

Ks. RYSZARD KOZŁOWSKI

CZŁOWIEK BEZ TWARZY
Studium z filozofii człowieka
ks. Józefa Tischnera

Jeżeli maska kłamie i zwodzi, to kim jest ten, który za nią się ukrywa, który maskę założył, by odgrywać swoją rolę w życiu? Idea maski nie jest jedynym tropem, którym idzie Józef Tischner, by zgłębiać tajemnicę człowieka, ale jest tropem szczególnym, ponieważ wprowadza czytelnika od razu w osobliwą przestrzeń myślenia, a jest to przestrzeń na wskroś dramatyczna. Już od momentu „założenia” maski dzieje się z człowiekiem coś, co fascynowało nie tylko Tischnera, ale fascynuje chyba każdego, bo postawiony problem jest uniwersalny, ogólnoludzki – jak ogólnoludzkie jest stawianie pytania – kim jestem? kim jesteś? Dociekając odpowiedzi, nie traktuje się człowieka obojętnie, a już na pewno nie w dyskursie filozoficznym, w którym chodzi przede wszystkim o poznanie samego siebie i poznanie drugiego człowieka, z osobą Boga na czele. To, co tu zostanie zaprezentowane, dotyczy takiej właśnie postawy – i egzystencjalnej i metodologicznej – a poszczególne kroki posłużyć mają zgłębieniu tego bodaj najbardziej pociągającego fenomenu ze wszystkich fenomenów – osoby ludzkiej¹

Człowiek i twarz

Być istotą dramatyczną – uczy Tischner – znaczy: „przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami”² Dramatyczny świat zawiera trzy struktury: ja sam, inni i scena, a całość zanurzona jest w czasie, czyli dana jest mi do przeżycia, a nie do fenomenologicznego oglądu, z którego nic nie wynika. Teatrolologiczna interpretacja człowieka, która sięga swymi korzeniami do teatru greckiego, do stoików, tutaj znalazła rozwinięcie. Trudno widzieć rzecz inaczej, jeśli cały ludzki świat jest u dramatyizowany. W punkcie wyjścia tej interpretacji znajduje się pojęcie *prosopon* (w gr. oznacza twarz, maskę, oblicze, osobiste zetknięcie się z kimś, zważanie na czyjś wygląd, rolę dramatyczną, osobę dramatu, stałą

¹ R. Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej*, Słupsk 2006.

² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 7.

pozycję społeczną, główną osobistość w mieście, reprezentanta). Tischnerowi najbliższa jest kategoria maski. Maski zakładane przez aktorów zasłaniały to, co w danym momencie było nieważne, drugoplanowe, czyli indywidualność samego aktora. Ich celem natomiast było ukazywanie tego, co ważne i istotne dla spektaklu, zatem tego, co naprawdę jest – tu i teraz. A prawdziwy był tylko los człowieka. Maską więc to „twarz ludzkiego losu. W świetle takiego rozumowania, o osobie można było powiedzieć, że jest czymś więcej niż jest: jest tym, czym nie jest, i jest tym, czym jest. Innymi słowy: jest wyrazem”³. Złodziej zakłada maskę uczciwego, kłamca – prawdomównego, a komediant – mędrca. W każdym razie, za maską stoi konkretny człowiek, ze swoją historią, ze swoim bólem i lękami, z cierpieniem, człowiek, do którego trzeba się długo nieraz przebijać. Człowiek sam dla siebie pozostaje też tajemnicą, sam przed sobą gra, sam się ukrywa, ucieka od siebie, szuka siebie, słucha wewnętrznego głosu, wpatrzony jest w duchowe światło, rozpoznaje swe życiowe role, ale najbardziej zależy mu jednak na tych prawdziwych rolach, dyktowanych przez Stwórcę.

***Homo capax* – człowiek otwarty**

Człowiek, jako egzystencja dramatyczna, charakteryzuje się potrójnym otwarciem: otwarty jest na scenę dramatu, na drugiego człowieka i na przepływający czas. Do natury człowieka dramatycznego należy „dramatyczny czas oraz dwa otwarcia – intencjonalne otwarcie na scenę i dialogiczne otwarcie na innego człowieka. Być istotą dramatyczną, znaczy: istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat – scenę”⁴. Najważniejsze jest tu dialogiczne otwarcie na drugiego człowieka, dialogiczne, a nie intencjonalne jak wobec świata rzeczy. A dialogiczny czas to ten, który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu. W ten sposób Tischner określa nieskończoną potencjalność bytu ludzkiego, możliwość jego rozwoju, określa także kierunek tegoż rozwoju. Jako uczestnicy tego samego dramatu, Bosko-ludzkiego dramatu, związani jesteśmy dziejącym się czasem, tworzącym zwłaszcza ludzki świat. Czas nie jest już udręką, z którą trzeba się zmagać, albo od której uciekać, historia nie jest przeciwniczką życia, ale jest jego szansą. Czas dramatyczny wiąże poszczególne elementy dramatu: człowieka z człowiekiem i człowieka ze sceną, na której cały ten dramat się rozgrywa. Koncepcja Tischnera, jak widać, jest koncepcją nie tylko teatrologiczną, dramatyczną, a przede wszystkim dynamiczną. Człowiek

³ J. Tischner, *Rodowód ludzkiej wolności*, „W drodze”, 1986, nr 4, s. 52.

⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 10.

okazuje się bytem tajemniczym, zamaskowanym, więc interpretowanie go przez „okna systemu”⁵, jest i niezasadne, i metodologicznie szkodliwe.

Problematyka przestrzeni, w filozofii dramatu, w ścisłym sensie nie odnosi się do kategorii sceny, a więc do „przedmiotów świata”, czy też „rekwizytów dramatu”. Przestrzeń nie jest przestrzenią świata, ale jest przestrzenią dramatu, która uświadamia człowiekowi, że jego bycie jest byciem „przy”, byciem „dla”. Analizę przestrzeni ułatwiają Tischnerowi teksty biblijne, do których *nota bene* często się odwołuje. W tym miejscu chodzi o scenkę z *Księgi Rodzaju*, kiedy to tzw. człowiek został poddany próbie, w czasie której przegrał, ulegając pokusie „bycia jak Bóg”. Zdradził więc „bycie dla” z „byciem jak”. Po próbie, gdy Bóg przychodzi ponownie do człowieka, pyta go: „gdzie jesteś?”. Człowiek, dając odpowiedź, sytuuje siebie w określonej przestrzeni bycia – pomiędzy innymi, pośród innych, i pełni już tu określoną funkcję (jest ojcem, matką, synem, zdrajcą); określa się, ujawnia swoją rolę, czyli to, kim jest.

Istota dialogicznego otwarcia

„Gdzie jesteś?” – oto podstawowe pytanie, jakie zadaje człowiek człowiekowi, słyszy je też człowiek, gdy mówi do niego Bóg. Sytuacja ta dobrze objaśnia istotę otwarcia dialogicznego. W analizie tego zagadnienia powołuje się Tischner na wypowiedź Rosenzweiga: „<<Gdzie jesteś?>> Nie ma w tym nic, jedynie pytanie o Ty. Nie o istotę Ty; w mgnieniu oka nie jest to jeszcze zasięg widzenia, lecz wpierv tylko Gdzie. Gdzie w ogóle istnieje jakieś Ty? Pytanie o Ty – wszystko, co o nim wiemy. Ale pytanie to wystarczy, aby Ja odkryło siebie; nie potrzeba widzenia Ty, nawet nie mając go przed oczyma, zapowiada siebie i wypowiada się jako Ja. Ja odkrywa siebie w tym samym mgnieniu oka, w którym potwierdza istnienie Ty przez pytanie o Gdzie tego Ty”⁶. Metodologia, którą stosuje Tischner w podejściu do człowieka, charakteryzuje się przede wszystkim bezzałożeniowością, a polega ona na tym, że syntetyczna wiedza o nim wyłaniać się powinna z wnętrza badanego zjawiska, czyli z samej istoty poznawania i rozumienia człowieka⁷. Fenomen poznania i rozumienia przenosi się dalej na płaszczyznę języka i stanowi jakby „poznawcze zwierciadło”. Mówiąc innymi słowy, chodzi tu o sposób, w jaki najprościej można zapytać o drugiego człowieka, albo powiedzieć mu coś

⁵ Jest to aluzja do filozofii człowieka, którą reprezentuje A. Krapiec w swojej książce pt. *Ja-człowiek*, Lublin. Szczegółowe uwagi Tischnera na ten temat znajdujemy w: *Myślenie według wartości*, Kraków 1994.

