

WITOLD P. GLINKOWSKI

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej
e-mail: witold.glinkowski@uni.lodz.pl
ORCID: 0000-0002-7459-5698
DOI: <https://doi.org/10.14746/h.2021.3.2>

Cielesność w obrębie dramatu ludzkiego istnienia

Abstract. *One of the authors to include the issue of the human body in the discourse of philosophical anthropology was Helmuth Plessner, who perceived it as: 1) a physical (Körper), 2) and a biological object (Leib), as well as 3) a substrate of the subject that refers to the previous two. Plessner argued that man's attitude to his own corporeality creates a space to manifest human "eccentricity." In Tischner's conception, however, "eccentricity" gains a new and more dramatic dimension. Unlike the "eccentricity" perceived as a biological, ethological and ontic phenomenon, Tischner's corporeality becomes an indispensable constituent within the arena of human drama, both internal and external. As part of the arena, corporeality is a component within the man as the subject of drama, while externally, it reveals its other meaning since it often determines purely ontic frames of human existence. Man refers to various meanings of his corporeality. While some remain within the scope of existential and dramatic valorisation – both positive (egotistic solidarisation) and negative (egotistic desolidarisation) – others expand beyond this horizon.*

Keywords: *corporeality, philosophy of drama, philosophy of dialogue, Józef Tischner*

W*Filozofii dramatu* – będącej jedną z najdojrzałych i najciekawszych książek Józefa Tischnera, w książce emblematycznej dla jego refleksji nad człowiekiem – problem cielesności nie występuje, przynajmniej *explicite*. A jednak koncepcja człowieka jako podmiotu dramatycznego nie byłaby ani kompletna, ani czytelna bez uwzględnienia cielesności, do której człowiek wielorako się odnosi.

Cielesność jest niezbywalnym wyznacznikiem antropologicznym, gdyż człowiek, doświadczający i rozumiejący – siebie i innych – nie jest abstrakcyjną jaźnią, którymś z upostaciowań Ja reprezentujących podmiot filozoficznych dociekań, lecz jest żywą istotą, psycho-fizyczno-duchową¹. Jako taki ma prawo rozpoznawać siebie, zresztą nie dysponuje inną perspektywą, a wszelkie próby ignorowania tej sytuacji prowadziłyby do stworzenia obrazu fikcyjnego lub do redukcjonizmu. Symptomatyczne ostrzeżenie przed tym ostatnim niosą słowa Abrahama J. Heschela, który zajmując stanowisko nieodległe XX-wiecznej myśli dialogicznej, konstatował:

Hipopotam ma prawo uważać człowieka, z jego fizycznymi słabościami, emocjonalną nieprzewidywalnością i psychicznym zamętem, za dziwolągą, za nieszczęśliwy i zepsuty rodzaj zwierzęcia. Jednak pytając o status człowieka, oczywiście przyjmujemy perspektywę i standardy właściwe człowiekowi².

Tischner buduje swoją wizję człowieka, nawiązując do współczesnej mu tradycji, ale też wyraźnie dystansuje się od niej. Autor wychodzi od perspektywy przyjętej w ramach fenomenologii, od problemu ludzkiego doświadczenia ciała. To doświadczenie może być rozpatrywane w kontekście egotyczności – możliwej lub faktycznie zachodzącej³. Trampolinę dla swoich rozważań Tischner buduje, przywołując wypowiedzi Sartre’a z okresu *L'Être et le Néant* (1943), ale uwzględnia też propozycje Martina Heideggera i Paula Ricoeura. Sartre dokonał krytyki takich sposobów postrzegania i doświadczania własnego ciała, w których jawi się ono nie jako „moje ciało” lub „ciało dla mnie”, lecz jako „ciało dla drugiego człowieka”. Ta krytyka jest bezpośrednio związana z kontestowaniem przez Sartre’a tendencji do uprzedmiotawiania ludzkiej świadomości, czego nieuchronną konsekwencją jest reifikowanie człowieka w całej jego bytowej rzeczywistości. Pojawiają się też autorzy, dla których droga do rozumienia ciała czy cielesności jest zapośredniczona i warunkowana rozumieniem relacji zachodzącej między ciałem i czymś, co ciałem nie jest. Oczywiście między poszczególnymi projektami zachodzą fundamentalne różnice. U Heideggera członem tej relacji jest świat „bytu przytomnego” (*Dasein*), który uzyskuje swoją cielesnością transparentność – zawsze względną i tymczasową – dopiero jako bycie w świecie (*in-der-Welt-Sein*). U Maurice’a Merleau-Ponty’ego ważną kategorią stanie się „*cogito* cielesne”, wskazujące na zapośredniczenie, jako warunek rozumiejącego dostępu do fenomenu bycia człowiekiem⁴. W fenomenologii Merleau-Ponty’ego, inaczej niż u Kartezjusza, sfera cielesna i duchowa

¹ Por. T. Fuchs, *Pamięć ciała*, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004, ss. 133–154.

² A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Punctum–Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Warszawa–Łódź 2014, s. 55.

³ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: idem, *Studia z filozofii świadomości*, A. Węgrzecki (oprac.), Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 200.

