest nie tylko horyzontem spotkania z drugim, lecz również horyzontem spotkania z sobą samym.

Czym jest horyzont doświadczenia? Jest to najpierw horyzont projektowania pewnych możliwości. Zakreśla on granice, w ramach których zjawienia danego przedmiotu lub w ogóle tematu pozostają, mimo zmienności i różnorodności, stale zjawieniami tego samego przedmiotu, tego samego tematu. Horyzont, jak to pokazał E. Husserl przy okazji analiz

<sup>3</sup> Por.: *Melancholia*, Warszawa 1974, 182—254. Na ten sam temat pisał A. Kowal: *Metabolizm informacyjny* A. Kępińskiego, „Znak”, 254 (1975).

doświadczenia zewnętrznego<sup>4</sup>, jest nie tylko przestrzenią pewnych możliwości, ale również normą dla sposobów przejawiania się przedmiotu. Określa on z jednej strony to, co może pojawić się jako przejaw danego przedmiotu, i to, co nie może już być przejawem tego przedmiotu. Dane doświadczenia są zarazem wypełnianiem rzuconych już uprzednio projekcji, jak otwieraniem nowych projekcji. Dzięki wypełnianiu wiemy, jaka jest rzecz w aspekcie, w którym jej doświadczamy; dzięki otwieraniu wiemy, jaką jest lub może być w aspekcie niedoświadczanym. Horyzont projekcji rozgranicza w sposób idealny możliwość od niemożliwości, wyklucza te ciągi przejawów, które „do rzeczy nie należą”, uwzględnia te, które „do rzeczy” należą. Idea horyzontu ma zastosowanie również do doświadczenia drugiego człowieka. Ale horyzont spotkania jest tu inny: inne są treści, jakie niesie, inna jest łącząca je logika, a przede wszystkim inne musi być moje nastawienie na ich odbiór, bowiem spotkać drugiego to zarazem od nowej strony spotkać siebie.

Czym jeszcze różni się horyzont spotkania od horyzontu doświadczenia rzeczy?

Horyzont spotkania jest horyzontem możliwego dramatu: dramatycznego ciągu wydarzeń, rozgrywanego w dramatycznym czasie i dramatycznej przestrzeni. Czym jest dramat? Aby oddać istotę tego co dramatyczne, trzeba posłużyć się pewnymi elementarnymi pojęciami, które wprawdzie przybrały w ciągu wieków różne znaczenia, mimo to jednak nie zostały pozbawione zasadniczego i zrozumiałego sensu. Dramat oznacza logiczny ciąg wydarzeń, u którego końca jawi się możliwość tragedii lub zwycięstwa. W dramacie coś się dzieje, musi się coś dziać: dzieją się słowa, wydarzenia, życie płynie. Logiczna przestrzeń dramatu obejmuje dwie skrajności: albo ostateczną przegraną, albo ostateczne zwycięstwo. W tej przestrzeni dzieje się los człowieka. Nie znaczy to, że dramat musi doprowadzić rzecz do jednego lub drugiego końca, nie — często jak u S. Becketta czy nawet niekiedy u Wyspiańskiego ani jedno, ani drugie — znaczy to tylko tyle, że zwycięstwo lub przegrana są możliwościami, wśród których toczy się życie. Literacki dramat nie zawsze bywa obrazem rzeczywistego dramatu<sup>5</sup>. Czymże jest jednak zwycięstwo, czym przegrana? Czymkolwiek by było jedno i drugie, zawsze w zwycięstwie mamy utrwalenie jakiegoś dobra, a w przegranej jego zniszczenie. Opi-

<sup>4</sup> Por. szczególnie: *Analysen zur passiven Synthesis*, herausg. Margot Fleischer, Husserliana Bd XI, den Haag 1966.

<sup>5</sup> Widać to choćby z klasyfikacji dramatycznych gatunków literackich. I tak np. u Hegla gatunkiem literackim przeciwstawnym tragedii jest komedia (w naszym ujęciu przeciwieństwem jej będzie apoteoza zwyciężającego dobra — gatunek wyraźnie zaniedbywany przez literaturę). Przeciwieństwo to obowiązuje również we współczesnych ujęciach poetyki, por.: E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatra, *Zarys poetyki*, Warszawa 1978, 102—114. Uwagi Hegla o dramacie por.: *Wykłady o estetyce*, t. III, Warszawa 1967, 568—636.

sując istotę ludzkiego dramatu, nie możemy pozbyć się pojęć „dobro — zło”. Używamy ich nawet wtedy, gdy nie potrafimy jasno powiedzieć, co znaczą.

Spotykając drugiego w horyzoncie, który umożliwia spotkanie i jest zarazem pierwszym dziełem spotkania, wiemy: spotkany drugi i ja wraz z nim znajdujemy się w przestrzeni, w której coś jest lepsze a coś gorsze, coś dobre a coś złe. Przestrzeń ta nie jest zwykłą przestrzenią geometrii Euklidesa, lecz przestrzenią hierarchiczną. Dobro zwie się po grecku „agaton”. „Logos” znaczy to, co rozumne, mądre. Powiedzmy więc: spotkanie jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego. Horyzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami drugiego i moimi włada swoisty logos — logos dobra i zła, tego co lepsze i co gorsze, wstępu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia. Na czym to polega? Tego przy spotkaniu jeszcze nie wiem. Wiem jednak, że gdy spotykam, zawsze o coś takiego chodzi.

Dramat otwiera możliwość tragedii. Istotą tragedii stanowi zwycięstwo zła nad dobrem. Wnikając w istotę tragedii, możemy przybliżyć się do rozumienia natury zła. Z natury zła — o czym przypomniał M. Heidegger<sup>6</sup> — płynie dążność do samozagłady. Zniszczyć zło to wymierzyć sprawiedliwość złu. Ale w tragedii dzieje się coś innego. Tragiczny spłot wydarzeń tym się charakteryzuje, że zło zamiast ginąć — tryumfuje. Za swój czyn miłosierdzia Prometeusz ponosi karę; uciekający przed przeznaczeniem król Edyp pada ofiarą przeznaczenia; sprawiedliwy zostaje ukrzyżowany między łotrami. Tragedia jest tym wydarzeniem, w którym dobro okazuje swą bezsilność w obliczu zła. Słowem „tragiczność” określamy możliwość tragedii. Dramat kryje w sobie tragiczność, bowiem otwiera drogę w stronę tragedii jako swej możliwości. Ktokolwiek bierze jakikolwiek udział w dramacie, ten ociera się o możliwość tragedii, ma jakieś uczestnictwo w tragiczności. Dlatego nieodłącznym tłem każdego spotkania jest perspektywa tragiczności. Co nie znaczy, że to ona jest tym, co w spotkaniu najbardziej wyraźne.

W tym punkcie konieczna jest uwaga polemiczna pod adresem M. Schelera i jego ujęcia tragedii. M. Scheler pisze najpierw słusznie: „Wszystko, cokolwiek by się zwało tragicznym, obraca się w dziedzinie wartości i stosunków między nimi. W świecie pozbawionym wartości — jaki konstruuje np. ściśle mechanistyczna fizyka — nie ma tragedii. Tylko tam, gdzie istnieje to, co wysokie i co niskie, szlachetne i pro-

<sup>6</sup> Czynie tutaj aluzję do krótkiej, lecz bogatej w myśli refleksji Heideggera z „Listu o humanizmie”. Por.: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, 121—123.

stackie, istnieje coś takiego, jak zdarzenie tragiczne”<sup>7</sup>. Uwaga Schelera uznaje różnicę horyzontów: w horyzoncie rzeczowym nie ma możliwości tragedii, lecz dopiero w horyzoncie wartości — ludzkich wartości. Gdy jednak Scheler stara się uchwycić samą istotę tragiczności, wydaje się zbyt wąsko zawężać zakres tego pojęcia: „Zjawisko tragiczności jest więc przez to uwarunkowane, że siły niszczące wyższą wartość pozytywną mają same źródło w podmiotach wartości pozytywnych, i występuje właśnie tam w najczystszej i w najostrzej zarysowanej postaci, gdzie nad podmiotami równie wysokich wartości zdaje się wisieć klątwa, każąca im zetrzeć się wzajemnie i znieść. Toteż te właśnie tragedie najskuteczniej dopomagają do ujawnienia fenomenu tragiczności, w których nie tylko każdy ‘ma słusność’, lecz gdzie także każda z osób i potęg biorących udział w walce reprezentuje równie wzniosłe prawo lub też zdaje się mieć i wypełniać równie wzniosły obowiązek”<sup>8</sup>. Istotą tragiczności ma więc być spięcie dobra z dobrem, prawa z prawem, słusności ze słusnością, w wyniku czego ginie jeden z podmiotów dobra. Czy określenie to oddaje istotę tragedii? Nie sądzę. Istotą tragedii, nawet w opisie Schelera, pozostaje nadal spięcie dobra ze złem, z tym tylko, że zło zdaje się nie mieć żadnego podmiotu, w którym by tkwiło. Zło jest już w tym, że dobrzy skądinąd ludzie ustawiają się wobec siebie, jakby byli wrogami. Co ich tak ustawiło? Kto? Czy fatum, czy ślepotą, czy demon? Tragiczne jest, że Prometeusz ofiaruje ludziom ogień, a bogowie „muszą” go ukarać, bo takie jest fatum; że Jezus jest sprawiedliwy, Piłat o tym wie, ale „musi” umyć ręce. Zanim dobro stanie się nieprzyjacielem dobra, zło wtargnie w jedno lub drugie i moment tego wtargnięcia stanowi tragiczność i samą zasadę tragedii.

