

JOZEF TISCHNER,
FILOZOFIA DRAMATU.
WPROWADZENIE

Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 320.

Motto:

„To beznadziejne marzenie, aby być. Nie działać, lecz właśnie być. Istnieć. Świadomie i czujnie. I ta przepaść między tym, kim się jest w obecności innych i kiedy zostaje się samemu”. (Z dialogów w filmie pt. Persona Ingmara Bergmana)

Na pytanie JAK MOŻLIWA JEST FILOZOFIA DRAMATU? tylko pozornie można udzielić prostą odpowiedź. Wydaje się, że wystarczyłoby przejrzyć poszczególne koncepcje filozoficzne dramatu, by zdać sobie sprawę, czym w prawdziwej istocie jest dramat, albo mówiąc szerzej – czym byłaby dramatyczność (jako koncepcja dramatu). Albo jeszcze ogólniej – jeśli taka naprawdę istnieje – w czym tkwi dramatyczna natura człowieka, rzeczy, tekstu. Niestety, prosty katalog sklasyfikowanych historycznie idei dramatycznych zwiódłby nas na manowce. Dramat (albo dramatyczność) stanowi bowiem wyzwanie poznawcze jako kategoria specyficzna – czytelność narasta wprost proporcjonalnie do właściwości intelektualnego reflektora, w którego światło daje się ją zaprezentować. Jest jak punkt węzłowy – przecinają się w nim bez mała wszystkie dziedziny humanistyki, od filozofii i literatury poczynając, a na antropologii kończąc. Na tym miejscu, w dramacie – jak w zwierciadle – ksiądz Tischner pozwala prześledzić konsekwencje humanistycznego mariażu, jaki wyniknął z połączenia antropologii z filozofią. Wypada więc zacząć od pytania, czym w ogóle miałyby być antropologia filozoficzna, jeśli taka w istocie istnieje.

Badaczka kultury, Ewa Nowicka, wyznaczywszy antropologii filozoficznej nie-

poślednie miejsce wśród dyscyplin naukowych splatających się z antropologią kulturową, podaje wśród tzw. cech definicyjnych, że rozwinęła się ona na gruncie refleksji abstrakcyjnej (tj. ogólnej, teoretycznej), w przeciwieństwie do niepodważalnej empirii pozostającej bazą dla kulturowej odmiany antropologii. Refleksje formułowane w jej obrębie poszukują odpowiedzi na pytanie o „istotę społeczeństwa” z jednej strony, a z drugiej – „pojawiają się [tam] postulatywne, aprioryczne koncepcje człowieka” (Ewa Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1998, s. 50-51). Jednak charakter ogólny antropologii i filozoficznej badaczka określa niezbyt przychylnym mianem – „poddziedzina spekulatywna”, co oznacza – mniej więcej – mało przydatna badawczo dla dyscypliny tak doświadczałnej jak antropologia kulturowa, by nie rzec terenowa.

W powyższym przywołaniu poglądów Ewy Nowickiej nietrudno dostrzec przekorę. Można by bowiem zapytać, najlepiej zresztą księdza Tischnera, „Coś Pan widział w szaleństwach i zakrętach tej podejrzananej gałęzi nauki, by wokół niej zbudować tak konsekwentnie oryginalną koncepcję człowieka jako istoty ze swej natury dramatycznej?” Dlaczego podstawowe pytania autora brzmią „Kim jest Drugi, którego Spotykam?”, „Dlaczego zło?”, „Czym [w takim razie] są piękno, prawda, dobro?” „Jak rozpoznać przekłętą, a jak błogosławioną i co z tych możliwości wynika?”

By znaleźć na nie odpowiedzi należy prześledzić tropy, które przemierzał ksiądz Józef Tischner dowodząc, że dialogiczność leży u podstaw sensu istnienia człowieka, konsekwentnie współtworząc „scenariusz” dramatu na scenie życia codziennego. Pasjonująca przygoda, którą podjął autor w aliansie z antropologią filozoficzną przywraca – co zaznacza wydawca – wiarę w uprawianie filozofii jako umiłowanie mądrości.

