

KAROL CHROBAK

(Szkola Główna Gospodarstwa Wiejskiego)

## **Antropologia sceny. Analiza porównawcza antropologii Józefa Tischnera oraz Helmutha Plessnera**

### STRESZCZENIE

W niniejszym artykule przeprowadzam paralelę pomiędzy kondycją egzystencjalną człowieka a rzeczywistością teatru. W obu przypadkach istotne okazują się podobne konteksty sytuacyjne oraz relacje: scena, widownia, rola, maska itp. W celu zilustrowania tych szczególnych podobieństw odwołuję się do dwóch dwudziestowiecznych filozofów: Józefa Tischnera oraz Helmutha Plessnera. Prezentując swoje wizje człowieka, posługiwali się oni często metaforą teatru. Pojmowali rzeczywistość człowieka jako scenę, której znaczenie jest nieustannie konstytuowane przez samych ludzi w ich wzajemnych relacjach. Z tego względu ludzie zawsze prezentują się sobie nawzajem spoza zasłony ról społecznych, która pozwala im wieść zarówno egzystencję prywatną, jak i publiczną. Jednak istotnie różni obu filozofów rozumienie historycznego aspektu ludzkiej egzystencji i jej metafizycznego (teologicznego) uzasadnienia. Podczas gdy Plessner pojmuje człowieka jako byt historyczny, a tym samym zawsze otwarty (człowiek jest pytaniem otwartym), Tischner umieszcza jego egzystencję w kontekście absolutnych wartości i zakorzenienia ją w najwyższej instancji bytu boskiego.

### SŁOWA KLUCZOWE

antropologia, teatr, scena, człowiek, Plessner, Tischner

E-mail autora: karol.chrobak@gmail.com

---

Świat jako teatr, człowiek zaś jako aktor odgrywający na jego scenie przypisaną mu rolę – oto klasyczna metafora literatury europejskiej. Sięgnijmy chociażby po *Jak wam się podoba* Williama Szekspira, w której pada sławetne już sformułowanie: „[ś]wiat jest teatrem, aktorami ludzie, którzy kolejno

wchodzą i znikają”<sup>1</sup>. Czytając te słowa, trudno nie odnieść wrażenia, że jest to bezpośrednie zapożyczenie z *Enchiridiona* Epikteta, gdzie człowiek przyrównany został do aktora „grając[ego] rolę w widowisku scenicznym, a do tego w takim widowisku, jakie spodobało się dramaturgowi ułożyć”<sup>2</sup>. Epiktet, kierując się zasadami stoicyzmu, wskazuje człowiekowi, iż jego najwyższym obowiązkiem jest jak najlepiej wyznaczoną mu rolę odegrać, choć nie ma on najmniejszego wpływu na jej ostateczny przebieg. Związek łączący człowieka ze sceną, relacja pomiędzy jego wolnym wyborem a przypisaną mu rolą, wolnością a przeznaczeniem wydają się dobitnie ilustrować kluczowe pytania z dziedziny filozofii człowieka. Nie powinien zatem dziwić fakt, że motyw ten przewija się również przez współczesną antropologię filozoficzną jako swego rodzaju poręczna metafora problematycznego miejsca, jakie człowiek zajmuje w świecie. Obraz ten pojawia się w tekstach Wilhelma Diltheya, Helmutha Plessnera, odkrywamy go również jako kluczową figurę w filozofii dramatu Józefa Tischnera. Celem dalszych analiz jest opisanie dwóch różnych podejść do antropologii sceny: z jednej strony są to socjologicznie zorientowane analizy Helmutha Plessnera, z drugiej zaś – powiedzmy – aksjologicznie nacechowane analizy Józefa Tischnera.