⁶ Tamże, s. 111. Cytat z: F. Rosenzweig, *Der Stern Erlösung*, Haag 1976, s. 195.

⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 269.

o sobie. Tischner odpowiada: przedstawić mu się, powiedzieć wprost, kim jestem. Przedstawiając się, nie chcę uczynić z siebie przedmiotu jako jednego z wielu tego świata. Sprowadzenie siebie do świata, do jakiejś przestrzeni, paraliżuje moją więź z przeszłością i przyszłością, paraliżuje wolność, a więc to, co w momencie przedstawiania siebie jest istotne.

Tischnera nie zadowala koncepcja Drugiego jako „inne ja”, zawiera ona bowiem pewne przeciwieństwo: „wiem, że jest drugi, bo wiem najpierw, że jestem ja sam”, albo „moje ja jest drugim ty”. Niepotrzebne jest to zdwajanie jaźni, Tischner przełamuje te przeciwstawności ja-ty w analizie aktu przedstawienia siebie, którego istota polega na tym, że „pozwala się drugiemu być”; wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteście”, i podsumowuje: „Postawa ta jest wolna od dążenia do dominacji i manipulacji. Cechuje ją dążenie do dialogu „na równych prawach” Wyklucza to bezkrytyczne przenoszenie modeli rzeczowych i przedmiotowych na dziedzinę poznawczego obcowania z drugim. (...) Świadomość „jesteście” budzi się w dialogu z drugim, w konfrontacji spojrzeń, w sporze i jednoczesnym dążeniu do zgody, w których inicjatywa i oświecenie przychodzą często od drugiego”⁸

Za pytaniem „gdzie jesteś?” idzie bezpośrednio drugie pytanie – pytanie o imię: „kim jesteś?” Imię bezpośrednio wskazuje na osobę, na konkretnego człowieka⁹, w ten sposób otwiera się Tischnerowska „imienna przestrzeń sensu” Człowiek, który podaje drugiemu swoje imię, zna siebie, i w tym imieniu identyfikuje samego siebie. Dlatego w ten więc sposób najlepiej może przekazać drugiemu człowiekowi prawdę o sobie samym. Imię to „kierunkowy wskaźnik”, wskazuje na aksjologiczne Ja obecne w człowieku. Ja aksjologiczne

⁸ Tamże, s. 273.

⁹ Na „imię” zwraca uwagę Stary Testament, w ślad za egipską szkołą w Memfis i tradycją sumeryjską. Imię oddaje osobę; także istotę postaci, głównie w jej duchowym aspekcie, religijnym i absolutnym. Określa rolę człowieka, jego zadanie do odegrania w planie Bożym. Mamy tu do czynienia – jak zauważa Cz. Bartnik – z ujęciem osoby historiozbowczym i eschatologicznym. W każdym razie, „imię” oddaje sedno tajemnicy konkretnej osoby, niekiedy jest kluczem i kodem historii tej osoby. „Imię” jest uniwersalizacją i konkretyzacją zarazem. Uniwersalizacją – bo jest imieniem w ogóle, tzn. jest posiadaniem nazwy, słowa, istotnej relacji do języka; absolutną konkretyzacją – bo jest niepowtarzalne w swym ucieleśnieniu i w swej realizacji. Imię w pewnym sensie zastępuje definicję osoby. Imię o treści ogólnej określa istotę uniwersalną osoby, a imię konkretne, określa tę oto jedyną i niepowtarzalną i niekomunikowalną nikomu innemu rolę (merytoryczną i historyczną) w dramacie Wszechrzeczywistości. Imię to „osobisty, niepowtarzalny i relatywnie absolutny świat tego oto <<kogoś>>. Jest to najbardziej jedyna i własna partia-rola, wyznaczona danemu człowiekowi przez Trójkę Świętą w historii stworzenia i zbawienia, gdzie stworzenie jest alfą, a zbawienie omegą personacji stawania się osobą” Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 73.

to jego ważność, godność, honor. Być człowiekiem, to być kimś, i to kimś ważnym, wielkim, godnym.

Koncepcję „Ja aksjologicznego” rozwija Tischner w kontekście poszukiwania najwłaściwszej koncepcji filozoficznej „Ja”. Wyróżnia np. koncepcje idealistyczne, które – jak pisze – utożsamiają Ja z podmiotem, co z konieczności pociąga za sobą utożsamienie świata z przedmiotem. Więc relacja Ja i nie-Ja zostaje sprowadzona do relacji podmiot-przedmiot. Inne koncepcje, przed którymi przestrzega, to strukturalizmy, konstruujące ideał całości złożonej z wielości elementów składowych (doznaniowych, dążeńiowych, przeżyciowych). Podsumowuje i negatywnie ocenia przytoczone rozwiązania: żaden z przypadków nie jest pozytywnym odniesieniem Ja do Ty. Brak im zaczepienia we właściwej przestrzeni, brak im odwiecznego pytania „gdzie jesteś”, a więc brak im „przestrzeni dialogu”, w której „Ja jest ważne dla Ty”

Imię natomiast, którym obdarzony jest człowiek, ujawnia wartość jego osoby, otwiera także przed drugim człowiekiem „szczególny horyzont sensu”, w którym nastąpić może poznawcze bycie wobec drugiego, poznawcze obcowanie z nim. Ten biblijnego pochodzenia termin – „obcowanie” – oznacza pełne egzystencjalne poznanie drugiej osoby, osobowe z nią zjednoczenie, na płaszczyźnie duchowej, psychicznej i cielesnej. Ów horyzont sensu wypełniają natomiast gesty i czyny, wrażenia i dążenia człowieka, zwrócone oczywiście w kierunku drugiej osoby, z nią wiążą się najściślej, przynależą doń jako do pewnej całości, a wszystko to dzieje się dzięki ukonstytuowaniu przez imienny horyzont sensu. Mówiąc nieco inaczej i od innej strony: analiza czynów, gestów, działań materialnych i duchowych człowieka wskazuje na jeden integrujący i usensawniający (czyniący „byciem-dla”) wspólny temat – istnienie osobowo. To osoba wykonuje gest do drugiej osoby, osoba wyciska łzy drugiej osobie i budzi też radość i uśmiech na twarzy.