Edytorska skrupulatność nie jest w zasadzie odpowiednim kontekstem do uogólnień, które zamierzamy tu za autorem przeprowadzić. Jednakże w przypadku książki Tischnera może znaleźć pewne umotywowanie. Powstała ona bowiem jako plon wykładów, które w latach 1984-1987 książd Tischner wygłaszał na reżyserskim wydziale krakowskiej PWST. Przypomnienie tego ważne jest dlatego, że dla konstrukcji wyводу ma to swoiste znaczenie: bardzo znać w nim „Drugiego”, „Tego, który słucha”, co wielce potęguje (nazwijmy ją: ‘fizyczną’) dialogiczność tej książki, czyli nastawienie na innego, tzn. żywego, słuchającego ‘tu teraz’ odbiorcę. Stanowi to również pewnego rodzaju podporządkowanie się fizjologicznym możliwościom słuchaczy z jednej strony, z drugiej zaś Tischner żąda od studentów ciągłej, przytomnej współ-obecności. Jednocześnie ustanowiony zostaje w ten sposób niezrozumiały sposób mówienia, a właściwiej mówiąc – filozofowania o rzeczach zawsze-za-trudnych. Dyskurs z takimi m.in. tuzami jak Lévinas, Husserl, Hegel czy Heidegger, tzn. sposób prezentacji czy wykorzystania ich myśli, staje się przedmiotem zaiste wartego uwagi połączenia, zamkniętego w stawiającym tezy *Wstępie* i rozwijających go szczegółowo pięciu rozdziałach książki: I *Wydarzenie spotkania*, II *Odpowiedź na pytanie, czyli wzajemność*, III *Błądzenie* [w żywiole piękna, prawdy i dobra], IV *Przestrzeń obcowania z drugim*, i V *Ostatnie słowo dramatu*.

Inspirowany Biblią (czy szerzej – kulturowym rozumieniem judeochrześcijańskich przykładów) wykład prezentuje myślenie o człowieku jako o istocie ze swej natury dramatycznej, to znaczy nastawionej na innego człowieka z wszelkimi tego konsekwencjami. Zdaniem Tischnera już samo słowo ‘dramat’ wskazuje na życie człowieka. Być istotą dramatyczną to jest ‘przeżywać dany czas’ z

‘innymi wokół siebie’ (co należy interpretować jako ‘otwarcie’, ‘gotowość’ na drugiego), mając ziemię – pewną przestrzeń – jako scenę pod stopami. Otwarcie na drugiego tj. relacja ‘JA’ wobec ‘TY’, ma charakter dialogiczny, czyli podmiotowy, w przeciwieństwie do intencjonalnego, nastawionego tylko na przedmioty. Dialogiczność oznacza wiarę, że w rękach człowieka, którego spotykam, poznaję, widzę wreszcie – w jego twarzy mówiącej mi nawet ponad dekalogiem NIE ZABIJĘ CIĘ – leży ocalenie lub zguba; wiarę, że na świecie jest jak na scenie, że „inny człowiek jest we mnie obecny – lub obecny przy mnie – poprzez roszczenie, jakie we mnie budzi” (s. 17). Widać to w świadomości zadanego Drugiemu pytania, uznanego tu za li tylko odmianę prośby. Píše Tischner: „Pierwszą odpowiedzią na pytanie jest świadomość, że trzeba odpowiedzieć. W tym trzeba czujemy obecność innego człowieka. Inny człowiek jest obecny przy mnie poprzez to, co trzeba, abym dla niego uczynił; i ja jestem przy nim obecny poprzez to, co trzeba, aby on uczynił dla mnie. Więź, która między nami powstaje, jest więzią zobowiązania. Zobowiązanie to wiązanie obowiązkiem” (s. 18). Naturalnym porządkiem będzie więc pytanie o to, kiedy rodzą się zobowiązania? Otóż wtedy, gdy spotykamy Drugiego: nie tylko w jakiejś przestrzeni, ale także w tzw. „zapleczu” spotkania, czym Tischner określa podobne zainteresowania, gusty, przeszłość czy nadzieję, czyli to, co we wzajemnym „naprzeciw siebie” można by nazwać czymś „poza/ponad sobą”. Bliższe przyjrzenie się tej kategorii pozwoli znaleźć kategoryczniejsze dla niej miano – HIERARCHIA (rozumiana ogólnie: nie widzi się jej, ale w niej uczestniczy) spotykających się osób. Dialog możliwy i owocny stanie się wówczas, gdy hierarchie „będą podobne lub gdy będą zdolne upodobnić się do siebie” (s. 19).

Kluczem do zrozumienia Tischnerowskiej filozofii dramatu jest teoria spotkania. Najważniejszym jej elementem będzie do-świadczanie. Z podziału tego słowa wynika, że pierwsza część 'do' wskazuje na dążenie, część druga oznacza 'świadectwo', co wspólnie daje „docho-dzenie do świadectwa”. Zdaniem autora „dane nam jest tylko jedno rzetelne doświadczenie w pełni znaczenia tego słowa, a mianowicie doświadczenie innego człowieka - spotkanie z innym” (s. 27). Spotkanie jest wydarzeniem i pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania. Ten, kto spotyka, wykracza poza siebie w podwójnym sensie: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę Innego), i ku Temu przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim - Tym, kto żąda świadectwa). Wynika stąd, że dla księdza Tischnera spotkać - to do-świadczyc Transcendencji.