Są możliwe rozmaite odmiany tragiczności, ale wszystkie dają się wywieść z dwóch podstawowych: z beziły i niewiedzy. Tragedia Prometeusza przykutego do ściany to tragedia beziły — tragedia skrepowanej wolności. Dla Prometeusza nie ma właściwie tajemnic, nie ma ciemności. Prometeusz cierpi w świetle, a może nawet w nadmiarze światła: wie, dlaczego; wie, że nie ma już dla niego wyjścia. Inaczej król Edyp. Tragedią Edypa jest, jak się okazuje, niewiedza. Edyp ma dość siły, by uciec od swego przeznaczenia, ponieważ jednak zewsząd otaczają go ułudy, pada w końcu ofiarą przeznaczenia. Są możliwe tragedie wynikłe z kombinacji pierwiastka beziły i niewiedzy. W ich wyniku może powstać sytuacja, że wiedza będzie głównym źródłem klęski. Mędrzec może zginąć z samego nadmiaru prawdy. Niemniej wszystkie te i inne odmiany tragiczności są wtórne, nadbudowane nad określonymi koncepcjami dobra,

<sup>7</sup> Arystoteles, David Hume, Max Scheler, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976, 58.

<sup>8</sup> *Dz. cyt.*, 61.

zła, człowieka, losu ludzkiego. Spotkanie nie wymaga tych koncepcji. Do spotkania wystarczy dokonane w „mgnieniu oka” (termin użyty m. in. przez K. Jaspersa) odkrycie, że gdzieś poza plecami drugiego człowieka i moimi rysuje się możliwość jakiejś mniej lub bardziej wspólnej tragedii.

Możliwość tragedii idzie jednak w parze z możliwością tryumfu. Dramat otwierając pierwszą, otwiera zarazem drugą. Tryumf jest zwycięstwem dobra nad tym, co dobru przeciwne. Poprzez ideę tryumfu odsłania się nam „natura” dobra”. Dobro z natury dąży do zaistnienia. Pozwolić dobru być znaczy — oddać mu sprawiedliwość. Ale dobro, które zaistniało mimo sprzeciwu zła, jest dobrem heroicznym. Trafnie zauważa Hegel: „Ogólnego podłoża akcji tragicznej dostarcza zarówno w epopei jak w tragedii, ten stan świata, który określiłem ... jak heroiczny”<sup>9</sup>. Tryumf dobra nad złem może przybierać różne formy: może być tryumfem siły, która dowodzi niezniszczalności dobra, może być tryumfem prawdy, która dowodzi ograniczoności wszelkich ułud. Najwyższym ideałem jest synteza jednego i drugiego: dobro okazuje się zarazem niezniszczalne i jawne. *Bounm, verum, ens convertuntur*. Sytuację taką należy przyjąć jednak wyłącznie jako ideał, który w chwili spotkania jest problemem.

Wspomniałem wyżej, że spotkanie drugiego jest spotkaniem z tym, co naprawdę poza mną jest. Drugi to wprost transcendens. Drugi wtrąca mnie w sytuację, w której nawet pominięcie go jest formą przyznania, że jest. Obecność drugiego to zarazem obecność intuicji istnienia. Ale istnienie, jakie niesie ze sobą drugi, nie jest istnieniem „neutralnym”, istnieniem „czystym”, doskonałością przejawiającą istotę. Istnienie to określa się agatologicznie. Innymi słowy: jest ono istnieniem problematyzowanym nieusuwalną perspektywą tragedii. Nie można oddzielić tego istnienia od zła, które mu zagraża, od nieszczęścia, którym zagraża innym, ani od dobra, o które musi walczyć i którego musi domagać się od innych, nawet jeśli nie wie, na czym polega jedno i drugie. Istnienie drugiego jest dzianiem się. Nie czas jest tu jednak sprawą zasadniczą, lecz to, ku czemu dzieje się czas. Spotykając w drugim takie istnienie, wiem jedno: istnienie to nie jest takim, jakim być powinno. Takie jest moje pierwsze i najbardziej podstawowe spotkanie z istnieniem. „Życie prawdziwe jest nieobecne”. Horyzont, w jakim istnienie drugiego pojawia się przed nami, sprawia, że jest ono istnieniem kwestionowalnym i kwestionowanym. Ale nie tylko istnienie drugiego jest takie, lecz i moje, bowiem horyzont spotkania jest horyzontem wspólnym.

Prometeusz cierpi przykuty do skały, wydany na żer sępowi, ska-

<sup>9</sup> *Estetyka*, t. III, 643.

zany na wiekuiste konanie bez nadziei śmierci. Mit Prometeusza, jak nam przypomniiał ostatnio P. Ricoeur, jest propozycją rozumienia dla każdego istnienia ludzkiego. Dlaczego takie jest ludzkie życie? Za co taka kara? Gdzie źródło naszej winy? Edyp ucieka od przeznaczenia, mimo to pada ofiarą przeznaczenia. To także propozycje rozumienia każdego ludzkiego losu. Dlaczego? Za co? O Judaszu powiedziano: „lepiej by mu było, aby się nie narodził”. Znaczy to: postawione w horyzoncie agatologicznym istnienie ludzkie odsłania swą radykalną problematyczność.

W *Państwie* Platona znajdujemy symboliczny opis sytuacji człowieka w jaskini. Człowiekowi temu odebrano wolność i zdolność prawdziwej oceny świata. Ontologia tomistyczna proponuje nam teorię przygodności wszelkiego spotkanego bytu, według której sama istota bytu, różniąc się realnie od istnienia, stanowi podstawę skończoności, niedoskonałości, przypadkowości bytu. B. Pascal rozwija myśl o zamknięciu człowieka między dwoma nieskończonościami: nieskończoną nikłością i nieskończoną wielkością, pozbawionego jednak możliwości pojęcia zarówno jednej, jak drugiej. Wszystkie te koncepcje są — jak sądzę — wtórną wykładnią doświadczenia spotkania. Są konceptualizacją poetycką, ontologiczną i matematyczną podstawowej sytuacji ludzkiej, która nigdzie indziej nie jest tak jaskrawie widoczna, jak w spotkaniu. Konceptualizacje te nie tylko opisują, ale również są pierwszym krokiem wyjaśnienia. Ujawniają one zastany byt w odniesieniu do jakiejś miary. Miarą bytu staje się bądź pełna wolność, bądź pełna jasność, bądź czysty akt istnienia, bądź nieskończoność. Ale zanim sięgnie się po miarę, trzeba spotkać wymierność. W jej obliczu trzeba zapytać: jak to jest możliwe? A to właśnie dzieje się przy spotkaniu.

Nie omawiamy obecnie zagadnienia sposobu doświadczenia drugiego człowieka, chcemy bowiem skoncentrować się na samej doświadczanej „treści”. Mimo to jednej sprawy pominąć nie można. Odkrywając dzięki spotkaniu, że „prawdziwe życie jest nieobecne”, popadamy w stan zdumienia. Nie jest to podziw. Podziw jest radością na widok dobra, piękna, prawdy, które okazały się zwycięskie. Nie jest to jednak również przeciwieństwo podziwu — zgorzsenie na widok zwycięskiego zła. Ten, kogo spotykamy w łonie horyzontu agatologicznego, nie jest ani zwycięskim dobrem, ani zwycięskim złem. Jest kimś, w kim dobro zostało wystawione na działanie zła. Stąd nasze zdumienie. Ze zdumienia płynie pytanie: jak to możliwe? Jak to możliwe, by Prometeusz cierpiał z powodu dobrego czynu, by uciekający od swego losu Edyp padał jego ofiarą, by Judasz zdradzał, a sprawiedliwy musiał umierać na krzyżu? W pytaniach takich bunt miesza się z akceptacją. Bunt jest buntem przeciwko wystawieniu dobra na pastwę zła, akceptacja jest akceptacją dobra, mimo zmieszanego z nim zła. Zrodzone w tym kontekście pytanie dotyczy sedna

sprawy istnienia: być — dobre to, czy złe? Istnienie jest kategorią, która potrafi łączyć dobro ze złem. Czy zatem lepiej jest być, czy nie być? „Istnienie wartości negatywnej jest wartością negatywną” — pisał Scheler. Czy istnienie jest zdolne pozbyć się tej negacji? Spotkanie jest źródłem najgłębszych pytań metafizycznych i ontologicznych.