W imiennym horyzoncie sensu otwieramy się na innych i na świat. Zakreśla on całokształt wszelkich możliwych obcować człowieka z człowiekiem, w aspekcie sensu i znaczenia. Bycie w przestrzeni jest klasycznym wyrazem bycia „dla” i „wobec”. Imienny horyzont sensu to jakby „wspólny świat”, gdzie jestem i ja, i drugi, gdzie jesteśmy razem i dla siebie. Tu, kiedy się np. przedstawiam, mówiąc „kim jestem” (jaka jest moja rola społeczna), określłam siebie w sposób całościowy, wskazuję na to, co nie jest zależne od chwilowych nastrojów i zamiarów (intencji). Czyniąc z samego z siebie przedmiot, określłam tym samym siebie słowem dla drugiego jasnym i zrozumiałym, „wystawiam siebie na jego widok”¹⁰ Wzajemne poznawanie się w imiennym horyzoncie sensu wyklucza jakikolwiek proces „chwytania” natury drugiej osoby, tu proces dokonuje się w odwrotną stronę: „odkrywamy, że za

¹⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 281.

każdym razem wskazuje się na miejsce, jakie człowiek zajmuje w imiennej przestrzeni sensu: człowiek, mówiąc kim jest, odślania to, gdzie jest”¹¹

Formuła przedstawiania się („jestem nauczycielem”) dopuszcza istnienie obok mnie innych ludzi. „Ja” zajmuje konkretne miejsce we wspólnej przestrzeni sensu, zajmuje je też wielu innych ludzi. Uwagę zwraca „miejsce” przestrzeni sensu – zajmując je, wyraźnie odróżniam się od innych, ale też jestem z nimi w ścisłym i bezpośrednim związku. Moje bycie w „miejscu” jest także dążeniem do identyfikacji (do „bycia nauczycielem”). „Miejsce” jest najpierw określonym i twórczym splotem możliwości, jest otwartością, jest – jak mówi Tischner – „polem wolności”¹²

Ostateczna odpowiedź na pytanie o przestrzeń w filozofii dramatu wiąże się z ideą twarzy. Prawdziwym obliczem twarzy człowieka jest właśnie miejsce wspólnej z innymi przestrzeni sensu. Bo człowiek, gdy mówi „jestem nauczycielem”, od razu podlega wartościującej kwalifikacji – bycia dobrym albo złym nauczycielem. Określanie się przez „bycie w miejscu”, czyli „bycie nauczycielem”, jest wyjściowym punktem „bycia dla” drugiego, służby i poświęcenia. Bywa, że zniewoleni życiowym pędem, w zapomnieniu o sobie, w pewnej nieporadności, stwierdzamy: „brakuje mi miejsca”, wtedy znaczy to zarazem brak identyfikacji z samym sobą i brak twórczego odniesienia do innych, a ujmując rzecz skrajnie – może prowadzić do jakiegoś dramatycznego „autyzmu” bycia, czyli „nie-bycia”. Jednak „bycie w miejscu” tchnie istnieniowym optymizmem i wyciąga uśpionego nieraz człowieka na scenę dramatycznego teatru bycia.

Pytający i Odpowiadający – aktorzy dramatu

Logicznym dopełnieniem pojęcia „dramatycznej przestrzeni” jest „dramatyczny czas”. Tak jak przestrzeń pozwala na „zlokalizowanie” drugiego człowieka na planie dramatu, tak czas oznacza konkretne już odniesienie jednego do drugiego, dlatego mowa jest o czasie dramatycznym, a nie czasie, jakim posługują się nauki przyrodnicze. Powiedziano już, że „być istotą dramatyczną, znaczy: istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat – scenę”¹³. Czas dramatyczny oznacza właśnie ów sposób otwierania się człowieka, jest to czas, który „dzieje się” między nami, jest to samo „dzianie się”. Ale samej istoty czasu nie da się uchwycić na drodze bezpośredniego oglądu, potrzeba więc pewnych zabiegów, by zbliżyć się poznawczo, a może bardziej egzystencjalnie, by rozjaśnić naturę tego

¹¹ Tamże, s. 282.

¹² Tamże, s. 284.

¹³ Tamże, s. 10.

„dziania się”, przeżywania (współ-przeżywania). Tischner do swoich analiz wprowadza dwie osoby – jakby dwie role: Pytającego i Odpowiadającego. Pytający zadaje pytanie i oczekuje odpowiedzi. Zapada chwilowe, ale dialogiczne milczenie, bo pytanie padło do drugiego człowieka. „Zadane pytanie pozostawia we mnie swój ślad: wiem, że trzeba dać odpowiedź. Trzeba tu i teraz. To „tu” i „teraz” znaczy, że ten, kto zadał mi pytanie, jest o b e c n y. Będzie przy mnie tak długo, jak długo nie usłyszy odpowiedzi. Zapada chwila milczenia, cisza, przeniknięta oczekiwaniem – jego oczekiwaniem na moją odpowiedź. Każdy moment zwłoki jest momentem mojej zwłoki na odpowiedź dla niego”¹⁴. W ten sposób konstytuuje się dialogiczna obecność, dzięki dramatycznemu czasowi, czyli dzięki temu, że coś zaczęło się dziać między nami. Od tej pory pytający i zapytany należą już do siebie.

Relacja „należenia” w żadnym razie nie przypomina tu relacji „posiadania” czy też „pożądania”, nie jest też żadną formą osobowego zniewolenia. Tischner wskazuje przez to wyraźnie, że istnieje możliwość takiego bycia razem, które jest byciem w wolności, a która to wolność wcale nie musi być dla człowieka „nieszczęsnym darem”, z którym sam nie wie, co ma zrobić. To „współ-bycie” przejawia się jak najbardziej w opisaney wyżej formie „bycia dla”, ale z „byciem jak” nie ma nic wspólnego. „Bycie jak” – jak Bóg, jak inny, jak rzecz – sprowadza człowieka do roli przedmiotu, rekwizytu na dramatycznej scenie, gdy tymczasem poszukiwane są wciąż formy bycia człowiekiem naprawdę. Takie posunięcie pozwala Tischnerowi na uchwycenie niezwykle wewnętrznej dynamiki osoby ludzkiej, głównego uczestnika dramatu, w którym odślania się ona sama sobie i odślania się wobec innych. Ukazana tu sztuka bycia, jest sztuką bycia wobec-Drugiego, dla-Drugiego i z-Drugim.

Tischnerowskie fascynacje dialogami, których pierwszą inspiracją jest dialog pomiędzy Bogiem-Stwórcą a człowiekiem w *Księdze Rodzaju*, są w rzeczywistości kolejnymi próbami odsłony natury ludzkiej, są próbami zrywania fałszywych masek, które człowiek zakłada. Tak dzieje się właśnie z biblijnym Adamem. W rajskej przestrzeni, w przestrzeni Dobra („Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było dobre”), człowiek zapytany „gdzie jesteś?” ujawnia swój własny dramat, który aktualnie przeżywa. Scenka ta kończy się słowami: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (*Rdz* 3, 10), ukazuje sama przez się niezwykle skomplikowaną sytuację człowieka, w jakiej się znalazł. W odpowiedzi swej człowiek mówi niemal wszystko o sobie, wszystko o swoim odniesieniu do Pytającego (ukryłem się) i o sobie (przestraszyłem się, jestem nagi).

¹⁴ Tamże, s. 99.

Trudno nie wspomnieć tu o innym, ważnym i nieco kłopotliwym w interpretacji, dialogu ojca z synem – Abrahama z Izaakiem, i ich podróży na górę Moria¹⁵. W jego świetle znowu odsłania się przed czytelnikiem ta szczególnie ważna relacja synowsko-ojcowska, uwidaczniając meritum wzajemnej zależności. Korzeniami sięga samego Boga, który wzywa Abrahama, powołuje do złożenia ofiary z tego, co mu najdroższe. Abraham był przez Boga wielokrotnie przygotowywany do tego aktu (np. przez opuszczenie rodzinnej ziemi), i choć ofiara z syna okazuje się czymś niezwykle trudnym, to jednak możliwym. Możliwość ta zasadza się nie na zdolnościach Abrahama do okrucieństwa, ale na całkowitym poddaniu się woli Boga.