⁴ Ibidem, s. 201.

przenikają się w sposób harmonijny, a wytyczenie jednoznacznej granicy, która by je rozdzielała, jest niewykonalne⁵. Z kolei w przypadku Ricoeura cieleśność pojawia się w roli przeszkody, na jaką natrafia ludzka aktywność wolitywna. Powyższe koncepcje będą dla Tischnera inspirujące głównie z uwagi na ich niedostatki, a ich kompensacja motywuje go do zarysowania własnej wizji człowieka jako „podmiotu dramatycznego”.

1. Scena w dialogu cieleśności

Jeśli by wprost zapytać o rolę cieleśności w Tischnerowskiej koncepcji człowieka, to taka ciekawość mogłaby się okazać bezpodstawną i nieuprawnioną. Wszelako wolno, a nawet powinno się postawić powyższe pytanie – najlepiej nie wprost. Jeśli bowiem na ciało i cieleśność spojrzemy przez pryzmat dramatu ludzkiej egzystencji, to pytanie o udział ciała czy cieleśności w egzystencjalnym dramacie byłoby analogiczne do pytania o rolę, jaką w jego obrębie pełni scena. Nadmiemy, że wokół kategorii sceny, używanej przez Tischnera w ramach zaproponowanej przez niego dramatycznej koncepcji człowieka, narosły liczne nieporozumienia⁶. Scena, przypomnijmy, nie jest tożsama z bytowym uniwersum, bowiem wbrew sugestiom wielu komentatorów stanowi ona przestrzeń, w której przebiega dramat ludzkiej egzystencji. Scena nie jest nigdy przestrzenią dostępną pojedynczemu podmiotowi, lecz jawi się jako scena wspólna, jako podłoże intersubiektywnych odniesień. Bez niej nie doszłoby do dialogicznego spotkania między Ja i Ty i nie związałyby się egzystencjalny dramat⁷. Odnajdywane na scenie obiekty o tyle mają sens dramatyczny, o ile okazują się przeszkodą dla ludzkiej koegzystencji i w tym sensie inicjują lub katalizują akcję interpersonalnego dramatu⁸. Dostrzeżenie sceny nie jest nigdy funkcją otwarcia intencjonalnego, lecz zawsze pozostaje funkcją

⁵ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, w: idem, *Filozofia człowieka. Wykłady*, Z. Stawrowski, Z. Workowski (oprac.), Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019, s. 132.

⁶ Po części odpowiedzialny za ten stan rzeczy jest sam Tischner, który nie zawsze przestrzegał precyzji w zakresie filozoficznego nazewnictwa i niejednokrotnie dokonywał kontaminacji polegającej na mieszanii kategorii tradycyjnych z własnymi, posiadającymi odmienne znaczenie jako funkcjonujące w planie „filozofii dramatu”. W wielu miejscach Tischner naprzemiennie korzysta z terminów o odmiennych, wręcz wykluczających się sensach, przy czym owe sformułowania – gdyby odczytywać je literalnie, a nie jako skróty myślowe – doprowadzą do nieporozumień. Nie zapewniamy zatem klarowności filozoficznej narracji sformułowania w rodzaju: „ontologia czyli filozofia sceny”, bowiem ani ontologia tradycyjna, ani proponowana przez Heideggera nie mogą korespondować z kategorią sceny, która pracuje w obrębie Tischnerowskiej „dialogiczno-dramatycznej” koncepcji człowieka. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Éditions du Dialogue, Paryż 1990, s. 18.

⁷ Ibidem, s. 17.

⁸ Dodajmy, że również rozumienie zła, w odróżnieniu od powszechnego rozumienia nieszczęścia czy cierpienia, wiąże się u Tischnera z dramatyczną interpersonalną egzystencją przebiegającą na scenie, a nie z istnieniem traktowanym jako funkcjonowanie w przestrzeni

otwarcia dialogicznego⁹. Wprawdzie możliwe jest otwarcie intencjonalne na scenę (podobnie jak intencjonalne otwarcie na drugiego człowieka)¹⁰, ale wówczas scena traci swój dramatyczny status, stając się zaledwie przestrzenią lub miejscem. Doświadczenie sceny nie jest bezpośrednie, lecz zapośredniczone relacją dialogiczną. Autor stwierdza jednoznacznie, że „nie ma bezpośrednich doświadczeń ziemi jako sceny, wszelkie doświadczenia ziemi jako sceny są zapośredniczone przez jakąś wzajemność z drugim”¹¹. Tym samym zasięg sceny pokrywa się z zasięgiem egzystencjalnego dramatu, i oczywiście (podobnie jak czas dramatyczny) fluktuuje, stosownie do przebiegu owego dramatu. Niezauważenie tej oczywistej różnicy spotkało się, dziwnym trafem, z dość szerokim przyzwoleniem ze strony badaczy myśli Tischnera i utrwaliło się w literaturze, co świadczy o ignorowaniu swoistości Tischnerowego projektu¹².