Zdaniem E. Levinasa właściwym horyzontem spotkania jest horyzont etyczny. „Zakwestionowanie przez obecność drugiego mojej spontaniczności zwie się etyką. Obecność drugiego — jego niesprowadzalność do Ja — do moich myśli, do mego stanu posiadania, spełnia się właśnie jako kwestionowanie mej spontaniczności, jako etyka”<sup>10</sup>. Ale w pojęciu etyki kryje się pewna dwuznaczność. Przez etykę pojmuje się najczęściej pewną praxis człowieka z człowiekiem — jednym lub więcej. Etyka jest zarazem mądrością jak sztuką służącą działaniu, sposobowi bycia, postępowaniu z ludźmi, przygotowującą nagany i pochwały. W niektórych przypadkach przybiera ona formę systemu, w innych — aforyzmu, moralitetu, wyznania. Tymczasem horyzont agatologiczny jest bardziej podstawowy niż wszelkie projekty działania. Jest to raczej horyzont światła niż siły. Widząc w spotkaniu drugiego, nie wiem jeszcze, co powinienem zrobić a czego nie, nie wiem, czy w ogóle coś powinienem, czy można tu coś zrobić. Wiem jedno: Tak być nie powinno. Wiem o tym dzięki rodzącej się jednocześnie intuicji dobra i zła. Stąd zapewne myśl o etyce. Ze swej strony wolałbym powiedzieć: nie etyka, lecz wprost metafizyka. Do tej sprawy trzeba nam będzie jeszcze powrócić.

Jednakże spróbujmy rozróżnić i kierować się takim rozróżnieniem: horyzont agatologiczny i w jego łonie perspektywa aksjologiczna. Podstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odsłanianie i problematyzowanie. Funkcja ta jest podobna do funkcji światła i funkcji ciszy. Dzięki agatologiczności możliwe jest zdumienie i pytanie, dzięki niej otwiera się również przestrzeń dla ewentualnego działania. To, co agatologiczne, daje do myślenia. To, co aksjologiczne, odsłania kierunki działania, szukania, budowania, odbudowy. To, co agatologiczne, sprawia, że samo istnienie jest problemem. To, co aksjologiczne, pokazuje, jak można ocalić dobro dla istnienia, co można zrealizować a co trzeba zaniechać. To, co agatologiczne, wytrąca człowieka z dotychczasowego „rytmu dnia i nocy”, wtrąca w sytuację graniczną, w której wolność akceptuje lub odrzuca samą siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem, sumienie wyrzeka się siebie lub uznaje siebie. To, co aksjologiczne, jest przestrzenią funkcyjowania wolności, rozumu, sumienia. Rozmiary tej przestrzeni zależą od poczucia mocy człowieka, stąd raz są mniejsze, raz większe. To, co agatologiczne, zawiera w człowieku wszelką moc. Człowiek dotyka swej własnej granicy.

<sup>10</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye 1968, 13.

Spotykając drugiego, natrafiamy na jego twarz. Czym jest twarz? Powiedzieliśmy, że na tak sformułowane pytanie nie można dać adekwatnej odpowiedzi, można jedynie przybliżyć widzenie twarzy, wskazując na to, gdzie jawi się twarz. Twarz nie wyłania się z horyzontu aksjologicznego, lecz agatologicznego. Podejmiemy obecnie próbę ukazania twarzy, która — w innym sensie niż wygląd, ekspresja emocjonalna, zasłona i maska — ukazuje nam to, kim drugi człowiek jest.

#### ZASŁONA — MASKA — TWARZ

W twarzy człowieka ujawnia się to, kim człowiek jest. Albo inaczej: spotkanie z twarzą jest spotkaniem z prawdą człowieka. Twarz wydaje się tym, co najmniej uchwytnie, niemożliwe do określenia, co jednak raz ujęte, na przekór swej nieokreśloności, decyduje o naszym najgłębszym odniesieniu do drugiego. Nie umiemy pojąć twarzy drugiego, nie umiemy jej nazwać inaczej jak tylko własnym imieniem, zarazem jednak wszystko, co o drugim wiemy, wiemy poprzez pryzmat jego uchwyconej lub przynajmniej domniemanej twarzy. Zastanawiające, że E. Levinas, który sprawie „epifanii twarzy” poświęcił najwięcej uwagi, wyraźnie unika odpowiedzi na pytanie, czym jest twarz. Woli mówić o sposobach doświadczenia twarzy. „Twarz jest obecna w swej odmowie bycia zawartością (*contenu*). W tym sensie nie można być pojęta, to znaczy ogarnięta”<sup>11</sup>. Francuskie „*contenu*” może przyjmować dwojakie znaczenie: wskazywać na zawieranie się czegoś w pewnych granicach i na zawartą w nich treść. Dla Levinasa twarz jest „głębią, która wykracza poza to, co z niej ujmujemy”, jest ruchem ku nieskończonemu. Dlatego nie daje się objąć, zawrzeć, ogarnąć, posiadać. Ale — wbrew drugiemu znaczeniu słowa „*contenu*” — nie znaczy to chyba, że twarz jest pozbawiona wszelkiej treści. Twarz jest jakąś prawdą drugiego człowieka widzianą przez nas. Twarz mówi, perswaduje, wtrąca w niepowtarzalne sytuacje graniczne.

Właściwie nie dysponujemy jakimiś rozwiniętymi filozoficznymi opisaniami fenomenu twarzy. Mamy natomiast wiele tego rodzaju opisów w literaturze pięknej. Wprawdzie nie wszyscy uznają dowodową wartość tego rodzaju świadectw, niemniej aprioryczne ich odrzucanie byłoby w naszej sytuacji bez sensu. Sięgnijmy więc do literatury, ale nie tyle po dowód, ile po przykład, po ilustrację. Spróbujmy preferować teksty literackie z tych czasów, w których wrażliwość na twarze ludzkie i ich wymowę nie była jeszcze stępiona obcowaniem z wytworami techniki.

W tekstach ewangelicznych mamy szereg scen, w których w sposób przekonujący odsłoniła się „twarz Jezusa” wobec uczniów i słuchaczy. Było to zapewne, gdy Piotr powiedział: „Ty jesteś Chrystus, syn Boga

<sup>11</sup> Dz. cyt., 168.

żywego”, a Jezus mu odpowiedział: „Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony, albowiem ciało i krew nie objawiło tobie, ale Duch, który mieszka w niebie”. Podobnie podczas przemienienia na górze, gdy twarz Jezusa „zajaśniała jak słońce”. A także podczas rozmowy z Piłatem — rozmowy, w której nie tylko Jezus, ale i Piłat odsłania to, kim jest. I wreszcie na krzyżu, gdy mówi: „przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”. Każdy z przypadków był odsłonięciem twarzy. Odsłonięć było wiele, każde było inne, ale twarz była jedna. Ze wszystkich tych odsłonięć ukrzyżowanie szczególnie daje do myślenia. W projekcie ukrzyżowania, niezależnie od intencji krzyżujących, kryje się pewien zamiar, który zdaje się dotyczyć wprost ludzkiej twarzy skazanego na tę śmierć. Nie chodzi tu tylko o zadanie śmierci, ani nawet o zadanie bólu. Śmierć ma być widowiskiem, częścią wyreżyserowanego dramatu. O co w tym dramacie chodzi? Chodzi o stworzenie takiej sytuacji, w której skazany powinien publicznie „stracić swą twarz”. Ukrzyżować to unieruchomić, odebrać wolność, nadzieję, siłę, a zarazem doprowadzić do tego, by odsłoniło się „dno” człowieka, przysły maski, ułudy, zasłony. Ukrzyżowanie było śmiercią niewolników — istot bez twarzy. Ale nawet w tej sytuacji wszystko mogło potoczyć się inaczej. Ukrzyżowany Jezus nie traci twarzy, lecz ją odsłania, twarz tracą raczej ci, którzy chcieli mieć widowisko.

Pytanie o to, czym jest twarz, jest pytaniem doniosłym nie tylko dla fenomenologii doświadczenia drugiego człowieka, ale również dla metafizyki bytu ludzkiego. Ostatnio pod wpływem myśli Hegla, a potem J.-P. Sartre'a, rozpowszechniło się określenie bycia ludzkiego jako „bycia-dla-siebie”. Zarazem rozpowszechnia się określenie Sartre'a „bycie-dla-drugiego”, ukazując jakoby istotę stosunku człowieka do człowieka. Określenia te wymagają krytycznego rozpatrzenia. Nie harmonizują one bowiem ze sobą. Jeśli naprawdę jestem „byciem-dla-siebie”, to jak naprawdę mogę być „byciem-dla-drugiego”? Przyjmując, że w doświadczeniu twarzy kryje się prawda drugiego człowieka, można oczekiwać, że prawda ta ukaże jakiś kierunek rozwiązania rysującego się dylematu. A zatem: czy drugi, spotkany człowiek jest „byciem-dla-siebie”, czy „byciem-dla-mnie”? Kim ja jestem wobec niego?

Pytanie o twarz jest, jak powiedzieliśmy, pytaniem o to, gdzie szukać twarzy. Pytanie to poprzedziliśmy pytaniem: gdzie nie należy szukać twarzy? Twarzy nie należy szukać pomiędzy zasłonami, ani pomiędzy maskami. Czym są zasłony, czym są maski?

Twarz a zasłona. Nie należy utożsamiać zasłony z twarzą, ale nie należy też utożsamiać jej z maską. Zasłona jedynie przysłania widok, podczas gdy maska — jak to dalej zobaczymy — wprowadza ułudy, zniekształcenia, gry. Istnieją różne sposoby zasłaniania twarzy, jednym z najbardziej naturalnych i spontanicznych jest wstyd. Spróbujmy uchwycić

cić istotę funkcji zasłaniania na przykładzie wstydu. Aby jednak lepiej uchwycić istotę wstydu, słów parę o szeroko dysputowanej strukturze emocji ekspresyjnych, do których wstyd się zalicza.