Pojęciem kluczowym, opisującym spotkanie jest twarz. „Rzeczy mają wyglądy, ludzie mają twarze. (...) Twarze są śladami Transcendencji. Ku czemu prowadzą te ślady? Jakie dramaty otwierają przed nami?” (s. 29) Za Lévinasem, ksiądz Tischner powtarza, że twarz Drugiego jest zawsze wobec nas naga i dostojna, szczera i obnażona, wystawiona na akty przemocy i nimi zagrożona, ale jest też jednocześnie tym, co zabrania nam zabijać. Pierwsze „doznanie” twarzy Drugiego (NIE ZABIJAJ) staje się poleceniem i przykazaniem. Dlatego dla Lévinasa „dostęp [a nie percepcyjne poznanie przez spojrzenie] do twarzy jest od razu li tylko etyczny” (s. 30). Oznacza to możliwość poznania poza/ponad sferą dostępności zmysłowej. Lévinas pisze: „Nazywamy 'etyczną' relację między terminami, gdy jeden nie jest powiązany z drugim ani przez syntezę umysłu, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, gdy jednakże jeden ciąży ku drugiemu, narzuca się, znaczy dla niego, gdy wiąże ich intryga, której wiedza nie

potrafi ani wyczerpać, ani rozwikłać” (s. 35-6). Obowiązkiem filozofii staje się uleczenie z ciasnoty i ślepoty na twarz innego, uczulenie na jej wezwanie NIE ZABIJAJ, które ma w sobie coś absolutnego. Człowiek jednak JEST w stanie zabić, choć „nie jest w stanie sprawić, by zabójstwo przestało być gwałtem”, (s. 35), zbrodnią przeciw twarzy innego. Skąd bierze się groźba zabójstwa? „Człowiek żyje na scenie świata niewątpliwie dzięki zabójstwom dokonywanym na roślinach i zwierzętach, łatwo może więc zatracić widzenie różnicy między zwierzętami a ludźmi” (s. 34). Jednak innego człowiek zabija świadomie, walcząc twarzą w twarz - jakby w twarzy innego kryła się niezrozumiała, permanentna pokusa mordu, jednocześnie przesłonięta przez ustanowiony zakaz „nie morduj”. Rzecz jednak - dotycząc śmierci innego człowieka - komplikuje się, gdy rozpatrzymy motywację: „Zabójstwo jest aktem, który daje się wyjaśnić i przynajmniej częściowo usprawiedliwić, natomiast morderstwo jest nie do usprawiedliwienia pierwsze wynika z jakiegoś „interesu”, drugie jest bezinteresowne. Można więc powiedzieć, że morderstwo jest mniej „zwierzęce”, a bardziej „ludzkie”, tylko bowiem człowiek jest zdolny do działań bezinteresownych” (s. 37). Jeśli więc przyjąć, że „spotkanie jest dochodzeniem do świadectwa, jest do-świadczaniem” to „morderstwo pojawia się u kresu drogi, która wiedzie w kierunku przeciwnym” i czyni zeń od-świadczanie. „Mordercą będzie w ostateczności ten, kto odmawia świadectwa”. Nie zabijać zaś mimo wszystko - mimo odrzucenia czy innego nieszczęścia - oznacza, że „otworzyło ci się coś, co ci przywróciło utracony sens. Tym czymś jest właśnie Transcendencja. Co ona znaczy?” (s. 39).

Warunkiem zrozumienia twarzy jest otwarcie się na Nieskończoność. Jakim słowem wyrazić owo otwarcie się? Lévinas posługuje się słowem „pragnienie”