Kategoria sceny określa kontekst, w ramach którego rozgrywa się ludzkie życie i w odniesieniu do którego powinno być rozumiane. Sposób, w jaki ujmuje się scenę, w jaki charakteryzuje się jej kluczowe aspekty, jest bezpośrednio powiązany z proponowaną wizją człowieka. Zależność ta jest wyraźnie widoczna chociażby na przykładzie rozumienia tej kategorii w filozofii Diltheya oraz Plessnera. Choć obaj sięgają po tę samą metaforę sceny, to jednak różnią się zasadniczo w jej wykładni. Wedle Diltheya – jak stwierdza Georg Misch<sup>3</sup> – tylna strona kulis, opisywana tu metodą nauk przyrodniczych, jest obojętna dla życia, które jako takie powinno być rozumiane. W przekonaniu Plessnera z kolei materialna strona kulis – przyroda – jest już hermeneutycznie nacechowana i tym samym przynależy do samego zjawiska życia. Ów akcent „przyrodoznawczy” wyraźnie różni antropologię Plessnera od antropologii Diltheya. Zdaniem autora *Die Stufen* wyjątkowość człowieka jest wynikiem konsekwentnego nakładania się i rozwijania kolej-

---

<sup>1</sup> W. Szekspir, *Jak wam się podoba*, tłum. L. Ulrich, [w:] idem, *Dzieła dramatyczne*, t. 2, oprac. S. Helsztyński, R. Jabłkowska, A. Staniewska, Warszawa 1973, s. 216 (Akt II, Scena VII).

<sup>2</sup> Epiktet, *Encheiridion*, teza 17, tłum. L. Joachimowicz, Kraków 1961, s. 463.

<sup>3</sup> G. Misch, *Idea filozofii życia w teorii nauk humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Lągowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. XXI, z. 4, s. 149.

nych warstw kategoryalnych, których zaczątków należy doszukiwać się już u najprostszych organizmów. Pomiędzy światem przyrody a człowiekiem zachodzi ciągłość, mamy tutaj do czynienia z konsekwentnym rozwojem. Przykładając Plessnerowską antropologię do metafory sceny, należałoby powiedzieć, iż człowiek wraz ze sceną tworzą nierozzerwalną całość, że scenografia nie jest w tym wypadku jedynie uzupełnieniem gry aktorskiej, lecz stanowi jej właściwe źródło.

Dilthey zdaje się marginalizować te aspekty sceny, w które nie jest zaangażowana ludzka intencjonalność, to znaczy te, w których nie sposób doszukać się obiektywizacji ludzkiego ducha. Wszystko, co przynależy do świata przyrody, jest w jego przekonaniu po prostu dane, a zatem nie stanowi źródła żadnego komunikatu. Choć Plessner wyraźnie poszerza zakres tego, co hermeneutycznie nacechowane – umieszczając w nim również wszelkie przejawy życia organicznego – to jednak wyklucza z niego przedmiotowość. Przedmiot, który w żaden sposób nie wykracza poza siebie, który w pełni wyczerpuje się w swoich granicach, który jest niejako zamknięty w swoich konturach, nie apeluje do nas jakimkolwiek sensem. Przedmiotowość stanowi jakby fundament sceny, jest jego nieodłącznym elementem, lecz nie przekłada się w żaden sposób na siłę oddziaływania dramatu, który się na niej rozgrywa<sup>4</sup>.

Podobnego rodzaju dwuwarstwowość sceny oraz dramatu, przedmiotowości oraz podmiotowego komunikatu można odnaleźć w koncepcji Józefa Tischnera. Sceną dramatu jest to wszystko, co rozciąga się „pod naszymi stopami”. Mówiąc najogólniej, jest nią świat. Należy pamiętać, że świat jest już określonym postrzeganiem, rozumieniem sceny i jako taki stanowi jedną z kluczowych kategorii antropologii wszystkich wspomnianych teoretyków. Dilthey wyraźnie podkreśla, że świat nie jest czymś, co zastajemy gotowe, lecz czymś, co samo życie kształtuje według swoich własnych potrzeb. Podobnie Plessner stwierdza, że świat wymaga od człowieka określonej postawy „otwarcia na świat”, czyli porzucenia naturalnego środowiska – wyjścia poza wyraźnie określoną sytuację, gdzie każda reakcja jest wyraźnie podyktowana takim czy innym instynktem – i stawienia czoła nieprzewidywalności wieloznacznej rzeczywistości. Zdolnością, która otwiera przed nami ten

---

<sup>4</sup> Tezę tę kwestionuje Jane Bennett, która w swojej teorii witalnego materializmu posuwa się aż do „ożywienia” materii. W ujęciu Bennett nie można przeprowadzić ostrej granicy pomiędzy aktywnym aktorem a biernym tłem sceny. Grę należy raczej przypisać „asamblażowi” obu tych elementów. Por. J. Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham and London 2010.