H. Elzenberg pisze o ekspresjach: „...jest to rzeczywiste lub pozorne — dla jakiegoś obserwatora — ujawnienie się poprzez pewne przedmioty zmysłowo dostrzegalne, czyli fizyczne (nazywamy je w tej roli 'objawami' lub 'przejawami') pewnych 'treści', czyli 'przedmiotów' psychicznych przynależnych jakiejś istocie rzeczywiście psychiką obdarzonej. A więc ujawnianie się energii np. przez krótką, dobitną komendę, albo wesołego nastroju dziecka poprzez roześmiane oczy, pisk i podskoki”<sup>12</sup>. Wszelka ekspresja odznacza się intencjonalnością: jest rodzajem znaku, który będąc sobą, wskazuje poza siebie. Ale wstyd zajmuje pośród ekspresji miejsce szczególne; jego intencjonalność jest dwustopniowa. Wstyd staje się jawny jako wstyd poprzez objawy pierwszego stopnia: nagłe odwrócenie głowy, rumieniec na policzku, nagłe zamilknięcie. Zarazem jako wstyd staje się on zasłoną, która swą jawnością świadczy o niejawności czegoś, co jest poza nią, o czym możemy jednak słusznie powiedzieć, że dotyczy twarzy. Intencjonalność wstydu to paradoks — to jawność pewnej niejawności, to tajemnica dana naocznie.

Wstyd byłby niemożliwy bez drugiego człowieka. Uwzględniając punkt widzenia drugiego człowieka, musimy wyróżniać ekspresje emocjonalne charakteryzujące się intencjonalnością monologiczną i dialogiczną. Dla intencji monologicznych drugi człowiek jest zbędny; one są, czym są, nawet wtedy, gdy nie ma drugiego. Smutek można przeżywać zarówno samemu jak obok drugiego, smutek sam z siebie nie rodzi dialogu. Do emocji dialogicznych potrzeba koniecznie drugiego. Domaga się tego sam immanentny logos tych intencji. Intencje te i oparte na nich emocje kształtują dialog międzyludzki wcześniej niż słowa. Łączą ludzi przez to samo, że są. Takimi emocjami są np. zazdrość, poczucie wyższości, piecza (Fürsorge u M. Heideggera), wstyd. Wstydząc się, wstydzimy się czegoś wobec kogoś.

Doświadczenie drugiego poprzez wstyd to, jak wiemy, kluczowy problem J.-P. Sartre'a. Dla Sartre'a „bycie-dla-drugiego”, ujawniające się w intencjonalnej konstrukcji wstydu, jest podstawą „bycia-dla-siebie”. Inaczej mówiąc: to, kim jestem dla drugiego, jest rozstrzygające dla tego, kim jestem dla siebie, drugi wtrąca mnie w mój wstyd, a mój wstyd czyni ze mnie to, kim jestem. Drugi jest piekłem, ale od piekła uciec nie można. Jestem skazany na samotność, niemniej moja samotność to nieobecność tego, kogo pragnę i dla którego jestem. Rozważmy nieco bliżej niektóre aspekty myśli Sartre'a.

<sup>12</sup> *Ekspresja estetyczna i pozaestetyczna* [w:] *Wartość i człowiek, rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, 49.

Sartre wychodzi od analizy znamiennej przykładowej. Wybór przykładowej nie jest u Sartre'a przypadkiem, wynika on z przekonania, że w konkretnym wydarzeniu kryje się myśl ogólna. Wstydzę się siebie wobec drugiego, bo drugi złapał mnie na gorącym uczynku podglądania kogoś trzeciego przez dziurkę od klucza<sup>13</sup>. Bezpośrednim źródłem wstydu jest spojrzenie drugiego. Wtrąca mnie ono w stan oskarżenia. Drugi pogardza mną. Drugi czyni ze mnie przedmiot. I wtedy właśnie odkrywam, że drugi jest. Sposobem doświadczenia drugiego jest mój wstyd wobec niego. To powtarza się stale. Jesteśmy dla siebie oskarżycielami.

Co powiedzieć o tym opisie? Pisano o tym wiele, podkreślając wpływ na Sartre'a heglowskiej koncepcji stosunku pana i niewolnika<sup>14</sup>. Dla nas jedno jest zasadnicze: Sartre nie opisuje spotkania, lecz rozstanie i nie opisuje chwili przywdziewania zasłony, lecz moment zdzierania maski. Zarówno rozstanie jak zdzieranie maski zakładają ważność określonej płaszczyzny międzyludzkiego obcowania, mianowicie płaszczyzny przeciwieństwa. Ktokolwiek zbliża się do mnie w chwili podglądania kogoś trzeciego, jest z góry moim przeciwnikiem, w którym mogę podejrzewać pogardę. W tej sytuacji chwila zetknięcia się z drugim jest zarazem chwilą rozstania się z nim. Podobnie jak nie ma spotkań między panem a niewolnikiem — stosunkiem tym rządzi dialektyczna reguła jedności przeciwieństw — tak nie ma spotkań między pogardzającym a pogardzanym. Pogarda jest nieprzekraczalną barierą spotkania. Zarazem jednak jak pan jest związany z niewolnikiem a niewolnik z panem, tak podglądający są razem z podglądanymi a podglądani z podglądającymi. Tak tworzy się piekło, miejsce, gdzie ludzie są najbliżej i zarazem najdalej od siebie. Najbliżej, bo można ich dotknąć, i najdalej, bo nie można ich spotkać.

Spróbujmy jednak odwrócić przykład Sartre'a, przystosowując go do logiki spotkania oglądanej od strony tego, kto spotyka. Jak wypadnie wtedy nasze badanie wstydu?

Widząc zawstydzienie drugiego wobec mnie, wiem: drugi zasłania się przed spojrzeniem. To, co zasłonięte, jest niewidoczne, niemniej sam gest zasłaniania jest widoczny. Wstyd drugiego na mój widok jest formą dialogu ze mną, jest mową, której istotę stanowi odmowa. Wstyd spełnia rolę zasłony. Zasłona to nie maska: zadaniem maski jest łudzić mnie, zadaniem wstydu jest ukryć. Wstyd zawiera wskazówkę, że istnieje coś takiego, co drugi uważa za osobistą wartość, co jednak jest tak kruche a może i dwuznaczne, że może zginąć od spojrzenia. Skrywana wartość stoi blisko twarzy. Wstyd może pojawić się tylko wtedy, gdy człowiek

<sup>13</sup> *L'être et le néant*, Paris 1966, 317.

<sup>14</sup> Por.: P. Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, Wien-München 1975.

czuje, że ma już jakąś twarz. Zasłona oznacza, że lepiej jest dla człowieka ukryć wartość, niż narazić ją na zniszczenie. Wstyd to znak preferencji. Zarazem jednak w łonie wstydu daje się wyczuć intencja ukazania wartości, poddania jej pod osąd przyjaznego spojrzenia. W istotę wartości jest wpisany wymóg mniej lub bardziej powszechnego uznania. Dlatego wstyd jest bólem — bólem skrywania. Boli to, że trzeba kryć wartość. Wstyd jest przejawem niedoli pragnień, których słuszność nie podlega dla pragnącego człowieka kwestii, ale może zostać zakwestionowana przez drugiego. Wstyd odmawia i prosi. Mówi on: „uznaj wartość tego, czego nie ukazuję”. Istotą tej odmowy i prośby zarazem oddają słowa: „z winy” i „dzięki”. Wstyd jest zawsze zawiniony przez tego, kto patrzy. Zarazem jednak patrzący może zyskać wdzięczność, że na skutek jego respektu dla napotkanego wstydu konstytuuje się w drugim wiara w ludzi. Wstyd przypomina mi, że moje poznanie drugiego winno być poprzedzone uznaniem wartości.

Fenomen wstydu kieruje naszą uwagę na tego, kto się wstydzi, czyli na podmiot wstydu. Czym jest ten podmiot? Wstydzącemu się chodzi w jego wstydzie o jakąś wartość. Zarazem wstyd jest możliwy tylko w świecie ludzkiego otoczenia. Podmiotem, któremu chodzi o wartość, jest — jak starałem się pokazać gdzie indziej — Ja aksjologiczne<sup>15</sup>. Nie jest to jednak Ja transcendentalne wobec świata, lecz Ja wkorzone w świat, Ja osobowe. Ja osobowe, będąc podmiotem wszystkich przeżyć wartości w świecie, samo też jest wartością. Podmiotem wstydu jest więc wartość — wartość osobowa, istniejąca w świecie, jakaś mniej lub bardziej określona godność ludzka.

Jakaż więc zachodzi różnica między zasłoną a twarzą? Nie jest to różnica „ilościowa”, lecz „jakościowa”, ściślej różnica poziomów zjawiania się: zasłona ma sens jedynie na poziomie aksjologicznym, twarz na poziomie agatologicznym. Niemniej zasłona zawiera propozycję przejścia od jednej sfery do drugiej: czytając wstyd, mogę stanąć w horyzoncie twarzy. Zobaczmy bliżej.