Sporo miejsca Tischner poświęca analizie procesu „egotycznej solidaryzacji”, którego istotą jest aksjologiczna interioryzacja¹³. Ów proces przebiega nie tylko w obrębie sceny, rozumianej jako przestrzeń, gdzie przed moim „ja” pojawiają się inni ludzie. Ten proces dotyczy przecież bezpośrednio ludzkiego „ja”, w tym także jego cielesności¹⁴. Okazuje się, że rozgraniczenie między „mną” a „moim ciałem” nie jest prostą konsekwencją rozdzielenia sfery psychiczno-duchowej i cielesnej. Oto przykład solidaryzacji egotycznej dotyczącej cielesności: „Nie mówię: moja ręka pisze lub że piszę przy pomocy ręki, lecz »ja piszę«”¹⁵. Aksjologiczna interioryzacja poszczególnych sfer cielesności, uznanie ich za „własne”, okazuje się warunkiem ich traktowania jako współkonstituujących „moje Ja” oraz niezakłócających jego integralności. Takie określenia, jak „moja ręka” czy „moje włosy” nie opisują statusu ontycznego tych obiektów, lecz ich przynależność do autonomicznego, osobowego podmiotu, wynikającą z tego, że je akceptuje na podstawie osobistego aksjologicznego doświadczenia¹⁶.

ontycznego uniwersum, ani też z „byciem w świecie” rozumianym w duchu Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej.

⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 18.

¹⁰ Ibidem, s. 13.

¹¹ Ibidem, s. 180. Por. K. Tarnowski, *Ziemia obiecana, ziemia odmówiona*, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Znak, Kraków 2001, s. 147.

¹² Por. W.P. Glinkowski, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 34, ss. 71–90.

¹³ Ten problem pojawia się już w habilitacji Tischnera z 1971 r. Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, ss. 131–417.

¹⁴ Najbardziej reprezentatywnym dla powyższej problematyki, choć pochodzącym z wczesnego okresu jego fenomenologiczno-antropologicznych zainteresowań, jest tekst: J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Kraków 1971, ss. 69–79.

¹⁵ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, s. 221.

¹⁶ J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: idem, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1994, ss. 120–123.

Wydaje się zatem, że kategoria ciała czy cielesności jest równie fundamentalna dla ludzkiego dramatu, jak kategoria sceny, o której autor pisze: „Pod naszymi stopami jest nasz świat – scena dramatu. Chodzimy po niej, widzimy ją i słyszymy oraz dotykamy ciałem”¹⁷. Jeśli Tischner mówi o ludzkim otwieraniu się na scenę dramatu (któremu to otwarciu wtóruje otwieranie się na czas dramatyczny) – przy czym owo otwieranie się ma charakter dialogiczny, w odróżnieniu od monologicznego otwierania się na ten obszar rzeczywistości, który pod względem dramatycznym pozostaje indyferentny, choć wraz z tamtym współtworzy rozpoznawane przez człowieka ontyczne uniwersum – to zapewne również przeżywanie ciała i cielesności sytuuje się w planie sceny jako genetycznie równoczesne. I tak jak w przypadku sceny ludzkie otwieranie się na nią jest zawsze dialogiczno-dramatycznym współotwieraniem się, również w przypadku otwierania się na sferę cielesności – nie jest ono nigdy monologiczne, gdyż zawsze ma charakter dialogiczny. Pełnej prawdy o cielesności nie można, jak twierdzi Tischner, wypowiedzieć w języku obiektywizujących uprzedmiotowień – w języku monologicznym, w obrębie którego z powodzeniem funkcjonują takie kategorie, jak ciało rozumiane fizycznie (*Körper*) lub subiektywnie odczuwane ciało biologiczne (*Leib*) – gdyż niezbędne jest uwzględnienie dialogicznej relacji interpersonalnej, niedającej się poznawczo uchwycić ani uprzedmiotowić. Owa prawda o cielesności objawia się dopiero w kontekście dialogicznego zapośredniczenia, a więc nie w relacji „osoby do rzeczy, lecz w relacji do innego człowieka”¹⁸. Rangę przyznaną cielesności w antropologicznym projekcie Tischnera dobitnie podkreślają słowa: „Ciało otwiera przed istotą ucieleśnioną perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało, dialog nie byłby możliwy. Nawet słowo nie może istnieć bez ucieleśnienia”¹⁹.

W Tischnerowskiej filozofii dramatu scena określa przede wszystkim przestrzeń zewnętrzną, jednak zasadne wydaje się odczytywanie tej kategorii również w odniesieniu do przestrzeni wewnętrznej. Tę ostatnią może reprezentować ludzkie ciało i dlatego ma ono niepomijalny udział w dramacie ludzkiego istnienia. Z tego też powodu ciało i cielesność można określić mianem podmiotowej „sceny wewnętrznej” – w odróżnieniu od przedmiotowej „sceny zewnętrznej”.

Pytanie o dramatyczny status sceny nie tylko wielokrotnie już padało, ale też znalazło krytyczny i komentujący je rezonans w wielu wydanych dotychczas pracach. A zatem postawmy zapowiadane pytanie, posiłkując się formułą negatywną, dzięki której wybrzmi ono wyraźniej: Czy filozofia dramatu może pominąć kwestię cielesności, skoro nie może pominąć sceny tworzącej przestrzeń dla egzystencjalnego dramatu? Temu pytaniu wtóruje kolejne: Czy podmiot dramatyczny, rozpatrywany w abstrakcji od cielesności – zarówno własnej, jak i cielesności innych współuczestniczących w dramacie podmiotów – nie utraciłby tym samym swojego

¹⁷ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2004, s. 148.

¹⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 92.