(*désir*), które „zawiera” w sobie zwrot do (ku) przyszłości (a może nawet do wieczności), w przeciwieństwie do tęsknoty, zawsze skierowanej na przeszłość. Analiza pragnienia zmierza do wyjaśnienia rodowodu odpowiedzialności, tej bodaj najbardziej – wedle Lévinasa – podstawowej tajemnicy zadanej filozofii. Nie należy przyjmować, że pragnienie jest świadomością jakiegoś braku: kogoś lub czegoś. Jest ono otwarciem, choć nie na wszystko i bez różnicy. Podążając za Lévinasem można stwierdzić, że w dobroci pragnienie ma swą podstawę, że kieruje ono człowieka ku wyżynom dobra, sprawia też, że „człowiek gotów jest umrzeć za to, co niewidzialne” (s. 43). Następnie rodzą się pytania: o relację pragnienia do myślenia, o stosunek do wolności, którą „przemoc pragnienia” byłaby w stanie obalić. U Lévinasa – wprawdzie nie wprost, lecz z krytyki Heideggera i Husserla – wyczytuje Tischner skłonność do utożsamiania, acz niepełnej identyfikacji, myślenia z pragnieniem. Jedno jest możliwe dzięki drugiemu i na odwrót. „Teza Lévinasa sprowadza się do tego: pragnienie jest bardziej „poznawcze” niż poznanie, ale nie w tym sensie, że jest poznaniem czegoś, o czym poznanie nie wie, lecz w tym, że ustanawia radykalny wymiar transcendencji, w którym może dopiero znaleźć oparcie transcendencja właściwa poznaniu” (s. 45). Dla wyjaśnienia autor przywołuje różnicę między „myśleć o czymś”, a „myśleć coś”: „Jest jasne i wyraźne myślenie „o czymś” i jest założone przez to myślenie „czegoś”. Myślę o człowieku, że pobłądził. Ale nie mógłbym o tym myśleć, gdybym jednocześnie wraz z tym nie „myślał drogi” – właściwej drogi do celu”. Dodać należy jeszcze, że „myśleć coś” to także „myśleć z kimś” lub „dla kogoś”, dzięki czemu dyskurs jest w ogóle możliwy (s. 46).

Odpowiedzi domaga się także pytanie o wolność własną wobec drugiego.

Ksiądz Tischner sądzi, że nie ma wolności bez doświadczania dobra. Zły nie może być wolnym. „Wolność jest człowiekowi dana jako wyzwolenie, czyli droga do wolności. Wyzwolenie zaś jest odpowiedzią na pytania: wybrani stają się wolni, gdy odpowiadają na wybór – wybierając tego, kto pierwszy ich wybrał” (s. 58-9). Zapowiedziana analiza pragnienia u Lévinasa miała dowieść do wyjaśnienia rodowodu odpowiedzialności. Czym ona jest i jak jest możliwa? Czytamy u Tischnera: „Odpowiedzialność za bliźniego staje się odpowiedzialnością za wszystko – nawet za świat, w którym bliźni istnieje. Pokrywa się on z odpowiedzialnością sługi Bożego, który wierzy, iż od jego modlitwy i ofiary zależy los świata. Albo się odpowiada za wszystko, albo za nic. Ten tylko powstrzymuje się od morderstwa, kto gotów jest umrzeć za zbawienie spotkanego bliźniego. Między postawą Abła a postawą Kaina nie ma trzeciej możliwości. Taka jest droga pragnienia, które rośnie, w miarę jak dobre uczynki drażnią w człowieku dobroć” (s. 50).

Z mozaiki zainteresowań filozoficznych księdza Tischnera, których wypadkową stanowi ta znakomita książka, warto przywołać tu prawem przykładu sposób stawiania coraz bardziej szczegółowych zagadnień. I tak pojawia się następne pytanie: jak pojąć dobro? „Można je pojąć jedynie wnikając w głąb rozlicznych wątków dramatycznych, jakie łączy [ono] między ludźmi. U podstaw wszystkich wątków tkwi to jedno: ziarno dobroci obudzonej w człowieku przez dobro” (s. 60). Zdaniem Tischnera idea dramatu znajduje bliższe określenie, gdy przyjrzymy się pojęciu „horyzont agatologiczny”. W jego obrębie tj. przy każdym spotkaniu, „wszystkimi przejawami innego i moimi władą swoisty logos – logos dobra i zła, tego, co lepsze i gorsze, wzlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia” (s. 63).