Zasłona leży w sferze szeroko pojętego działania i jego ekonomiki, twarz nie zna tego rodzaju spraw. Zasłona to szukanie wyjścia z sytuacji bez wyjścia, twarz nie szuka wyjścia. Zasłona jest tym, co człowiek ma, twarz jest tym, kim człowiek jest. Pozwala to rozróżnić w drugim jego „mieć” od jego „być”. Ten ostatni rys jest szczególnie godny zauważenia. Emocje dialogiczne są tym, co „mamy w posiadaniu”, zarazem jednak one także „mają nas w posiadaniu”. Będąc „w posiadaniu” określonego przeżycia dialogicznego, człowiek „posiada” w jakiś sposób drugiego człowieka, który wzbudza w nim tę emocję. Dzięki dialogiczności człowiek należy do człowieka, posiada i jest posiadany, porzuca i jest porzu-

<sup>15</sup> *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, 162—182.

cany. W horyzoncie agatologicznym nie ma relacji posiadania. Jesteśmy na płaszczyźnie istnienia. Drugi jest. Jego istnienie jest jednak problematyczne. Prawdziwe życie jest nieobecne. Jak to możliwe? Nic mniej, ale i nic więcej.

Zarazem jednak zasłona zawiera propozycję przejścia od sfery aksjologicznej do sfery agatologicznej. Co jest nosicielem tej propozycji? Jest nim doświadczenie wolności drugiego.

Pierwszą doświadczoną wolnością jest wolność drugiego. Zasłona jest przejawem tej wolności. Drugi może to lub owo, może tak lub inaczej, a w świetle tego, co może drugi i tego jak drugi może, mogę i ja. Słowo „mogę” jest jednak dwuznaczne: może ono funkcjonować na poziomie aksjologii i agatologii. Na poziomie aksjologii znaczy: „możesz tak, możesz inaczej”. Na poziomie styku aksjologii z agatologią znaczy „nie możesz, nie wolno ci, jesteś zakwestionowany”. W tym punkcie opis podany przez Sartre'a uderza celnością: „Bo właśnie dla i przez wolność, dla niej i tylko przez nią, mogą być ograniczone i unieruchomione moje możliwości. Materialna przeszkoda nie jest w stanie unieruchomić moich możliwości, stanowi ona dla mnie jedynie okazję do projektowania siebie w stronę innych możliwości, ona nie potrafi stawić im granicy. To wcale nie to samo, czy się pozostaje u siebie, bo deszcz pada, czy dlatego, bo nam zakazano wyjść. W pierwszym wypadku w wyniku rozważenia moich czynności sam siebie determinuję do tego, by pozostać; przekraczam przeszkodę 'deszcz' w kierunku siebie samego i przemieniam go w narzędzie. W drugim wypadku sama moja możliwość wyjścia lub pozostania objawia mi się jako przekroczona i unieruchomiona, jako przewidziana i zarazem uprzedzona przez wolność... W ten sposób śmierć moich możliwości pod spojrzeniem sprawia, że doznaję wolności drugiego; następuje ona jedynie w łonie tej wolności, a ja jestem sobą, niedostępnym dla siebie, a jednak sobą, rzuconym, opuszczonym w łonie wolności drugiego”<sup>16</sup>. Wolność drugiego jest tu doświadczana jako wtrącenie mnie w bezradność. Ukazuje mi ona zarazem, że drugi jest wobec mnie, ale nie jest dla mnie. Nie mogę go osiąść, nie umiem pojąć. Jestem wytrącony z dotychczasowej płaszczyzny obcowania z innymi, na której jakoś ich miałem, oni mieli mnie, jakoś siebie rozumieliśmy. Nie mogę „mieć” ich twarzy, jak bogowie nie mogli „mieć” twarzy Prometeusza, a wrogowie twarzy Jezusa. Co mogę? Mogę — jeśli potrafię czytać — zdumieć się boleśnie i doznając metafizycznego przebudzenia zapytać: „jak to możliwe, by...?” To najgłębsze z pytań świadczyć będzie o mojej wolności.

Drugi, który przywdział zasłonę, wcale nie objawia sposobu „bycia-dla-drugiego”, czyli dla mnie. Wręcz przeciwnie: drugi jest dla siebie, jest wolnością, samoistnością, transcendencją. Jest on jednak zarazem

<sup>16</sup> *L'être et le néant*, 329—330.

„przeze-mnie”: jego wstyd jest z mojego powodu, jego poczucie godności może być dzięki mnie. Tak więc, wbrew formule Sartre’a, istotna okazuje się tu „struktura”: „bycie-przez-(z winy-dzięki)-drugiego”.

**Twarz a maska.** Maska nie jest zasłoną i nie jest twarzą. Zasłona jedynie skrywa twarz, maska kłamie. Maska, podobnie jak zasłona, zjawia się dopiero wraz ze zjawieniem się drugiego człowieka; w samotności zarówno maski jak zasłony tracą sens. Maska jest maską z winy innych — zasłona była z ich powodu. Co znaczy, że maska coś maskuje? Intencjonalność maski jest intencjonalnością pokretną: stara się ona wywołać uludę przeciwną do tego, jak jest naprawdę. Nieuczciwy dąży do tego, by przybrać maskę uczciwości, leniwy udaje pracowitego, niesprawiedliwy sprawiedliwego, niewierny wiernego itd. Między maską a prawdą ustala się coś w rodzaju relacji przeciwieństwa aksjologicznego: wartość negatywna chce wyglądać jak pozytywna. Są do pomyślenia również maski odwrotne, gdy „dobry udaje gorszego”. W naszych rozważaniach pominiemy jednak ten przypadek.

Niekiedy pojęcie maski przyjmuje mniej radykalny sens. Przez maskę rozumie się wtedy nie przeciwieństwo aksjologiczne prawdy, lecz wydobywanie na jaw jakiejś właściwości typowej, na której szczególnie człowiekowi zależy, z pominięciem reszty. Taki sens miały maski w teatrze greckim i mają je jeszcze dziś w teatrach kukielkowych. Również w tekstach A. Kępińskiego zdarza się często takie użycie pojęcia maski. Nie wydaje się to jednak słuszne. Maska w tych ujęciach staje się „profilem twarzy”, czyli wyrazem prawdy człowieka przystosowanym do wymogów sytuacji.

Intencjonalność maski jest szeroko rozgałęziona. Maska wyłania się z człowieka, jest jego mniej lub bardziej swobodnym objawem. Maska dotyczy zarazem innych: jest dla innych i z winy innych (przynajmniej w mniemaniu tego, kto ją przybiera). Rozważmy przede wszystkim pierwszą relację.

Nie jest łatwo odpowiedzieć na pytanie, po czym można odróżnić maskę drugiego od jego twarzy. Idealne maskowanie wyklucza możliwość rozróżnienia. Są jednak sytuacje, w których maskowanie staje się bezsensowne i wtedy sam drugi człowiek budzi w nas podejrzenie, że nosi maskę. Zaczyna się proces demaskacji. Jakie czynniki mogą stanowić źródło naszych podejrzeń? A. Kępiński wskazuje na przejawiające się uczucie niezadowolenia ze siebie, Hegel wspomina o autoironii, możemy jeszcze dodać do tego świadomość cierpiętniczą.

A. Kępiński wiąże swą koncepcję maski między innymi z koncepcją schizofrenii, zaznaczając jednak, że zjawisko maski jest o wiele szersze. Jedynie czasami jest ono symptomem choroby. Masek domaga się samo życie społeczne. Píše on: „Obserwując siebie, przyjmuje się punkt wi-

dzenia otoczenia, a jednocześnie swój własny. Jest się aktorem, na którego patrzą obcy ludzie z widowni i koledzy zza kulis. Niezadowolenie z własnej aktywności wzrasta, im większa jest rozbieżność między wybraną rolą a rolami odrzuconymi, między planem a wykonaniem i między spodziewaną a rzeczywistą reakcją otoczenia. Taką rozbieżność obserwuje się często u chorych jeszcze przed wybuchem schizofrenii. Nurtuje ich niezadowolenie z samych siebie, chcieliby być czymś innym, niż są w rzeczywistości. A w roli, którą zmuszeni są wbrew swej woli odgrywać, wychodzi im wszystko inaczej, niż sobie zaplanują, tym bardziej więc odczuwają jej obcość. Mają wrażenie, że stale uwiera ich maska, że nie są na zewnątrz tym, czym są naprawdę, że otoczenie widzi ich złą grę i odczytuje, co za nią się kryje”<sup>17</sup>. Niezadowolenie ze siebie jest przejawem narastającego buntu przeciwko sobie i przeciwko tym, z winy których trzeba było nałożyć maskę. Na innym miejscu tego rodzaju bunt opisałem przy pomocy pojęcia desolidaryzacji egotycznej<sup>18</sup>. Wskazałem również na warunki, w jakich się dokonuje.