¹⁹ Ibidem, s. 104.

statusu? Oba pytania wydają się retoryczne – taką stawiam tezę, wypada jednak, bym wykazał jej słuszność. Wprawdzie bezdyskusyjna jest niepomijalność sceny jako przestrzeni, w której przebiega ludzkie życie, ale niepomijalność komponentu cielesnego nie jest w równym stopniu oczywista. Podkreślmy: określenie „przebiega”, a nie „rozgrywa się” jest o tyle zasadne, że mówimy tu o życiu, które w sposób autonomiczny i bezprecedensowy buduje własny *ethos*, a więc o życiu, którego, wbrew sugestiom Irvinga Goffmana, niepodobna sprowadzić do uczestnictwa w kulturowych grach.

Zgodnie z tradycją fenomenologii Husserla, Tischner zwraca uwagę na różnicę, która zachodzi między postrzeganiem zewnętrznych obiektów a postrzeganiem własnego ciała. Postrzeganie przedmiotów wymaga poznawczego zarejestrowania i zapamiętania położenia, w jakim się znajdują. Postrzeganie własnego ciała angażuje tzw. konscjentywność somatyczną (czyli świadomość pozaintencjonalną), która wprawdzie nie eliminuje świadomości spostrzeżeniowej (intencjonalnej), ale ją dopełnia i sprawia, że własne ciało jawi nam się nie tylko w swej fizykalności, ale zwłaszcza poprzez przysługującą mu redundancję. Dostęp do własnego ciała opiera się głównie na jego bezpośrednim doświadczeniu, a to zdecydowanie wykracza poza fenomenologiczne rozumienie. Ilustrując tę sytuację, Ricoeur stwierdzi: „Doznawać to zawsze coś więcej niż rozumieć”²⁰.

Jednak u Tischnera problem cielesności pojawia się w całkiem innej optyce. Problem ten „dotyka człowieka jako istoty uczestniczącej w pewnym dramacie”²¹ – oto deklaracja Tischnera. W innym miejscu filozof podkreśla, że „tajemnica ludzkiego ciała odsłania się człowiekowi przede wszystkim w jego dramacie”²². Trzeba jednak odnaleźć, zestawić i ocenić argumenty, które przemawiałyby za wiarygodnością tych wypowiedzi.

Człowiek żyje jako istota ucieleśniona, to oczywiste. Ciało jest miejscem ujawniania się nie tylko ludzkich pożądań, ale też pragnień, a więc tych stanów ducha, które filozoficzny mentor Tischnera tak starannie i radykalnie odróżni od wszelkich potrzeb²³. Jednak co kryje się za stwierdzeniem, że właśnie dzięki ucieleśnieniu uczestniczy on w dramacie życia i śmierci? Zgłaszany przez Tischnera argument, że ucieleśnienie otwiera człowieka na sens i realność śmierci – która jeszcze nie nadeszła i której być może nawet nigdy nie doświadczymy (jak twierdził Epikur) – mówi o skończoności człowieka, rozumianej w duchu Heideggera, jednak nie jest to argument przydatny na gruncie dialogiczno-dramatycznego projektu Tischnera. I chociaż przekonująco brzmi uwaga, że „poprzez ciało dochodzi człowiek do swoistego doświadczenia świata, swoistego doświadczenia istnienia jako istnienia

²⁰ Cyt. za: J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, s. 204.

²¹ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, s. 130.

²² *Ibidem*, s. 143.

²³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, ss. 18–20, 57, 122, 321–322, *passim*.

kruchego, istnienia wystawionego na ból, na zimno, na głód, na choroby”²⁴, to nadal nie koresponduje ona z dramatyczną koncepcją człowieka, dojrzewającą przez trzy dekady i najpełniej wyeksplikowaną na kartach wydanej dopiero w 1990 r. *Filozofii dramatu*.

Przed wszystkim uczestniczenie w dramacie, jako sytuacja swoista dla *conditio humana*, odsyła do relacji, jakie człowiek podejmuje z innymi ludźmi, przy czym szczególnie ważne są tu relacje „interpersonalne”, w dosłownym sensie tego słowa, tzn. takie, które otwierają nie tyle na ludzkie jednostki, ile na osoby. Takie relacje pozwalają obcować z „twarzą” człowieka – by użyć tu kategorii zaczerpniętej od Franza Rosenzweiga i Emmanuela Lévinasa – a nie zaledwie z jego wyglądem. Tischner opowiada się za wyższością relacji dialogicznej nad intencjonalno-poznawczą, skoro twierdzi, że odwrócenie się od twarzy drugiego jest bardziej radykalne niż odwrócenie się od jego wyglądu²⁵. A jednak relacje interpersonalne nie wykluczają otwierania się na drugiego w całym spektrum jego bytowej rzeczywistości. Tischner, choć wprost o tym nie mówi, nie podziela radykalizmu Lévinasa i raczej bliższy jest rozwiązaniom dialogików. Dostrzeżenie twarzy drugiego polegałoby raczej na uznaniu w nim partnera dialogicznej relacji, a zatem na związaniu z nim więzi, która zobowiązując obu uczestników, nie deprecjonuje żadnego z nich. Zarazem, inaczej niż dialogicy (na przykład Martin Buber), Tischner nie odrzuca możliwości wzajemnego dopełniania się dwóch relacji – intencjonalnej i dialogicznej. Hasło „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”²⁶ stanowi tego wyraz. Zarówno wzajemne poznawanie siebie, jak i uczestniczenie w dialogu mogą stanowić dwa aspekty międzyosobowej afirmacji, której uczestnicy angażują całe psychosomatyczne oraz etyczne spektrum swojego istnienia. Warstwa dialogiczna oraz komunikacyjna nie kolidują ze sobą, lecz raczej fluktuują, stosownie do warunków, oczekiwań, wymogów i dynamiki relacji zachodzącej między partnerami, przy czym bywa, że cieleśność okazuje się niepomijalna. Czytamy:

[...] ciało ukazuje nas drugiemu człowiekowi i my poprzez ciało odkrywamy drugiego człowieka obok nas. Cieleśność jest płaszczyzną komunikacji z drugim człowiekiem²⁷.