Cała ta scena jest historiozbowym opisem kondycji człowieka na ziemi. Człowiek bowiem zaprezentowany tu zostaje jako „istota odkupiona” (*homo redimendus*), co oznacza, że posiada strukturę istnienia „ofiarniczego”, czyli płaci cenę za swoje istnienie, za to kim jest, kim chce być – dla siebie i dla swojego syna, tego, z kim jest. Człowiek, uczestnicząc w dramacie Bożo-ludzkim, odchodzi tu już od pokusy „bycia jak Bóg”, by zbliżyć się w miarę swoich możliwości do „bycia dla”, które w ostateczności jest najdoskonalszą formą miłości¹⁶.

Rozwinięciem tego wątku jest studium Tischnera dotyczące filozofii E. Lévinasa w zbiorze *Myślenie według wartości*¹⁷. Przygląda się tu „metafizyce żydowskiej”, bo – jak uważa – jej istotą „są ludzkie pragnienia, płynące z pragnienia wędrówki, niezwykle oczekiwanie ojcostwa, spory o człowieka i podtrzymywanie w nim nadziei”¹⁸. I tu chodzi właśnie o ukazywanie owych szczególnych związków człowieka z człowiekiem, o których współczesność zdaje się już zapomniała. Związki te są, przede wszystkim, typu transcendentnego, wykraczają bowiem poza system, czyli mają swoje znaczenie i sens nie dzięki temu, że wkomponowane są w określony kontekst myślowy, ale mają go same w sobie i z siebie, są o wiele głębsze niż sens bytu, bowiem sens bytu uwarunkowany jest przez samego człowieka, który sensu tego pragnie i szuka. Sensem bytu jest osoba ludzka, a sensem osoby jest osobowy Bóg¹⁹.

¹⁵ R. Kozłowski, *Droga na górę Moria. Dramatyczny wymiar dialogu*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, T. 3, Poznań 2005, s. 131-138.

¹⁶ „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J, 3, 16). Miłość, jako „bycie dla” rozwija K. Wojtyła, zwłaszcza w studium pt. *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1968.

¹⁷ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 179-202.

¹⁸ Tamże, s. 181.

¹⁹ Cz. S. Bartnik, *Sens bytu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” T XXVIII, z. 2, 1981, s. 97-109.

Tischner, w pytaniu o sens, najwyraźniej związany jest z myśleniem personalistycznym. Charakteryzuje się ono tym, że jako sens bytu widzi pierwotnie wartość osobową, osobę, ale rozumie ją jako rzeczywistość już dokonaną, zarazem dokonującą się wielokształtnie. Istotny jest tu rys „nie-dokonania”, permanentnego rozwoju osoby i sensu, co wyraża nie tylko wewnętrzną i zewnętrzną jej dynamikę, ale i dynamikę (rozwój) sensu. W filozofii osoby stosuje się tu następujące rozróżnienie: człowiek z jednej strony jest strukturą osobową, z drugiej – istnieniem osobowym. Sens bytu związany z jest z tymi dwoma wymiarami człowieka, ale zwłaszcza w ten sposób, że sensem wszystkich form bytu jest struktura osoby, a sensem wszelkiego istnienia jest ku-osobowe istnienie. Oddając tę myśl innymi słowami, można powiedzieć, że „osoba brana w całości jest żywym sensem reszty świata. (...) Osoba jest jakimś totalnym punktem odniesienia dla wszelkiego bytu”²⁰ Dialog z drugim człowiekiem ma jeszcze trzecią charakterystyczną cechę, a dotyczącą więzi człowieka z Nieskończonym, która to więź jest jego integralnym składnikiem²¹ Dotykamy tym samym sedna tego, kim jest człowiek jako istota dramatyczna, ta, która zakłada maski, która kłamie, która sama przed sobą nie potrafi się odsłonić, a odsłania się właśnie w dramatycznym dzianiu się – poza ludzką twarzą, odsłania się boska nie-twarz²²

Dopełnieniem tych dramatycznych spotkań jest dialog Hioba z Bogiem, a wszystko to kulminuje w dialogu Chrystusa na krzyżu z Ojcem, gdzie padają te rozstrzygające dla losu człowieka słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (*Mt 27, 46*). Od tego momentu sytuacja ludzka ulega istotnej zmianie, bowiem światło nadziei rzucone jest na tych, którzy są najbardziej oddaleni od Boga – wyobcowani ze świata i z siebie – mają możliwość powrotu. Chrystus w doświadczeniu opuszczenia ukazuje zarazem jego sens. Ale nie tak, że droga rozpaczcy pozostaje zamknięta, ale otwarta zostaje droga nadziei. I o taką właśnie nadzieję walczył słowem i życiem ks. J. Tischner.

Teraz możliwa jest pełniejsza odpowiedź na pytanie: Kim jest „Ja-pytające” i kim „Ja-odpowiadające” „Pytający jest w oczach zapytanego wartością ambiwalentną. Mistrz pyta, a pytając, obiecuje prawdę. Zarazem jednak wytrąca z dotychczasowej sytuacji. (...) Mistrz przeczy, wytrąca z samotności, z jednoczesnego zachwyty światem, z przyzwyczajęń, ze świętego spokoju. To boli”²³ Ale ból ten ma swój sens, bo odsłania prawdę ludzkiego losu, zrywa maski ułudy i zakłamania. W takiej sytuacji dopiero człowiek może naprawdę być człowiekiem, i często nim bywa, choć wymaga to całkowitej ofiary ze swego Ja, z tej zaślepiającej chęci zdominowania świata

²⁰ Tamże, s. 103.

²¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 182-183.

²² Tamże, s. 183.

²³ Tamże.

i drugiego człowieka. Kim jest „Ja-odpowiadające”? „Aby odpowiedzieć, trzeba pokonać siebie. A nawet jeszcze wcześniej: trzeba pokonać siebie, by w ogóle usłyszeć. Odpowiadając, trzeba wyjść z siebie”²⁴ Ja-odpowiadające jest skrótem ukazującym istotę osobowego rozwoju człowieka, i to rozwoju na płaszczyźnie osobowej, indywidualnej, jak i społecznej, wspólnotowej.

Typowymi postaciami pochodzenia biblijnego są tu wygnaniec, wdowa i sierota. To oni właśnie zadają pytania wagi największej, bo rozgrywające się – mówiąc językiem religijnym – na osi zbawienie-niezbawienie, a mówiąc językiem filozoficznym – na osi byt-niebyt, dobro-zło. Wybrane typy są upostaciowieniem prawdziwej mądrości, są prawdziwymi mistrzami, którzy nie tyle pouczają, ale pytają, czekając jednocześnie, by zapytany sam w sobie znalazł właściwą odpowiedź²⁵ I rzeczywiście znajduje, bo nie może inaczej. Jakikolwiek unik będzie kłamstwem i to nie tylko etycznym, ale metafizycznym, będzie zakłamaniem swego bytu, swej jedynej i wyjątkowej roli, jaką aktualnie ma do odegrania.

Człowiek jako monada

Ostateczny rozrachunek Tischnera dotyczący kwestii Pytający-Odpowiadający jest przybliżeniem się, próbą przybliżenia się do Leibnizowskiej koncepcji monady, którą – jak mówi – w pewnym sensie jesteśmy. „Nie wiem – pisze – co się dzieje w tobie, ani Ty nie wiesz, co się dzieje we mnie. Niemniej wiem, że Ty – Ty dla mnie – jesteś Ja dla samego siebie, i podobnie Ja – Ja, który jestem Ja dla siebie – jestem dla ciebie Ty”²⁶ Powraca tu Tischner do najbardziej znaczącego w dramatycznym dialogu słówka „dla”, które kryje w sobie idee bycia „dla drugiego” określoną wartością. Filozofia człowieka przeniesiona została tym samym na poziom aksjologiczny, na której podstawowym zapytaniem nie jest sens bytu, ale jego wartość, ważność. „Gdy mówię Ja – jestem wartością dla siebie. Gdy słyszę, że ktoś do mnie mówi Ty – wiem, że jestem <<ważny>> dla niego, i wtedy również on staje się ważny dla mnie”²⁷ Analizy człowieka prowadzone na poziomie aksjologicznym, odchodzą najwyraźniej od tradycyjnej metafizyki osoby, która interpretuje byt ludzki jako substancję i jako osobę, ukazując tym samym związek indywiduum z tym, co uniwersalne i powszechne, czy nawet z drugim indywiduum. Tischner pozostaje tu wierny swej krytyce

²⁴ Tamże.