Inny przejaw znikającego maskowania to autoironia. Autoironia to również szczególnie przypadek desolidaryzacji, polegający na zajmowaniu postawy komediowej a nawet szyderczej wobec samego siebie. Hegel nadaje autoironii znaczenie dziejotwórcze. Rozpatruje ją jako przejaw „świadomości nikczemnej”, której przykładem literackim jest Diderota *Kuzynek mistrza Rameau*, znamionujący stan świadomości przed wybuchem rewolucji. Człowiek ma w niej świadomość swego ucisku i swej zależności od panów, ale wciąż jeszcze czerpiąc z tej zależności zyski ekonomiczne, społeczne i estetyczne, godzi się na swą służbę panom. Gdy ucisk stanie się jeszcze większy, a świadomość upodlenia dosięgnie kresu, wtedy rewolucja przeciwko uciskającym stanie się jedyną możliwością. W autoironii przejawia się podwójny stosunek człowieka do ludzi: dla jednych mam maskę poddania, dla drugich maskę z zawartą propozycją śmiechu z mojego pozornego poddania panom a prawdziwego oddania innym wartościom — estetycznym, ekonomicznym, godnościom społecznym. Autoironia jest formą pozaetycznego usprawiedliwienia oszustwa. Jej nieodłącznym atrybutem jest bezwstyd. Pisze Hegel: „Treścią tego, co duch mówi o sobie samym, jest więc odwrócenie wszystkich pojęć i realności w ich odwrotność, jest powszechne oszukiwanie samego siebie i innych, a bezwstydność wypowiedzania owego oszustwa jest dla tego właśnie największą prawdą”<sup>19</sup>. Autoironia nie oznacza oczywiście pełnej demaskacji, lecz grę co najmniej dwoma maskami — maską poddania wobec jednych, maską kpiny ze swego poddania wobec drugich.

<sup>17</sup> *Schizofrenia*, Warszawa 1972, 154.

<sup>18</sup> *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „Ja”* [w:] *Logos i ethos*, Kraków 1971.

<sup>19</sup> *Fenomenologia ducha*, t. II, Warszawa 1965, 106.

Autoironia to być może przejaw doprowadzonego do kresu „bycia-dla-drugich”.

I jeszcze jeden przykład słabnącego maskowania — świadomość cierpiętnicza. Sytuacja jest w przybliżeniu taka: człowiek wie, że nosi maskę i przeczuwa, że inni także już o tym wiedzą lub są bliscy tej wiedzy. Nie może jednak pozbyć się maski na trwałe. Maską pozwala utrzymać się na powierzchni jakiegoś świata, niemniej stanowi źródło nieustających niepokojów i cierpień. Zauważa Kępiński: „Paradoks maski polega na tym, że za jej pomocą osiąga się efekt wręcz odwrotny do zamierzonego. Zakłada się maskę, by być samemu spokojniejszym i by uspokoić otoczenie, osiąga się zwiększony niepokój własny i otoczenia”<sup>20</sup>. Stąd nowa dwuznaczność: dla jednych maska, dla drugich cierpiętnictwo z powodu noszenia maski. Myśl w tym jest następująca: „Jeśli nie będę miał satysfakcji z maski, jeśli będę bolał z tego powodu, to w tym cierpieniu jest powód do litości, do miłosierdzia; przecież nie powinno się dobijać rannych”. Ukazując drugiemu rany zadane przez maskę, człowiek wierzy, że w ten sposób uzyska jego przebaczenie. Obecności maski towarzyszy szereg ekspresji cierpiętniczych typu: „nie chcę, ale muszę”. Cierpienie staje się tu odwrotnością siebie: ono przestaje zabijać, lecz budząc litość i miłosierdzie pozwala unosić się na powierzchni jakiegoś świata. Próby desolidaryzacji z maską idą w parze z solidaryzacją z bólem. Jest to, być może, świadectwo doprowadzonego do absurdu „bycia-dla-siebie”.

Maska zawiera również odmiesienie do innych, Jest czymś z winy innych i zarazem dla innych. W przekonaniu tego, kto się maskuje, maska stanowi wynik alienacji człowieka przez jego środowisko ludzkie i jako taka świadczy o zmniejszonym poczuciu odpowiedzialności za siebie, jest dziełem tych, którzy nie „wzięli w posiadanie siebie” (H. Bergson). Proces maskowania siebie idzie tu w ścisłym związku z próbami obwiniania i oskarżania innych. Logika maski wyrasta z logiki poczucia winy: człowiek sądzi, bo nie chce być sądzony. Maskowanie to nie tylko łudzenie innych, lecz także ich ukaranie: „masz mnie takim, jakim chcesz mnie mieć, a więc nie masz mnie naprawdę, lecz to ty jesteś temu winien”. Maską wyraża niezrealizowane pragnienie podwładnych, by zavladać tymi, którzy nimi władają. Osiąga to przez subtelne wtrącanie innych w przygotowaną z góry przestrzeń obcowania — przestrzeń pozorowanych uniżeń, pozorowanych wywyższeń, przestrzeń gier historycznych itp. Głównym źródłem maski jest lęk (A. Kępiński). Wtrąca on człowieka w taką przestrzeń obcowania, w której strukturą dominującą jest struktura przeciwieństwa: drugi jest najpierw moim wrogiem i aby się przed nim chronić, muszę wejść w jakąś „kryjówkę”. Maską

<sup>20</sup> *Poznanie chorego*, Warszawa 1978, 56.

to wygląd człowieka przez okno kryjówki<sup>21</sup>. To czyni zrozumiałą krzykliwość maski (G. Deleuze): w masce zawsze ważniejsze okazuje się to, jak się mówi, niż to, co się mówi.

Mówiąc o wstydzie, wskazywałem na podmiot aksjologiczny wstydu — osobę ludzką istniejącą w świecie. Co jest podmiotem maski? Odpowiedzi dostarcza nam cała tzw. „hermeneutyka podejrzeń”, która za swój główny cel uważa demaskowanie pozorów zniekształcających prawdę człowieka. Odpowiedzi są rozmaite. Dla K. Marksa mrocznym podmiotem maski jest podmiot klasowy, któremu w jego byciu chodzi o realizację podstawowych interesów klasy będącej jego klasą. „Bazą” maski jest tu egoizm klasowy, „nadbudową” interesu jest kultura, moralność, religia. One też stanowią treść maski. Dla F. Nietzschego podmiotem jest podmiot resentymentu słabych wobec przemocy silnych. Maską jest próbą moralnego obwinienia zwycięzców za własną przegraną, jej treścią jest etyka, w której wartością staje się przegrana a antywartością wszelkie zwycięstwo. Z. Freud operuje ideą libido tłumionego przez wymogi kultury. G. Deleuze mówi — nie wnikając w poszczególne koncepcje — ogólnie o „podmiocie larwalnym” maski<sup>22</sup>. „Podmiot larwalny” jest syntezą zdolności do upodlenia, przeczenia sobie, do przewrotności, egoizmu i do zdrady, jest mroczną siedzibą budzących zgrozę żądz. Przede wszystkim jest to jednak podmiot sztuki kłamstwa. Maską okazuje się jako główne dzieło tej sztuki.

Jakąż jest więc różnica między twarzą a maską? Różnica jest większa niż między twarzą a zasłoną: zasłona i maska pojawiają się w horyzoncie aksjologicznym, ale zasłona nie wprowadza w ten horyzont motywu kłamstwa jak maska. Twarz stanowi swoistą prawdę człowieka — prawdę z innego niż aksjologiczny horyzontu. Horyzont aksjologiczny może przynosić rozmaite „profile twarzy” (problem do odrębnego omówienia), w zależności od wymogów działania, nie ujawnia nam jednak twarzy w prostocie i bezpośredniości jej istoty. Twarz to twarz, niezależnie od projekcji działania czy współdziałania.

Odkrycie maski pobudza do postawienia pytania o prawdę drugiego: kim on jest? Kim jest naprawdę? Ale, co tu znaczy słowo „prawda”?

Pozornie wydawałoby się, że prawdą jest to, co się kryje poza maską, a więc jakieś przeciwieństwo maski; kłamca — jak się okazało — tylko udawał prawdomównego. Mówi się jednak czasem, że maska może niekiedy maskować nawet brak twarzy. Przypuśćmy, że tak jest; opadają uludy, pozory i ozdoby, pozostaje człowiek „bez twarzy”. Czy „beztwarzowość” może być uznana za prawdę człowieka? Jestem zdecydowany bronić stanowiska, że nie może. Demaskacja nie prowadzi i nie może

<sup>21</sup> Por.: J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, „Znak” 283 (1978).

<sup>22</sup> *Différence et répétition*, Paris 1972, 355—356.

prowadzić do beztwarzowości, lecz do źródeł postawy maskowania, które znajdują się w pobliżu twarzy. Nawet jeśli przyjąć, że beztwarzowość jest możliwa, nie będzie nią prawda człowieka. Beztwarzowość jest czyśtą obojętnością na prawdę lub fałsz, jest poza jednym i drugim. Kto jest bez twarzy, jest już trupem. Twarz jest istotą żyjącego człowieka.

Widząc maskę, pytamy o twarz. Czymże jest prawda pojęta jako twarz?

Twarz ma w sobie coś idealnego. A wszystko, co idealne, może być dane albo wprost — wtedy budzi zachwyt lub zobowiązanie, albo poprzez swoje przeciwieństwo, swe przeczenie, swą uludę. Kłamstwo samo przez się uobecnia prawdę, jak ciemność potrzebę światła. Podobnie maska uobecnia twarz. Gdy pytamy: „skąd maska?”, „dlaczego maska?”, „po co maska?” — ulegamy wezwaniu idealności twarzy. Idealność tę nazywamy prawdą. Co jednak nie oznacza, że twarz jest, że żyje we wcieleniu. Sedno sprawy polega na tym, że dla samego maskującego się człowieka twarz może być wyłącznie taką idealnością, a taka czy inna maska próbą szukania twarzy.