Ta zapośredniczająca rola cieleśności ujawnia się poprzez kilka odrębnych funkcji. Po pierwsze, ciało jest „moim ciałem dla mnie”; po drugie, jest ono moim ciałem „poprzez drugiego”; po trzecie, jest „moim ciałem dla drugiego”²⁸. W pierwszej z wymienionych odsłon ciało ukazuje się w optyce bliskiej tradycji egzystencjalizmu i fenomenologii, budowanych na fundamencie egotyczności. W drugiej wyraźnie pobrzmiwa perspektywa dialogiczna, w której nie Ja, lecz

²⁴ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, s. 131.

²⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, ss. 144–149.

²⁶ Ibidem, s. 229.

²⁷ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, s. 143.

²⁸ Ibidem, s. 144.

Ty jest genetycznie pierwsze. W trzeciej – ujawniają się akcenty właściwe Tischnerowskiej koncepcji dramatycznej. Te ujęcia są odrębne, a jednocześnie – jak twierdzi Tischner – dopełniają się. Co ciekawe, wspólny we wszystkich tych sensach cielesności jest moment posesywny – to odkrycie Tischner zawdzięcza Gabrielowi Marcelowi²⁹. Ciało i cielesność, niezależnie od perspektywy, w jakiej się pojawiają, są tym, co posiadam i czym rozporządzam. Takie posiadanie nie oznacza uprzedmiotowienia, gdyż to ostatnie prowadziłoby do reifikacji człowieka. Tymczasem ten, kto posiada ciało, interioryzuje je. Jednak nie utożsamia się z nim w tym sensie, że staje się bytem cielesnym, lecz w tym sensie, że bytując, odnosi się do swojej cielesności.

3. Cierpienie cielesne wobec dobra i zła

Mogłoby się wydawać, że egzystencjalny dramat człowieka rozgrywa się z pominięciem sfery cielesnej, jako tej, która doświadcza bólu i cierpienia. Taką intuicję mogłaby sugerować zarysowana przez Tischnera dysjunkcja – rozdzielająca i wzajemnie dystansująca od siebie sferę ontyczną i sferę dramatyczną. W pierwszej pojawia się cierpienie, w drugiej zło, a w jego perspektywie – również dobro. Cierpienie dotyka tego, co cielesne, choć może też wystąpić w postaci cierpienia psychicznego czy duchowego. Z kolei zło nie dotyczy cielesności – wszak biblijny Hiob, jakkolwiek doświadczony wszelakim cierpieniem, nie tylko fizycznym, nie uczestniczył w złu. Hiob w żadnym z momentów swego życia nie wybrał zła, ani nawet nie uznał siebie za pokonanego przez zło, co mogłoby stanowić konsekwencję jakiejś formy uczestnictwa w zlu³⁰. Okazuje się jednak, że ludzkie bycie istotą dramatyczną, trwającą w horyzoncie dobra i zła, i tam dokonującą swoich wyborów, jest istnieniem ucieleśnionym – przy czym cielesność jest nie tylko narzędziem, ale niezbywalnym komponentem ludzkiej podmiotowości. Tak pojmowanej cielesności niepodobna pominąć, wyłączyć z egzystencjalnego dramatu ludzkiego interpersonalnego współistnienia, co więcej, dopiero dzięki ciału człowiek zyskuje status podmiotu dramatycznego³¹. Ciało jest niezbędne, by żyć, ale też: „Człowiek potrzebuje ciała, aby móc umrzeć «dla kogoś» i »za kogoś« [...]»³².

²⁹ J. Tischner, *Gabriel Marcel*, w: idem, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 170. Zapewne Marcelowi zawdzięcza intuicję, że „żaden moment lub cecha tego, co jest moje, nie jest cechą ani momentem tego, co stanowi ja jako takie”. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1964, nr 1–2, ss. 558–559. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, ss. 133–150; idem, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, ss. 240–241.

³⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, passim.

³¹ Czytamy: „Osoba bierze udział w dramacie poprzez ciało. Ciałem jest właśnie to, dzięki czemu osoba jest podmiotem dramatu”. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 56.

³² Ibidem, s. 122.