„Dramat otwiera możliwość tragedii”, a jej istotę stanowi tryumf zła nad dobrem. Tragiczność ma zawsze źródła w bezsile (jak tragizm skrepowanej wolności u Prometeusza) albo w niewiedzy, jak w przypadku Edypa, albo – wtórnie – w konfiguracjach obydwu. „Spotkanie z innym to spotkanie z tym, co naprawdę jest poza mną. Drugi to prosty transcendens. Drugi stawia mnie w sytuacji, w której nawet pominięcie go jest formą przyznania, iż jest. Obecność innego to żywa świadomość intuicji istnienia” (s. 66). Oznacza to ułożenie problemu w perspektywie agatologicznej (odsłanianie i problematyzowanie), albo – jak chciałby Lévinas – w horyzoncie etycznym (ukazywanie kierunków działania, tego „co powinno być”). Człowiek – zdaniem Tischnera – ze swą twarzą i wobec innego porusza się więc pomiędzy ekspresjami monologicznymi, takimi jak smutek i dialogicznymi jak wstyd, zazdrość, poczucie wyższości, piecza (za Heideggerem – *Fürsorge*). Te ostatnie bez obecności drugiego, innego są niemożliwe do zaistnienia. Człowiek ma w posiadaniu emocje dialogiczne – i one mają go w sobie, przez co ‘każdy’ posiada w sobie ‘innego’. Dochodzimy tu do wspomnianego wyżej pytania o wolność, o jej granice. „Pierwszą doświadczoną wolnością nie jest moja wolność, lecz wolność innego” – pisze Tischner (s. 74). I dalej: „Wolność innego wtrąca mnie w stan pewnej bezradności. Wiem, że inny jest wobec mnie, ale nie jest dla mnie”. Pytam ‘co mogę’, wymawiam ‘dramat poplątania dobra ze złem’ i tym pytaniem dowodzę własnej wolności (s. 75).

W filozofii dramatu według Tischnera oczywiste jest, że spotkani ludzie mają twarze, które się nam objawiają (a nie przejawiają jak wyglądy rzeczy). „Dlatego trzeba powiedzieć, iż objawienie twarzy spoczywa u źródeł wszelkiego istotnie pojętego dramatu. Dopiero od tego objawienia może się rozpocząć

dialog z innym. W nim również ma swój początek intencjonalno-przedmiotowy stosunek człowieka do sceny. Dzięki twarzy możemy określić istotę spotkania: spotkać to spotkać innego w jego twarzy” (s. 83). Twarz – to ludzka prawda. Analiza zastony i maski zaś to ludzka bieda: nieprawdy i konieczności skrywania się. „Twarz objawia się jako dar horyzontu agatologicznego – horyzontu, w którym dobro i zło przybierają formę dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwa człowieka”. Dobro – bliskie nadziejom – i zło – bliskie doświadczeniu – nie są zbyt daleko od siebie „jak w królestwie pojęć”, lecz splatają się we wspólnym czasie, we wspólnej przestrzeni, w tym samym człowieku. „Tak splecione stanowią istotną perspektywę dziejów człowieka” (obydwa cytaty: s. 84).

Stąd dalsze, szczegółowiej zaprezentowane i omówione na stosownych przykładach (ogólnoludzkie?) postulaty Tischnera o wzajemność (s. 105), o niezagłuszanie dobra, które pozostaje jakby aksjomatem dramatu i niezmiennie dba o spotkania z innym, o gromadne gospodarowanie sceną ziemi obiecaną (s. 220): domem (będącym kryjówką) (s. 228 i 239), warsztatem (w katorżniczej pracy), (s. 230 i 241), świątynią (by nie świeciła pustką) (s. 232 i 243), cmentarzem (by pozostał siedzibą zjaw) (s. 234 i 244). Pamiętajmy – ostrzega autor – spotkanie i zdrada są nie do pogodzenia, a odwet to przeciwieństwo wzajemności.

Koncepcja księdza Tischnera pokazuje jak trudno jest zrozumieć dialogiczną sytuację JA wobec TY, jak trudno nam spytać o samych siebie, a i wnet o kogoś drugiego, obcego, innego – ciągle obecnych w nas. Jak trudno w pytaniach KIM JESTEM?, KIM JESTEŚ? zadowolić się tanią i banalną odpowiedzią. Dlaczego tak łatwo przychodzi akceptować granice własnej, rzekomej bezsilności, a z trudem i lękiem stajemy przed lustrem, czyli oczyma drugiego człowieka. Tis-

chner jednak wierzy, że warto się nad człowiekiem pochylić, mimo jego niedoskonałości, wiecznej niedojrzałości i ciągle popełnianych błędów, których w dodatku przy każdym następnym doświadczeniu wcale nie udaje się uniknąć. W dramacie życia można (być może trzeba) nie-popełniać ich możliwie bez liku, by „śledząc bezdroża spotkań, przybliżyć się do doświadczenia drogi właściwej”. O tym, że warto takiego eksperymentu się podjąć jest właśnie książka Józefa Tischnera, choć autor nie udziela przecież żadnej gwarancji na jakość usług świadczonych przez życie ani też nie wypisuje czytelnikowi chrześcijańskiej recepty na udany jego przebieg.

Dariusz Lesiak