Do zagadnienia prawdy wrócimy jeszcze przy omawianiu problemu myślenia.

**Twarz.** Objawia się ona jako dar horyzontu agatologicznego, w którym podstawowym czynnikiem władającym jest bliżej nieokreślone dobro i przeciwne dobru zło. Ale nie tylko one. Opisuując zasłonę i maskę, odkryliśmy jeszcze dwie inne kategorie — wolność i prawdę; drugi jest wolny, drugi jest nosicielem jakiejś prawdy. Wszystko to odgrywa w doświadczeniu twarzy istotną rolę. Twarz drugiego to jakaś wolność i jakaś prawda żyjąca w blasku dobra i pośród mroków zła.

Zazwyczaj sądzi się, że źródłem największej trudności w mówieniu o twarzy jest jej indywidualność, niepowtarzalność, jej radykalna konkretność. Zastosowane w opisie twarzy pojęcia muszą wcześniej czy później okazać się zbyt ogólne. Ale trudność ta nie powinna zmuszać filozofa do milczenia na temat twarzy. Zgadza się, że twarz jest indywidualna, niepowtarzalna, radykalnie konkretna. Każda indywidualność ma jednak coś ogólnego i niekonkretnego za swe tło, dzięki któremu jest dana. Słyszymy konkretny ton na tle niekonkretnego ciszy, widzimy konkretną barwę w horyzoncie niekonkretnego światła. Podobnie z twarzą. Konkretna twarz jawi się nam jako dar niekonkretnego horyzontu. Fenomenologia twarzy prowadzi swe dzieło po szczególnej ścieżce: poprzez opisanie warunków możliwości objawienia się twarzy, naprowadza na widzenie twarzy. Nie mówimy, co to jest twarz, chcemy pokazać, gdzie ona jest.

Twarz wyłania się z pośrodku horyzontu agatologicznego — horyzontu, w którym dobro i zło przybiera postać dramatu a dramat zapo-

wiada możliwość tragedii lub zwycięstwa. W dramacie dobro i zło nie stoją daleko od siebie, jak w sferze pojęć, lecz splatają się ze sobą we wspólnym czasie, we wspólnej przestrzeni, we wspólnym człowieku. Tak splecione stanowią istotne tło i istotną perspektywę dziejów człowieka, są horyzontem twarzy — ludzkiej ikony. Czym jest cisza dla dźwięku, a światło dla barwy, tym są one dla twarzy. Objawiają twarz. Objawiają w ten sposób, że stanowią agatologiczne współrzędne dla ruchu ludzkiej egzystencji — ruchu, który zawsze ma jakiś udział w idealnym zwycięstwie lub absurdalnej tragedii. Ruchem egzystencji ludzkiej jest wzlot i upadanie, zbliżanie się do czegoś i oddalanie, kroczenie po prostej lub zawilej drodze. Symbolika ruchu nie jest tutaj uzurpacją, bowiem twarz nigdy nie porzuca ciała. Niemniej nie jest to zwykle przemieszczenie ciała. Właściwie to nie ciało, lecz duch i serce podlegają przemieszczeniom.

W ruchu tym przejawia się logos. Jaki logos? Dotykamy tu sedna naszej sprawy: logos twarzy. Na czym on polega? Logos twarzy to sposób przewycięzania perspektywy tragiczności, która pod postacią osobistego zła, bólu i krzywdy wtargnęła w egzystencję ludzką. Twarz to postać ludzkiej niezgody na to, że życie prawdziwe jest nieobecne. Twarz nie jest ani przejawem osobistego zła, ani przejawem osobistego dobra. Twarz to wyraz ruchu egzystencji, za pomocą którego i poprzez który dokonuje człowiek radykalnego usprawiedliwienia tego, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę jakiegoś dobra. Człowiek wierzy: tylko dobro zdolne jest ocalać.

Logos twarzy ma w sobie coś idealnego — to jakby idea przykrojona do potrzeby czasu i przestrzeni, zamknięta w jednej chwili i włożona w jedno miejsce.

Nie ma widoku twarzy bez widoku jakiegoś krzyża jako części tła. Ale twarz nie jest odbijaniem krzyża, lecz raczej odbijaniem chwały płynącej ze sposobu, w jaki człowiek ustosunkowuje się do swego krzyża. W ewangelicznej scenie ukrzyżowania odsłaniają nam to trzy istotne wypowiedzi Jezusa: „Boże mój, czemuś mnie opuścił?”; „Przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” i „W ręce Twoje oddaję ducha mego”. Pierwsza odsłania tragedię, druga heroizm jakiegoś zwycięstwa, trzecia ocalenie poprzez powiernictwo. To właśnie jest twarz.

Egzystencjalne odniesienie człowieka do własnej tragiczności wyrażane w twarzy i poprzez twarz nazywamy patosem egzystencjalnym. Idea patosu wskazuje zarazem na ból doznawania i sposób przewycięzania bólu, na bierność i najbardziej intymną aktowość, na tragedię upadania i wysiłek wznoszenia się w zwyż. Śledząc metamorfozy patosu egzystencjalnego, śledzimy twarz i jej dzieje, śledzimy prawdę ludzkiej egzystencji.

Ale logos twarzy to także logos paradoksu. Twarz jest bowiem zarazem pewną idealną odmową i idealną obietnicą. Prześledźmy te momenty.

„Twarz odmawia sobie posiadaniu, moim władzom” — pisze E. Levinas<sup>23</sup>. Różne są rodzaje i poziomy tej odmowy. Odmową posiadania jest wstyd, jakiego drugi doznaje na mój widok; nie mam władzy nad jego wstydem. Odmową posiadania jest maska; nie panuję nad maskami drugiego. Odmową posiadania jest czas, jaki drugi przeżył przed spotkaniem; żadne zwierzenie nie uczyni mnie panem jego przeszłości. Odmową posiadania jest miejsce, na którym drugi się znajduje; nigdy nie staniemy razem na tym samym miejscu, możemy co najwyżej stanąć obok siebie. Odmową posiadania jest i to, że zjawienie się twarzy rozbija mi mój dotychczasowy świat, zwłaszcza świat tego, co podręczne. Twarz nie jest niczym podręcznym. Levinas pisze: „Obecność drugiego jest równoważna z zakwestionowaniem mego radosnego posiadania świata”<sup>24</sup>. Wobec twarzy, która jest wolna, zawodzi logika dedukcji, indukcji, wszelkich reguł inferencji. Twarz jest wolna wolnością własnego logosu.

Logos twarzy jest zarazem logosem szczególnej obietnicy.

Twarz zawiera w sobie jakiś odblask idealnego piękna, idealnego dobra, idealnej prawdy. Twarz jest wyższością, jest skonkretyzowaną chwałą, niepowtarzalną wzniosłością, wspaniałością. Twarz zdolna jest porwać, zachwycić, wynieść ponad prozę świata w stronę czystej poetyki istnienia. Ale jest ona także kruchością, zagubieniem, biedą, krzywdą. Są na niej ślady minionych bólów, są zapowiedzi bólów przyszłych, jest miejscem przemijalności piękna, przemijalności wdzięku, ziemią łez i umierania. Ten splot zdolności do szczęścia i nędzy budzi bolesne zdumienie. „Jak to możliwe?” — pytamy, dotykając tym sposobem najgłębszej tajemnicy sensu.

Twarz trzyma na dystans: jest odmową, która chciałaby oddalać, i zarazem obietnicą, która pragnie zatrzymać. W odmowie i obietnicy rodzi się prośba, by być inaczej. Być wobec twarzy znaczy być inaczej.

Cóż obiecuje obietnica? Obiecuje możliwości — tylko możliwości. Obiecuje możliwość idealnego zachwyty z powodu wspaniałości twarzy zwycięskiej. Obiecuje dopuszczenie mnie do dzieła ocalania twarzy, wyzwania z tragedii, czyli dopuszczenie do idealnego heroizmu. Obiecuje możliwość znalezienia odpowiedzi na pytanie: „jak to możliwe?”, czyli idealną prawdę o tajemnicy istnienia. Ale to wszystko to tylko możliwość. Możliwość ta łączy się z możliwością przeciwną, że nic z tego nie zostanie spełnione, że wszystko zakończy się absurdem. Obietnica to

<sup>23</sup> Dz. cyt., 172.

<sup>24</sup> Dz. cyt., 48.

tylko zapowiedź. Niemniej ona jest. Twarz mówi. Mówi: „dzięki tobie, mogę być sobą”, „dzięki mnie, ty możesz być sobą”. W tym „mogę-możesz” kryje się cała tajemnica. Możesz, ale nie musisz. „Jeśli chcesz, możesz...”. Twarz odsłaniając siebie, nakłania mnie, abym i ja odsłonił twarz. Twarz za twarz. Tutaj jest źródło logiki dialogu.