Tischner pragnie wykazać nieadekwatność powszechnych intuicji, również filozoficznych, postrzegających ból w kategoriach zła. Tymczasem ból, w odróżnieniu od zła, nie jest czymś, co bezpośrednio zagrażałoby człowiekowi, czymś, co godziłoby w to, co w obrębie ludzkiej egzystencji bezprecedensowe, i co powinno podlegać szczególnej ochronie. Sama okoliczność, że człowiek doświadcza bólu nie narusza ludzkiego sumienia, nie wypacza go ani nie prowadzi do jego atrofii. Z tego powodu należy przyjąć, że wszelkie działania podejmowane w imię radykalnego wyeliminowania bólu z przestrzeni ludzkiego życia są nie tylko nieuzasadnione, ale też mogą przynieść groźne konsekwencje. Zaangażowanie na rzecz usunięcia dyskomfortu związanego z doświadczaniem bólu prowadzi do wyjąłowania i deformacji ludzkiego życia. Dzieje się to za sprawą sztucznego pozbawiania go doświadczeń, będących naturalnymi komponentami określającymi specyfikę bytu ludzkiego – bytu wolnego, a zarazem niedoskonałego i skończonego. Przykłady fetyszyzowania bólu, kreowanego na główne niebezpieczeństwo zagrażające człowiekowi, Tischner odnajduje w tradycji epikurejskiej oraz stoickiej. Zagrożenie będące funkcją przyjęcia powyższej filozoficznej optyki jest dwojakie. Dochodzi tu bowiem nie tylko do deformacji porządku aksjologicznego, dostarczającego człowiekowi egzystencjalnych drogowskazów, ale też do marginalizacji wspólnotowych aspektów ludzkiej egzystencji, w tym również do stłumienia wrażliwości na krzywdę dziejącą się drugiemu człowiekowi. Konsekwencją rekomendowanej przez stoicki *ethos* ucieczki od własnego bólu będzie, wedle Tischnera, wyzbycie się wrażliwości na ból innych ludzi³³. Jednym z aspektów solidaryzacji egotycznej jest niewątpliwie możliwość korzystania z takich mechanizmów racjonalizacji, które pozwalają człowiekowi dystansować się od bólu, zarówno fizycznego, jak i psychicznego, egzystencjalnego³⁴.

Konstituowanie się ludzkiego Ja jako psychofizycznej całości jest podmiotem egzystencjalnego dramatu, a dokonuje się nie poprzez obiektywne i obiektywizujące poznanie, lecz przez podejmowanie aktów egotycznej solidaryzacji, ale także desolidaryzacji, które stanowią ich kontradycję i wytyczają granicę powyższego procesu³⁵. Ta zasada dotyczy również sfery cielesnej, która za sprawą solidaryzacji uzyskuje status tego, co wartościowe lub tego, co niepożądane. Ów proces przebiega

³³ Taka postawa musi prowadzić do empatii, przybierającej nawet skrajny wyraz: „Jeżeli ja potrafię uciec od własnej śmierci, jeżeli moja własna śmierć mnie nic nie obchodzi, to nie obchodzi mnie także śmierć innych”. J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, D. Kot (oprac.), Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, ss. 41–42.

³⁴ Za symptomatyczny uznamy komentarz autora zmagającego się z chorobą nowotworową, który swoją postawą wobec cierpienia nie zawahał się dać świadectwo swemu myśleniu: „Jest to bardzo charakterystyczne, że doświadczenie szczęścia może trwać, mimo przykrości i bólu otaczającego to wewnętrzne doświadczenie”. J. Tischner, *Etyka a historia...*, s. 370.

³⁵ J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, ss. 91–102.

w horyzoncie utylitarnie rozpoznawanej użyteczności, a zatem pośród wartości, ale ostateczną jego podstawą jest odniesienie do kryteriów agatologicznych – do dobra i zła – czasem rozpoznawanych, a kiedy indziej zaledwie przeczuwanych, choć latentnie organizujących przestrzeń ludzkich odniesień, wyborów i postaw³⁶. Tischner nie stroni od przywoływania sytuacji znanych z codzienności: „Gdy proszę fryzjera o obcięcie moich włosów, daję wyraz świadomości zawężenia obszaru ścisłej egotyczności”³⁷. Bywa jednak, że w konsekwencji podjętej solidaryzacji egotycznej status tego, co cielesne ulega radykalnej zmianie, a wtedy utratę włosów podmiot potraktuje jako bolesny gwałt zadany jego „ja” cielesnemu, uzna bowiem, że „Pozbawiono go czegoś, co było integralną częścią jego ja”³⁸. Zjawisko solidaryzacji egotycznej ujawnia względną niezależność procesu samoidentyfikacji człowieka, który przebiega w sferze emocjonalnej i aksjologicznej³⁹. Jednak u źródeł solidaryzacji leży ludzkie egzystencjalne odnoszenie się do dobra i zła. Doświadczeniu zła, tego co oskarża, potępia i czego „nie powinno być”, wtóruje poszukiwanie dobra, które usprawiedliwia i ocala. W ten sposób człowiek, traktowany jako psychofizyczna jedność, staje wobec imperatywu wybierania i potwierdzania własnego uczestnictwa w egzystencjalnym dramacie⁴⁰.

4. Solidaryzacja egotyczna a eros cielesności

Analizując fenomen cielesności, a zwłaszcza rolę, jaką odgrywa w egzystencjalnym dramacie, Tischner uwzględnia jego wieloznaczność. Jednocześnie okazuje się, że rozumienie i przeżywanie cielesności jest ściśle związane z rozpoznawaniem i przeżywaniem własnej płciowości. Cielesność nie jest pod tym względem indyferentna, lecz pozostaje odniesiona do płci, stanowi cielesność kobietą lub mężczyzną. Ta polaryzacja jest funkcją dialogicznej natury człowieka:

Ciało mężczyzny i ciało kobiety ma w swej naturze wpisany charakter dialogowy. Kobiecość jest czymś ze względu na pierwiastek męski i pierwiastek męski jest czymś ze względu na pierwiastek kobiecy [...] Kobiecość staje się poprzez pierwiastek męski macierzyństwem, a pierwiastek męski poprzez pierwiastek kobiecy staje się ojcostwem⁴¹.