²⁵ R. Kozłowski, *Wewnętrzny nauczyciel człowieka*, „Albo albo. Inspiracje jungowskie” 4/2005, s. 53-66.

²⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 111.

²⁷ Tamże.

substancjalizowania człowieka, ponieważ kategoria substancji odbiera człowiekowi wiele istotnych dla niego cech²⁸ Przedmiotem refleksji Tischnera jest żywy człowiek, ten, który cierpi, ale i się rozwija, który przeżywa swój własny dramat życia, i dramat drugiego, z którym przyszło mu się spotkać. Dlatego w kolejnym kroku niniejszej prezentacji omówiony zostanie sens cielesności ukazujący na swój sposób donatywny (*donum* – łac. dar) wymiar człowieka, jako egzystencji dramatycznej.

Sens cielesności

Najgłębszy sens cielesności, i związane z nim nadzieje, odsłania się w takich doświadczeniach granicznych, jak ból, cierpienie, radość, smutek, śmierć. Osoba, jako podmiot dramatu, nie jest tylko kimś, kto pyta i odpowiada, ale tym, kto ma ciało, jest ucieleśniona.

W refleksji nad cielesnością człowieka powraca Tischner do źródła, czyli do Platona. Ciało jest więzieniem. Myśląc o cielesności, trudno nie przywołać raz jeszcze ciągle obecnej w naszej świadomości na różne sposoby Platońskiej intuicji, że „ciało jest więzieniem duszy” Dialogi prowadzone z rzecznikiem Platona, Sokratesem, w tym właśnie miejscu tchną jakimś filozoficznym smutkiem, a nawet rozpaczą, a z pewnością uzalaniem się nad sobą. Biedni na swój sposób są ci, co kochają naukę, oni to „poznają, że filozofia duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała, i przymuszoną oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia: dusza ich nie może patrzeć sama przez się i w tej ciemności swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie, w którym ją żądze trzymają, a sam więzień pomaga własne zacieśniać kajdany”²⁹ Niezwykle inspirująca metafora więzienia w rozumieniu Platońskim jest próbą przybliżenia i wytłumaczenia źródeł poznawczych złudzeń – „Bo każda rozkosz i każdy ból niby gwoździem duszę do ciała przybija i niby szpilkami ją do niego przyczepia, i cielesne cechy jej nadaje; potem jej się zdaje, że to jest prawda, co tylko jej ciało podyktować zechce”³⁰

Rozprawy filozoficzne z zakresu problematyki cielesności i duchowości człowieka dowodzą jednoznacznie występowania pewnego konfliktu, twórczego napięcia, między ciałem a duszą w osobie. W sytuacji konfliktu istnieje dość mocna pokusa opowiedzenia się za jedną ze stron. Nasz Autor doskonale wie, że ten, kto chciałby uniknąć zaistniałych skrajności, powinien przyjąć wersję dualistyczną, gdzie dusza i ciało wiążą się ze sobą jak dwa równorzędne pierwiastki, ale z tego rodzi się problem kolejny, i nierozwiązany,

²⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 328 n.

²⁹ Platon, *Fedon*, tłum W. Witwicki, XXXIII, 82-83 A.

³⁰ Tamże, D.

a dotyczący zasady łączenia ze sobą dwóch niezależnych od siebie pierwiastków, które by się ze sobą łączyły i wzajemnie na siebie działały³¹ Pierwszym krokiem udzielania odpowiedzi będzie odkrycie zasadniczej prawdy, że cielesność jest darem, że jest nam po prostu zadana. Cielesność człowieka trwa z nim w dramacie od samego początku, a chodzi tu o to, by rozpoznać i zrozumieć właściwy jej w nim sens³²

Filozofia dramatu w swej refleksji nad ciałem dostrzega przede wszystkim obecność innego ciała. Jak pisze Tischner: „Świadomość własnego ciała – raczej: własnej cielesności – jest zapośredniczana przez ciała innych”³³ Warto przytoczyć kilka wypowiedzi Tischnera z wywiadu udzielonego dla telewizji³⁴

— Czy człowiek powinien kochać swoje ciało i w jaki sposób?

Pani Kasiu to jest tak trochę, że z człowiekiem, który jest istotą dialogiczną to jest trochę tak, że ja kocham swoje ciało o tyle, o ile to ciało znajduje pewne uznanie w drugim. To znaczy o tyle, o ile ono przynosi pożytek, innym i mnie. Proszę zwrócić uwagę na okres młodości, gdzie problem cielesności jest niezwykle ważny. Jaka rolę odgrywa w życiu młodego chłopca i młodej dziewczyny problem uznania dla ciała. Czy ja się podobam, czy ja się nie podobam, prawda? Czy ja znajdę uznanie w mojej cielesności w oczach dziewczyny czy w oczach chłopaka, prawda? Bo, o co tutaj chodzi? Chodzi o to, że ciało, no nie chce być samotne. Ono idzie w stronę dialogiczności. I teraz jeżeli się kocha własne ciało, to się je kocha przez to, że nas ludzie, w naszej cielesności, akceptują.

— Ale to straszne, bo jeżeli kogoś nie akceptują? To jest dramat.

³¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 70-71.

³² Tamże, s. 72. Z rozmowy z ks. Tischnerem: „Ale to ciało jest w sumie, czymś takim, bardzo podejrzanym. Dlatego, że wydawałoby się, że jest czymś nam najbardziej bliskim, a z drugiej strony mówimy, że mamy ciało. Nie jesteśmy w ciele, tylko mamy je. W związku z tym można zakładać, że to ciało zostało nam dane i w pewnym momencie zostanie odebrane. Jak to jest z tą cielesnością? Skąd my czerpiemy wiedzę o cielesności?

To jest bardzo celna uwaga, to słówko mam, mam ciało. Kiedy bliżej się przyjrzymy dramaturgii tego słowa, to zauważymy, że używamy tego słowa mam zawsze wtedy, kiedy mamy do czynienia z jakimś dobrem. Że coś dobrego stoi obok nas. Stąd mam to także w góralskiej mowie, kiedy mąż mówi o żonie, to wystarczy jak powie <<moja>> i żona o mężu <<mój>>”

³³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 72.

³⁴ Teksty "Rozmów" drukuje *Tygodnik Powszechny*. W formie książkowej ukazały się w wydawnictwie „Znak”

To jest prawdziwy dramat. To jest prawdziwy dramat dla tego człowieka. Tak, rzeczywiście to jest dramat. I bardzo często wtedy trzeba uczynić dodatkowy wysiłek, żeby odkryć, odkryć jakieś wartości drugiego w jego cielesności, powiedzieć - to, że jesteś dla mnie ratunkiem bo to tak wygląda zawsze. To jest trochę tak, jak w tej pierwszej miłości to, że jesteś dla mnie ratunkiem. I to, że ja widzę, na przykład, ułomnego na wózku, to wtedy odkrycie musi takie być, że ja jestem wdzięczny za to, że jesteś, bo to jest dla mnie ratunkiem. Bo jesteśmy stworzeni po to, żeby nawzajem sobie pomagać, a gdybyśmy wszyscy mieli jednakowe dary od Boga, to byśmy tej pomocy nawzajem nie musieli sobie świadczyć. Ale to są istotne tragedie. Tak, ja bym powiedział nawet, że większość tragedii religijnych, może, i także tych rozmaitych komplikacji psychologicznych, bierze początek w problematyce cielesności.