Twarz to obecność obietnicy. Istotą obietnicy jest obdarowanie częściowe. Dziś masz tylko obietnicę, właściwe wartości przyjdą w swoim czasie. Ich przyście zależy w znacznej mierze od tego, czy za twarz odpowiesz twarzą. Stąd szczególne doświadczenie czasu. Z jednej strony chciałoby się zatrzymać czas, by obecność trwała, z drugiej strony już myśli się o następnym spotkaniu, które przyniesie realizację obietnic. Spotkania śmiertelnych są zawsze zbyt krótkie a czas czekania zbyt długi. Mimo to znaczenie terażniejszości jest większe niż przyszłości. Bo wartością bezwzględną w spotkaniu okazuje się nie to, co się obiecuje i na kiedy, lecz obecność obiecującego. Obiecujący poręcza obietnicę twarzą. W twarzy jest wierność, jest prawda. I choć nie wiemy, co nam obiecuje twarz, choć co do tego popełniamy mnóstwo pomyłek, twarz ujmuje nas swą prawdą, swą wiernością, swoim zawsze innym i zawsze nowym wcieleniem tego, co idealne.

Twarz to podstawowy czynnik egzystencjalnej promocji człowieka — wznoszenia siebie ponad siebie.

Spróbujmy skupić to, co powiedzieliśmy, w możliwie najbardziej zwięzłym wyrazie. Nie ma możliwości twarzy, gdzie nie ma tego, co idealne, co agatologiczne. I nie ma też możliwości spotkań. Widzimy twarz drugiego jako jego egzystencjalny patos, w którym jawi się nam jego odniesienie do własnej a pośrednio też wszelkiej tragiczności. Odniesienie do własnej tragiczności jest sposobem ocalania własnego istnienia przez poddanie go pod opiekę dobra. Twarz to dla nas także jakaś tajemnicza — obietnica, w której jedyną oczywistością jest obecność obiecującego.

„Bycie — poprzez — siebie”. Doświadczenie spotkania dopełnia się dzięki horyzontowi agatologicznemu i w łonie tego horyzontu. Nie jest to horyzont działania, lecz horyzont okalający przestrzeń istnienia. Od chwili, w której dokonało się spotkanie z twarzą, wiemy: teraz możemy istnieć inaczej, nawet jeśli będziemy działać, jak przedtem. Dzięki spotkaniu i dzięki strukturze horyzontu agatologicznego określiła się egzystencjalna sytuacja człowieka obok człowieka — to, jak ludzie razem są, niezależnie od tego, jak ewentualnie razem działają. W wyniku spotkania wiem: drugi nie jest „byciem-dla-mnie”, ani ja nie jestem „byciem-dla-drugiego”; jesteśmy wolni, twarz odmawia siebie posiadaniu. Nie jesteśmy również „bytami-w-sobie”, jak monady bez okien u Leibniza. Jesteśmy na siebie otwarci. Spotykamy się, tęsknimy do

spotkań, nosimy wspomnienia spotkań. Jakaż więc jest nasza wzajemna sytuacja?

Nie będąc „dla-siebie” i nie będąc „w-sobie”, możemy jednak być „poprzez siebie”. Znaczy to: są w nas ontologiczne podstawy dla wdzięczności i obwinienia. Nasze współlistnienie toczy się między perspektywą winy a perspektywą wdzięczności. I od tego nie ma już ucieczki.

## PHÄNOMENOLOGIE DER BEGEGNUNG

### Zusammenfassung

Die Begegnung mit einem anderen Menschen ist eine originäre Erfahrung des Anderen. Eine Begegnung ist für uns immer Begegnung „von Angesicht zu Angesicht”. In der Erfahrung der Begegnung ist uns immer das Gesicht des Anderen gegeben. Was ist eine Begegnung? Was ist ein Gesicht? Wir beginnen mit dem Problem des Gesichtes.

Man kann weder eine Definition des Gesichtes, noch eine adäquate Wesensbeschreibung des Gesichtes geben. Das Gesicht ist individuell, konkret, unwiederholbar. Jede Beschreibung wird mittels universaler Begriffe vollführt, welche naturgemäss jegliche Individuation ausschliessen. Ein Gesicht beschreiben kann man nur, indem man das Gesicht vor Augen führt, die Beschreibung eines Gesichtes ist ein systematisches Hinweisen auf das Gesicht. Eine solche Beschreibung kann man durchführen, wenn man aufweist, unter welchen Bedingungen das Sich-sehenlassen des Gesichtes eines Anderen möglich wird. Diese Bedingungen können objektiver und subjektiver Art sein. Wir besprechen hier nur die ersteren.

Eine grundsätzliche Bedingung, das Gesicht eines Anderen zu erfahren, ist das Sich-eröffnen eines spezifischen Erfahrungshorizontes des Gesichtes. Dieser Horizont ist gänzlich verschieden von dem Horizont, in dem Dinge erfahren werden. Der Erfahrungshorizont eines Gesichtes weist auf die Möglichkeit eines Dramas hin, eines Geschehnisses, welches entweder in eine Tragödie auslaufen oder mit einem Sieg enden kann. Wenn wir diesen Horizont und Drama beschreiben wollen, so dürfen wir Begriffe des Guten und des Bösen nicht ausser Acht lassen, obwohl der Sinn dieser Begriffe nicht genügend klar ist. Das Gute heisst griechisch „agathon”. Daher nennen wir den Begegnungshorizont einen agathologischen Horizont der Begegnung. Ich begegne einen anderen Menschen wahrhaftig nur dann, wenn ich ihn inmitten dieses Horizontes sehe.

Anderenfalls wäre nur eine „Berührung” mit ihm. Im ersten Fall ist mir sein Gesicht durch Augenschein gegeben. Das Gesicht eines Menschen enthüllt mir, dass dieses menschliche Sein im Schatten einer möglichen Tragödie verläuft. Ich entdecke, dass das, was ist, nicht so ist, wie es sein soll. Ich stelle die Frage: wie ist dies möglich? Die agathologische Erfahrung ist zugleich eine metaphysische Erfahrung des Seins. Das Sein selbst ist für diese Erfahrung ein zu lösendes Problem.

Der agathologische Horizont ist nicht identisch mit dem axiologischen Horizont. Der axiologische Horizont ist vor allem ein Horizont des Handelns und des Suchens; in diesem Horizont geht es mehr um die Lösung konkreter tragischer Fälle: um

die Rettung der Gesundheit, des Friedens, um das Lernen, das Haus, das Beten. Der agathologische Horizont ist mehr grundsätzlich, er reicht tiefer, an die Grundlagen des Seins, — er ist ein Horizont der denkenden Entdeckung der metaphysischen Urquellen.

Einem Anderen begegnen bedeutet sein Gesicht zu erfahren. Das Gesicht muss einerseits einer Verhüllung, andererseits einer Maske entgegengestellt werden. Einen besonderen Fall der Verhüllung bildet das Sichschämen. Zweck der Verhüllung ist die Verdeckung der Sicht. Der Zweck einer Maske ist mehr radikal, eine Täuschung, etwas der Wahrheit Widersprechends hervorzurufen. Eine Maske verhüllt nicht, sie lügt. Die Verhüllung und die Maske erscheinen im axiologischen Horizont des Lebens: sie sind ein Resultat des Handelns in der Welt und dienen irgendeinem Handeln. Das Gesicht ist die Wahrheit des Menschen, es ist ausserhalb des Bereiches des Handelns und Nichthandelns, es betrifft das, was der Mensch ist, nicht das, was er besitzt.

Das Gesicht ist in der Perspektive einer möglichen Tragödie und eines möglichen Sieges gegeben. Im Gesicht spiegelt sich sowohl die Güte als auch die Bosheit der Umwelt. Es ist jedoch etwas mehr als das blossе Zurückstrahlen, als der Widerschein des Guten und Bösen. Indem das Gesicht das eine und das andere widerspiegelt, zeigt es zugleich die Haltung des Menschen zu der ihm drohenden Tragödie. Das Gesicht ist eine Erscheinung der Wahl dessen, was der Mensch aus der drohenden Tragödie erretten will. Inmitten der Katastrophe „das Gesicht bewahren“ bedeutet trotz allem einen Sieg davon zu tragen. Die Haltung des Menschen zu eigene Tragödie, die in seinem Gesicht sichtbar wird, nennen wir einen existenzialen Pathos.

Das Angesicht ist uns auch als ein Versprechen gegeben. Die Gegenwart des Gesichtes des Anderen ist gleichsam die Gegenwart eines Versprechens. Während der Begegnung wissen wir noch nicht, was das Angesicht verspricht — Rettung oder Verurteilung; wir wissen jedoch, dass in diesem Versprechen der Versprechende selbst anwesend ist — der andere Mensch. Daher stammt die ungewöhnliche Überredungskraft des Gesichtes. Was verlangt das Gesicht von uns? Es verlangt, dass auch wir in der Begegnung unser Gesicht verdecken.

Die Untersuchung der Erfahrung des Angesichtes eines Anderen führt zu folgender Schlussfolgerung: Der uns in der Begegnungserfahrung gegebene Mensch ist kein „Sein-in-sich“, wie ein Ding; er ist auch nicht ein „Sein-für-sich“, wie eine Monade bei Leibniz. Er ist aber ebenfalls kein „Sein-für-den-Anderen“ wie J.-P. Sartre es annahm, d.h. kein „Sein-für-mich“. Der Andere ist frei, den Anderen kann man nicht in Besitz nehmen. Sein Sein ist vielmehr ein „Sein-durch-den-Anderen“: er „durch“ mich, ich „durch“ ihn. Das Wort „durch“ weist auf die Möglichkeit einer Schuld und auf die Möglichkeit der Dankbarkeit. Von dieser Sicht kann man nicht wegkommen.