Ludzka cielesność jest owocem międzyosobowej relacji, będącej zarazem „dialogiem płci”, z kolei ów dialog autor rozpatruje w kategoriach dramatu cielesności⁴². Rodzicielstwo, dając wyraz różnicy płci i uzasadniając ją, zaświadcza o gotowości

³⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, w: idem, *Myślenie według wartości*, ss. 506–523.

³⁷ J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja”...*, s. 68.

³⁸ Ibidem, s. 69.

³⁹ J. Tischner, *Solidaryzacja...*, ss. 91–102.

⁴⁰ J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, ss. 5–19.

⁴¹ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, s. 168.

⁴² J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 60.

do złożenia ofiary z siebie, przy czym spełnia się ona we wzajemnym ofiarowaniu siebie oraz w ofiarowaniu siebie swemu potomstwu⁴³. Ciało, będące czymś użytym „dzięki drugiemu”, odsłania swoją wartość jako będące „dla drugiego”⁴⁴. W rodzicielstwie wypróbowaniu ulega dialogiczny sens wolności i odpowiedzialności, rozumianej jako udzielanie odpowiedzi na czyjeś „zagadnięcie” (*Anrede*, będące punktem wyjścia refleksji dialogicznej). Odpowiedzialność ujawnia się bowiem jako otwieranie się na osobę, jako dialogiczne zapośredniczenie, jako stawianie się Ja poprzez i dzięki Ty. I wreszcie, podejmowanie odpowiedzialności wyraża zgodę na odpowiadanie – „za”, „przed” i „wobec” partnera.

Udział cieleśności w relacji erotycznej, mającej charakter dialogu, przesądza o tym, że cieleśność zaangażowana jest w dramat określający specyfikę ludzkiego istnienia. Dokonując dość czytelnej parafrazy terminu wykreowanego przez Paula Tilicha, Tischner analizuje „męstwo cieleśności” i pragnie w ten sposób zwrócić uwagę na dramatyczny status ludzkiego ciała zaangażowanego w interpersonalny dramat spotkań i rozstań⁴⁵. Dowodem na niezwywalne uczestnictwo ludzkich ciał w dramacie istnienia jest ich historia – dzieje ciał, do których odnoszą się słowa: „mąż, żona, syn, córka, matka, ojciec, brat, siostra [...]”⁴⁶. Ludzkie ciało jest niesprowadzalne do poziomu samej tylko posesywności, jest nie tylko tym, co „się posiada”, lecz jest zwłaszcza tym, co w sposób niezwywalny dopełnia i urzeczywistnia nasze istnienie, umożliwiając bycie podmiotem dramatu. Ów dramat urzeczywistnia się w podejmowanych permanentnie, świadomie i w sposób wolny aktach decydowania się, w tym również wybierania siebie jako podmiotu określonych decyzji. Dramat dzieje się w warunkach nieuchronnego zaangażowania człowieka w dialog dobra i zła, mający charakter wydarzenia, co uniemożliwia jego aranżowanie lub przewidywanie jego kolejnych sekwencji i nie daje gwarancji co do tego, które z nich w sposób ostateczny przesądzą o sensie całego naszego życia.

5. Epilog – skończoność i nieskończoność cieleśności

Wskazany przez Tischnera trójdzielny schemat odnoszenia się człowieka do cieleśności mógłby się kojarzyć z koncepcją Arnolda Plessnera. W koncepcji tego antropologa, „ekscentryczność” człowieka ujawnia się trojako. Człowiek bowiem odnosi się do swojego ciała: 1) rozumianego fizykalnie (*Körper*); 2) biologicznie (*Leib*) oraz 3) odnosi się, niejako z poziomu „transcendentalnego” do obu tych sensów. Przywołajmy cenną poznawczo, syntetyczną charakterystykę antropologicznego projektu Plessnera:

⁴³ Por. M.W. Frycz, *Filozofia miłości Józefa Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019, ss. 193–197.

⁴⁴ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 59.

⁴⁵ Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Rebis, Poznań 1993.

⁴⁶ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 38.

Pojęcie ekscentryczności oznacza u Plessnera specyficzny dla człowieka sposób odnoszenia się do własnych granic, które nie tylko zamykają jego ciało w nim samym, lecz również otwierają je na sąsiadujące z nim medium. Zgodnie z tym ujęciem człowiek odnosi się zarówno do otoczenia, jak i do siebie samego jako jaźni. Ekscentryczność jest tu określeniem szczególnej perspektywy oglądu, jaką człowiek może przyjąć i ujmować w niej zarazem swe absolutne wnętrze (bycie tu i teraz), jak i zewnętrżność; zarazem jest on zdolny do jednoczesnego uchwytywania dwóch form przejawiania się własnej cielesności: ciała jako obiektywnie postrzeganego organizmu (*Körper*) oraz ciała odczuwanego od wewnątrz (*Leib*). Takie podwójne dystansowanie skazuje go na „istnienie utopijne”, w którym jest zawieszony między potencjalną kulturą a oddolną naturą. Znajduje się więc niejako w przecięciu, które stanowi „miejsce twórcze” – punkt odniesienia się do siebie i świata, w którym walczy o suwerenność istnienia w odseparowaniu od determinacji biologicznej, typowej dla zwierząt i roślin⁴⁷.