Ludzka cielesność wpisuje się w horyzont dobra i zła. Nie ma cielesności „czystej” „bez-znaczeniowej”, obojętnej, ogólnej. Cielesność, będąc cielesnością zawsze w jakimś dramacie, ogarnięta jest przez określony porządek wartości. „Nie ma świadomości ciała – pisze Tischner – bez współświadomości hierarchii znaczeń: cielesność, która od początku jawi się jako <<bezforemna materia>>, jako <<żywiol>>, jest następnie przenikana i przesycana znaczeniami, które określając jej sens, określają również jej miejsce w porządku wartości. Cielesność – będąc bólem, przyjemnością, znużeniem, rzeźkością – jest zawsze czymś więcej niż tylko cielesnością”³⁵ Powyższy kontekst, w nawiązaniu do Platonskiej myśli o „ciele jako więzieniu duszy”, rozjaśnia prawdę i sens użytej tu metafory. O ciele myśleć należy „jako o...” np. więzieniu, a słowo to jest nadaniem nowego sensu, nowego znaczenia ciału. „Cielesność domaga się określenia przez znaczenie. Nie wystarczy jej to, że jest tym, czym jest, ona chce jeszcze znaczyć. W swym dążeniu do znaczenia cielesność jest wieloznacząca”³⁶ A więc ciało nie jest już samym ciałem, ale jest czymś więcej niż jest – jest „więzieniem dusz”, jest „grobem duszy”, jak uczyli pitagorejczycy, wyjaśniając sprawę za pomocą gry słów *soma-sema*. Od tej pory ciało jest czymś ważnym znaczącym, ma swoją wartość.

Ciało (i cielesność) włączone w całość dramatu ludzkiego bycia mieni się różnymi odcieniami znaczeń i sensów. Podmiot dramatu – ucieleśniona osoba ludzka – nie jest filozoficznym abstraktem „urodzonym” na białej kartce papieru według zamysłu żyjącego jakby w zaświatach pseudo-filozofa, jest kimś realnym, zanurzonym w czas i przestrzeń dramatu, a więc dziejącym się w sposób historyczny.

³⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 72.

³⁶ Tamże, s. 98-99.

Ekspresje cielesności

Refleksja nad ludzką cielesnością nie zatrzymuje się nad jej uznaniem i przyjęciem, nad jej dialogicznym i „znaczącym” charakterem, ale idzie głębiej, chce – jak mówi Tischner – „wydobyć coś, co jest jego rdzeniem, jego głównym nurtem. Takim drogowskazem – odpowiada zaraz – może być <<pożądanie>>”³⁷ Dlatego też stwierdza, że ciało jest „miejszem pożądań”, że ciało jest to jakby czaso-przestrzeń, którą pożądania wypełniają³⁸ Analiza pożądań – rozumianych jako „znaczące” – to w zasadzie analiza „mowy ciała” Wchodzimy jakby w głąb ciała (nie chodzi tu o refleksję), w jego dynamikę, jego ruchliwość i potencjalność. Zresztą, mało interesują Tischnera rozwiązania tzw. statyczne, beczasowe, czy nieliczące się z czasem; nie „rozumieją” one bólu i radości codziennej egzystencji, cierpienia i śmierci. W tekście wprowadzającym refleksję nad pożądliwością sceptycznie odnosi się do rozważań Arystotelesa. Napisał w *Sporze o istnienie człowieka*: „Patrząc na tekst Arystotelesa [że pożądania są zasadą, źródłem działania]³⁹ – RK] przez pryzmat filozofii dramatu, można odczuć pewien niedosyt. Jego opis ma charakter statyczny, oderwany od doświadczenia czasu, wyzuty z niespodzianek, z bólu i rozkoszy. Nie ma tu mowy o dramatach młodości, o starości, o konfliktach między pożadaniami i między ludźmi przez nie opanowanymi, nie ma mowy o śmierci ani o lęku przed nią”⁴⁰

Pożądania, będąc – jak określa Tischner – „ekspresją cielesności” zajmują dość znaczące miejsce w całości bytu osobowego. Dzięki nim bowiem człowiek ma dostęp do świata przyjemności (rozkoszy), ale i przykrości (bólu)⁴¹ Myśl ta nawiązuje do Arystotelesa, który uważa, że pożądanie ma związek z tym, co przyjemne i co przykre, przysługuje jedynie człowiekowi nieopanowanemu, i doznają go też istoty nierozumne⁴² Przychodzi na myśl kusząca intuicja: czyżby pożądanie było jakimś elementem degradującym człowieka, w pewien sposób poniżającym go, sprowadzającym do istot, jak zauważył Arystoteles, nierozumnych? Nie. Fenomen pożądania „niesie” raczej porywa człowieka w jego cielesności ku temu co poza-cielesne, w świat ducha. Pożądania stanowią rodzaj „pomostu” łączącego to, co cielesne, materialne, z tym, co niecielesne, duchowe⁴³ Warto przywołać w tym miejscu postacie

³⁷ Tamże, s. 72.

³⁸ Tamże, s. 72 i 75.

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1111 a, b; por. *Etyka eudemejska* 1223 a, b.

⁴⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 75.

⁴¹ Tamże, s. 77.

⁴² Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1111 b; por. *Etyka eudemejska* 1223 a.

⁴³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 78.

Homeryckiej *Iliady* i *Odysei*, w których toczyła się niemal nieustanna walka poszczególnych sił: siły ciała i ducha. Konflikty między umysłem a sercem, między cnotą rozumnej mowy a cnotą cielesnej siły opisywane są przez Homera bardzo często. "Pomostu" tego szukali filozofowie bardzo długo, ale często szukali źle, tam, gdzie było jaśniej i bezpieczniej, dziś droga ta jest już przetarta przez wielu, czas więc, by także poważną refleksję nad człowiekiem poprowadzić i tą drogą.

Tischner podkreśla różnicę między pożądaniami skierowanymi do rzeczy a pożądaniami skierowanymi ku ludziom. Pierwszym, wzorcowym może być głód, a drugim pożądanie seksualne. Kiedy pożądanie zwrócone ku rzeczy dąży do jej zniszczenia, to drugie zmierza do zachowania; pierwsze nie pojawia się w horyzoncie dobra i zła, piękna i brzydoty, podczas gdy drugie ściśle odnosi się do określonej hierarchii wartości. Pożądanie drugie jest, można powiedzieć, pierwotne w stosunku do pierwszego, bo uczestniczy w dramacie i jakoś je realizuje (będąc odniesieniem, pożądaniem drugiego) i dopiero w tym kontekście ma jakikolwiek sens pożądanie jakiejś rzeczy; pożądanie zwrócone ku człowiekowi jest „przenoszone” na pożądanie zwrócone ku rzeczom⁴⁴ Tak więc ludzka cielesność, rozważana w aspekcie pożądania, „wnika” w cielesność drugiej osoby, nie niszcząc jej integralności i indywidualności. „Ekspresja cielesności” to nie „ucieleśnienie człowieka” rozumiane potocznie jako „zmaterializowanie” czy wręcz „odczłowieczenie”, ale to przede wszystkim dramat, dialogiczny dramat ludzkiej cielesności, która nie ucieka i nie boi się tego, co on sam niesie – nieporozumień, konfliktów i niepewności; to jakieś ciągle oczekiwanie na „Inne”, na „Nowe”; to bycie w stanie nadziei i marzeń, pytań, ale i obietnic na ich spełnienie. Cielesność to nie sprowadzenie człowieka do sceny dramatu, czy, jeszcze gorzej, do jakiegoś rekwizytu, ale to już konkretny i dość wyraźny zarys tajemniczego i rodzącego się Ja wobec (z) Ty.

Cielesność i czas

Naszkicowana wyżej problematyka ciała jako „oznaczającego” („ciało jest więzieniem...”), pogłębiona i poszerzona o refleksję nad „rdzeniem” cielesności, czyli pożądlivością, teraz domaga się kroku kolejnego, jakby zwieńczającego – wskazania i opisanie cielesności, przez którą „płynie czas” Nie należy mylić tego sformułowania z bergsonowską metaforą czasu jako płynącej rzeki, w której zanurzone są poszczególne byty i niekiedy porywane jej

⁴⁴ Tamże, s. 79.

byстрыm prądem. W ujęciu Tischnera czas „płynie” inaczej – jest to czas poszczególnych wydarzeń: czas ojcostwa, macierzyństwa, dzieciństwa i starości, no i śmierci. „Poszukajmy – pisze Tischner – tajemnicy ciała w czasie ciała. Czas nie jest zewnętrzną rzeczywistością wobec ciała. Płynie poprzez nie i pozostawia w nim ślad swej obecności. Czas cielesny zaczyna się od chwili poczęcia, a kończy śmiercią. Między poczęciem a śmiercią człowiek przechodzi przez dzieciństwo, młodość, dojrzałość, starość”⁴⁵ Każdy moment jest ważny, każdy ma swoje znaczenie, każdy kreśli sobie najwłaściwsze „ramy czasu” i „przestrzeni”, każdy wpisuje się w horyzont dobra i zła, piękna i brzydoty

Chcąc uchwycić naturę czasu, Tischner idzie drogą sobie właściwą, drogą „myślenia według wartości” Zauważa, że „każdy okres życia podsuwa człowiekowi szereg wartości do przeżywania, a odmawia innych”⁴⁶ Wyróżnia więc „okres zabawy”, „czas gry”, „czas powagi i odpowiedzialności”, „czas starości” i powoli wyłaniająca się „perspektywa końca”; wskazuje dalej, że każdy z nich charakteryzuje się określonym sposobem przeżywania wartości⁴⁷

Zachwyt nad tajemnicą istnienia własnego, innych i tysiąca rzeczy wokół to postawa najczęściej chyba ujawniająca się w pierwszych gestach dziecka, w nieudolnie wypowiedzianych słowach i w „próbowaniu” świata, czy jest dobry czy zły, a więc czy da się zjeść czy nie. „Czas zabawy”; najczęściej nawiązuje on do okresu dzieciństwa i młodości, choć niewykluczona jest możliwość zabawy w wieku dojrzałym; a może nawet wskazana. Zabawa to „ekspresja czystej radości życia”, która w śmiechu i tańcu znajduje swój najpełniejszy wyraz, a wygląda to tak, jakby człowiekowi przyprawiono skrzydła⁴⁸ Tischner, dalej, koncentrując się na fenomenie tańca, odkrywa dzięki niemu istotną wartość okresu młodości. Wartość tańca i zabawy to wartość najpierw „uczestnictwa” we wspólnocie tańczących, we wspólnocie ludzi, czyli we wspólnym dramacie. Świadomość harmonii i rytmu łączy tańczących. Tischner, powołując się na tradycję pitagorską dotyczącą harmonii, wyjaśnia, że „taniec nabiera metafizycznego znaczenia: uczestnictwo

⁴⁵ Tamże, s. 103.

⁴⁶ Tamże, s. 104. J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobrazy wstydu*, „Znak” 1995, nr 8(483), s. 77-87. Rozważając kategorie „wstydu”, Tischner penetruje wyróżnione przez siebie (przez ciało w zasadzie) horyzonty cielesności: „bycie z ciała”, „bycie ciała przeciw ciału”, „bycie ciała dla ciała” W świetle przeprowadzonej analizy fenomenologicznej dochodzi do wniosku, że po prostu „mamy ciało”, ale nim nie jesteśmy. Indywidualne i uniwersalne znaczenie ciała oznacza dalej, że ciało jest tym, co najbardziej moje, jak i nie moje. Dlatego istnieje możliwość „wypowiadania” się mojej natury przez ciało. „Człowiek jest tym, czym jest, dzięki temu, co ma; w jego ciele jego mieć poprzedza jego być” (s. 87).

⁴⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 104.

⁴⁸ Tamże, s. 105.

w muzyce otwiera nam drogę do uczestnictwa w harmonii bytu. Albo inaczej: tylko ten, kto jest zdolny do tańca, może pojąć tajemnice istnienia”⁴⁹

Gorący i burzliwy okres młodości to czas poszukiwania własnej tożsamości, to czas podejmowania może pierwszych ważnych decyzji, które przecierają szlak dla nadchodzącej odpowiedzialności. Nie wybiegajmy jednak za daleko i pozostańmy przy młodości, a więc w „czasie gry” Rozpatrując słowo w potocznym znaczeniu, odsłaniamy pewną dwoistość – czy „gracz” oznacza kogoś, kto przybiera jakąś maskę, kto chce zmylić drugiego, chce „odegrać” kogoś, kim w rzeczywistości nie jest (ułuda, fikcja); albo „gracz” to ten, kto bierze udział w grze i dlatego jest „graczem”, funduje sobie nowe zasady, nowe prawa – „prawa gry” i gra według nich. Gra i szuka w tym wszystkim przede wszystkim siebie, gdy „wrzuca” się w nieznane sytuacje i symulowane przeszkody. Jest jakby obywatelem „wirtualnego świata” w którym w zasadzie wszystko można, ale jednak nie można, bo wypada się z gry, przegrywa. Czy są granice gry, czy są gry zakazane, czy można oszukiwać i na ile? Oto pytania wyrastające z fenomenu gry, pytania jednak obecne w świecie, w którym żyjemy na poważnie. Nie one są najważniejsze, najważniejszy jest zawsze człowiek-gracz i jego kolejny ruch – ku odkryciu swej tożsamości, bądź jej zatracenia przez utonięcie w kłamstwie...

„Czas odpowiedzialności” został przygotowany wcześniej przez „czas gry” Ale to nie wiek dojrzewania i młodości jest tu bohaterem, ale czas ojcostwa, macierzyństwa, kapłaństwa. Jest faktem, że podaje się niekiedy konkretny moment nadejścia tego czasu, jednak najpewniejsze jest to, że pozostaje on w ścisłym związku z rozwojem ciała danej osoby⁵⁰

Ciało ma swój własny zegar i odlicza godziny według swojej wewnętrznej miary, którą człowiek może odkryć i z pokorą przyjąć. Cieleśny czas, który teraz przechodzi przez ciało, w momencie podejmowania i trwania decyzji obejmującej już całość życia, ujawnia bardzo wyraźnie związek samej odpowiedzialności z dobrem i złem, z wolnością, kłamstwem i zwyczajstwem, ale też z cielesnością – świadczyć mogą o tym nieprzespane noce, psychiczne napięcia, które rodzą się nie tylko na marginesie przeżywania rzucanego z głębi serca, albo ze strony społeczeństwa czy rodziny tego odwiecznego i tajemniczego pytania „gdzie jesteś?”; a często jeszcze poszerzanego o „gdzie byłeś” i „gdzie będziesz?” Skończyła się niezobowiązująca zabawa, dobiegł kresu czas gry. Rekwizyty teatralne odłożyć trzeba na bok i zacząć żyć pełnią życia, pełnią odpowiedzialności za siebie i drugiego, swoją rodzinę, dziecko, wspólnotę. Tischner mówi na ten temat mocne i przekonujące słowa:

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 118.