Jednak w przypadku Tischnera kategoria cielesności pracuje w ramach zupełnie innej, „dramatycznej” koncepcji. Tutaj cielesność niewątpliwie konstytuuje scenę dramatu – zarówno zewnętrzną (np. dom, który „jest przedłużeniem wspólnych projekcji cielesnych całej rodziny na bezpośrednią przestrzeń”⁴⁸), jak i wewnętrzną przestrzeń uczestników dramatu⁴⁹. Czy jednak pojawia się ona w planie pozostałych, organizujących tę koncepcję elementów, którymi są dramatyczny czas oraz dwa otwarcia – intencjonalne i dialogiczne? Wypada odpowiedzieć twierdząco. Uczestniczy w nich wszystkich, a nadto uczestniczy w nich w sposób zwrotny, gdyż je określa, ale też sama jest przez nie określana. Czas, którego ciągłość Tischner określa mianem „substancji dramatu”⁵⁰, staje się dramatyczny, ponieważ dotyczy cielesności, ale także sam staje się czytelny dopiero w jej perspektywie. Ciało ulega destrukcyjnemu działaniu czasu. A jeśli życie człowieka jest życiem ku śmierci – by nawiązać do Heideggerowskiego horyzontu skończoności – to spektakularnym tego wyrazem jest przemijanie doświadczane właśnie w obrębie cielesności. Również oba otwarcia uwikłane są w cielesność, która nadaje im sens – zarówno sens *stricte* dramatyczny (otwarcie dialogiczne), jak i kontradycyjny względem niego, choć niepomijalny sens ontyczny, dostępny za sprawą otwarcia intencjonalnego.

Podkreślmy, że dla Tischnera, który w znacznym stopniu podąża za Lévinasem, cielesność wskazuje nie tylko na ontycznie i biologicznie rozumianą skończoność bytu ludzkiego, ale przede wszystkim na nieskończoność, którą pośrednio i prywatnie anonsuje jako tę, która ma nadejść i która, wskazując poza siebie, otwiera horyzont transcendencji, owego „inaczej niż być”⁵¹.

⁴⁷ S. Czerniak, R. Michalski, *Arnold Gehlen jako klasyk antropologii filozoficznej XX wieku*, w: A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, tłum. S. Czerniak, R. Michalski, E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 29, przyp. 34.

⁴⁸ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, s. 155.

⁴⁹ Tischner nie waha się postrzegać cielesność jako swoiste „miejsce” lub „przestrzeń”. Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 75.

⁵⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 12.

⁵¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 12.

Doświadczenie cieleśności jest doświadczeniem posesywnym – ciało jest tym, co człowiek posiada, ale posiada je w sposób szczególny, nie jak rzecz, lecz jako warstwę samego siebie. Ciało nie jest też wyłącznie narzędziem, choć niejednokrotnie nim bywa, niejako dodatkowo. Sformułowane przez Tischnera zastrzeżenie: „Być istotą dramatyczną znaczy: przeżywać dany czas, będąc otwartym na inne osoby i na ziemię jako scenę pod stopami”⁵² wymaga uzupełnienia: warunkiem uczestnictwa w egzystencjalnym dramacie jest także istnienie cieleśne. Człowiek pozbawiony cieleśności – zarówno własnej, jak i rozpoznawanej w relacjach z innymi – utraciłby swoją realność, nie tylko ontyczną, ale przede wszystkim dramatyczną. I chociaż cieleśność nie figuruje wśród podstawowych warunków bycia w dramacie, to jednak autor sam przyznaje, że jest ona wartością „przez którą człowiek ma udział w dramacie życia [...]”⁵³.

Literatura

- Czerniak S., Michalski R., *Arnold Gehlen jako klasyk antropologii filozoficznej XX wieku*, w: A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, tłum. S. Czerniak, R. Michalski, E. Paczkowska-Łągowska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2017.
- Frycz M.W., *Filozofia miłości Józefa Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019.
- Fuchs T., *Pamięć ciała*, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004.
- Glinkowski W.P., *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 34.
- Heschel A.J., *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Punctum–Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Warszawa–Łódź 2014.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Tarnowski K., *Ziemia obiecana, ziemia odmówiona*, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Znak, Kraków 2001.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Rebis, Poznań 1993.
- Tischner J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cieleśno-przestrzennej*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Kraków 1971.
- Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, D. Kot (oprac.), Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008.

⁵² J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 147.

⁵³ Ibidem, s. 32.

- Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: idem, *Studia z filozofii świadomości*, A. Węgrzecki (oprac.), Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Éditions du Dialogue, Paryż 1990.
- Tischner J., *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: idem, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1994.
- Tischner J., *Gabriel Marcel*, w: idem, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993.
- Tischner J., *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 1964, nr 1–2.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2004.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, w: idem, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993.
- Tischner J., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998.
- Tischner J., *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „*Logos i Ethos*” 1992, nr 2.
- Tischner J., *Wybrane problemy filozofii człowieka*, w: idem, *Filozofia człowieka. Wykłady*, Z. Stawrowski, Z. Workowski (oprac.), Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019.
- Tischner J., *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.