„Świadomość odpowiedzialności wyłania się z głębi osoby i ogarnia jej całość. Można powiedzieć: osoba to całość jej odpowiedzialności”⁵¹

Czas odpowiedzialności to „gotowość do ofiary z ciała” Wyraża się w niej jakieś nastawienie przyszłościowe, otwarcie na „przyszłość” na „nowość” Jest to odkrywanie wciąż nowych i zaskakujących jego możliwości. Ten istotny rys filozofii ciała jest dość często zaniedbywany, sądzi się bowiem – niesłusznie – że to czynnik duchowy w człowieku jest głównym jego inspiratorem i przesądza o jego wewnętrznej i zewnętrznej dynamice. Tymczasem to ciało właśnie, jako struktura alfa, jest punktem wyjścia jego osobowego stawania się i rozwoju. Znane są, nie tylko w psychologii, próby „zatrzymywania” tego naturalnego biegu, przez „nakładanie” na teraźniejszość interpretacji z przeszłości, czyli robienie z czasu odpowiedzialności „czasu zabawy” albo „gry” Zatrzymuje się tu to, co było, oczywiście fikcyjnie, bo czas i tak „płynie”, a ciała nie da się oszukać, wyobraźnię może tak, ale z marnym skutkiem, o czym donoszą terapeuci. Może dlatego właśnie tak ważna jest ludzka cielesność – bo uczy nas prawdy samego ciała i tym samym prawdy naszego bytu osobowego? Moment „ofiary” skrywa w sobie istotną wartość, jaką jest wybór. Na złożenie ofiary nie jest się skazanym, ale to się wybiera: kiedy jest moja wolna i odpowiedzialna decyzja, wtedy ofiara jest ofiarą. Wchodzi się tu w szczególny związek z drugim człowiekiem, gdyż – jak zauważa Tischner – składam ofiarę „za kogoś”, „dla kogoś” i „z czegoś” (ze swojego ciała, bo ono da się zniszczyć, ono podlega niszczącej śmierci)⁵²

W świetle powyższych analiz odkrywamy głęboką i osobotwórczą wartość ludzkiej cielesności w uwarunkowaniach czasoprzestrzennych. Wartości, jakie wydobywa na jaw czas cielesności, są z pewnością niezaprzeczalne i budują mozolnie całość ludzkiej egzystencji. Od zachwyty istnieniem w wieku dziecięcym, przez odkrywanie swej tożsamości, często pośród rozterek, dramatów i niepewności, po czas odpowiedzialności, w którym już wyraźnie, chyba najwyraźniej jest się „Kimś”, jako określonym przez odniesienie się do pewnej przestrzeni w określonym czasie ciała. Odślania się zarazem jakaś możliwość harmonii, tj. zharmonizowania bycia w jakiejś przestrzeni (np. bycia ojcem) we właściwym czasie cielesności. Jak czas służy przestrzeni, tak i przestrzeń czasowi. Jedno przez drugie lepiej się tłumaczy, wyjaśnia i realizuje. Czas może być pewną „możliwością”, pewną siłą dla wejścia w daną przestrzeń, ale i ta uświadamia człowiekowi jego bycie w określonym czasie. Brak harmonii między czasem a przestrzenią może rodzić, jeśli nie dramaty, to przynajmniej poważne zgrzyty i nieporozumienia.

⁵¹ Tamże, s. 119.

⁵² Tamże, s. 120-121.

Nawiązując do tradycji pitagorejskiej, powiedzieć można, że zbudowany na harmonii świat jest nie tyle światem przeliczalnym na liczby, ale przeliczalnym na harmonię, którą liczby wyrażają. Świat więc jest nie tyle „wyliczany”, ile „grany”. Symfonia świata, przez rytm i harmonię, wprawia nas ludzi w odwieczny taniec. Jest to niezwykły taniec w czasie ciała i przestrzeni dramatu, choć możliwy do odtąnczenia w samotności, tańczony jednak z innymi, w dialogu.

Zakończenie

Fascynacja człowiekiem trwała w życiu ks. Józefa Tischnera aż do ostatnich momentów jego życia. Czy mogło być inaczej? Czy mogło być tak, że ten, który większość swojego naukowego trudu poświęca człowiekowi właśnie i jego sprawom, w pewnym momencie zdradza go na rzecz tego, co od człowieka jest nieco dalej? Porzucić człowieka, to porzucić siebie, porzucić ludzki świat, świat, który wypełniony jest aż po brzegi nadzieją, ale też o nią głośno, a niekiedy rozpaczliwie wołający.

Tischnera koncentracja na człowieku nie popadła w oślepiający subiektywizm, ale też nie była naiwnością, by akceptować wszystko to, co jego dotyczy, czym żyje, do czego dąży. Była to koncentracja krytyczna i uważna, która tropiła to, co najlepsze, a to, co złe i nieludzkie, tępiła u samych korzeni. Konsekwencja, z jaką autor *Filozofii dramatu* wytykał człowiekowi jego słabości, jego tchórzostwo i egoizm, idzie w parze z nieustającym trudem, by nierzadko spodłonego i zniewolonego człowieka podnosić na duchu. Tak też się działo. Jego pisma, i te o charakterze wybitnie filozoficznym, ale i te o nachyleniu polityczno-kulturowym powoływały do istnienia ośmieszane idee solidarnościowe, wskrzeszały ducha narodowego, a indywidualnym myślicielom, zwłaszcza czasu przemian ustrojowych w Polsce, ukazywały nowe drogi myślowe, nowe intuicje intelektualne i nowe propozycje.

Wspólnym mianownikiem wszystkich jego działań był człowiek z całym wewnętrznym światem wartości. Uczył „myślenia według wartości” a krytykował z ostrością myślenie według korzyści i prywatnego interesu, zwłaszcza interesu partyjnego, ale nie tylko – interesowności w ogóle. Z tej fascynacji życiem człowieka i jego spraw rodzą się poszczególne wątki filozoficzne, które z czasem przybierają formy książkowe, z których najważniejsze w tej dziedzinie to wspomniana *Filozofia dramatu* i *Spór o istnienie człowieka*. W świetle zaprezentowanych tam analiz, człowieka można określić jako „egzystencję dramatyczną”. Dramatyczny jest bowiem sam udział człowieka w życiu, które rzeczywiście jest dramatem – dramatem od narodzin do śmierci. W tym dramacie człowiek czuje się nadzwyczaj blisko spokrewniony z drugim człowiekiem, czuje, że jest za niego odpowiedzialny, że

na swój sposób – mówiąc językiem biblijnym – obcuje z nim. Obcowanie to wyznacza atmosfera wzajemności albo obcości, bliskości albo oddalenia. Akcent ostatecznie pada na wzajemność, która oznacza „bycie dla”, a wyrażając się bardziej osobowo – „bycie dla ciebie”

Temat niniejszego szkicu – *Człowiek bez twarzy* – rzeczywiście jest prowokacją do tego, by podjąć wszelkie możliwe starania, na gruncie nauk filozoficznych i teologicznych, które chciałyby wnikać w samą istotę człowieka i przeżywanych przezeń dramatów. Chociaż twarz wiele może wyrażać, i naprawdę wyraża, to palącym zadaniem jest pójście o krok dalej, w głąb człowieka, i tak zmierzyć się z jego życiowym dramatem, jak on się z nim mierzy. Aby – wreszcie – poszczególne odłamy prawdy o człowieku stały się odbłaskiem Prawdy wiecznej.