bogaty, wielostronny, ale przy tym niebezpieczny świat, jest zdolność do urzeczowiania czy uprzedmiotawiania, bądź też – jak pisze Tischner – stosunek „intencjonalnej obiektywizacji”. Dzięki temu nastawieniu „człowiek doświadcza sceny, uprzedmiotowiając ją, zamieniając ją na przestrzeń wypełnioną «przedmiotami», z których następnie zestawia rozmaite całości, jakie mu służą”<sup>5</sup>. Należy zauważyć, że tak rozumiane całości wkraczają w sferę dramatu, gdyż komunikują określone potrzeby, które za ich pomocą staramy się zaspokoić. „Ławka przed drzwiami – pisze Dilthey – cieniste drzewo, dom i ogród mają pośród tych obiektywizacji swój charakter i znaczenie”<sup>6</sup>. Scena w momencie, gdy nabiera w oczach aktorów sensu – gdy staje się dla nich wyzwaniem, ilustracją ich potrzeb i pragnień – sama staje się czynnym elementem dramatu.

W sam przebieg dramatu włączają się otaczający nas ludzie, „szczególnie ci – jak pisze Tischner – będący uczestnikami tego samego dramatu, w którym i ja biorę udział”<sup>7</sup>. Każdy zatem tworzy niejako swój własny dramat, przez który przewijają się kolejne postacie; wkraczają w niego w momencie nawiązania z nami dialogu, znikają w cieniu sceny w momencie, gdy tracimy możliwość nawiązania z nimi tego rodzaju bezpośredniej relacji. Podczas gdy my sami znajdujemy się zawsze w centrum naszego dramatu, inne postacie przewijają się przez niego, zawieszane niejako na pograniczu niemej sceny i przemawiającego dialogiem dramatu. Tischner wyraźnie wskazuje, na czym polega to przejście pomiędzy cieniem sceny a wyróżnionym miejscem, w którym wydarza się dialog. Różnica polega na przekroczeniu w przestrzeni drugiego człowieka bariery jego zewnętrżności: „[t]o bowiem, co spostrzegam, jest tylko zewnętrżnością, a nie człowiekiem jako człowiekiem”<sup>8</sup>. Choć zewnętrżność Drugiego nigdy nie zanika, to jednak staje się niejako „przeźroczysta”, odkrywa swoje drugie dno, pozwala spojrzeć poprzez siebie we wnętrze Drugiego. To wnętrze odsłania się przed nami przede wszystkim w formie pewnego roszczenia, nawet jeśli najbardziej trywialnego: „nie zabijaj”, „nie krzywdź”. Na tego rodzaju roszczenie – pisze Tischner – „trzeba dać odpowiedź. To trzeba jest istotne. Dzięki niemu i w nim jesteś przy mnie obecny”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1999, s. 9.

<sup>6</sup> W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 121.

<sup>7</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 9.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

Kategoria „roszczenia” wydaje się trafnie oddawać naturę przestrzeni każdego dramatu, czyli – posługując się kategorią Plessnera – „świata My”, albo też – sięgając po kategorię zarówno Plessnera, jak i Tischnera – „między-świata”. Roszczenie bowiem zakłada pewnego rodzaju zobowiązanie, które daje Drugiemu prawo do żywienia wobec nas określonego oczekiwania. Już ta prosta relacja wskazuje na odmienną dialogiczną relację międzyludzką wobec jednokierunkowej relacji obiektywizacji. Choć oba typy relacji są konstytutywne dla bycia człowiekiem, bycia aktorem w dramacie świata, to jednak ludzka forma otwartości ma charakter dialogiczny i realizuje się wyłącznie w relacji z Innym. Aby jednak mogło dojść do spotkania oraz dialogu, nie wystarczy tylko wspólnota sceny; nie wystarczy znajdować się na tym samym przystanku autobusowym, aby wejść ze sobą w dialog. Tym, co tutaj niezbędne, jest wspólna sytuacja, która wiąże nas nie tylko przestrzennie, ale przede wszystkim psychicznie. Tischner określa ją mianem „zaplecza” spotkania, charakteryzuje zaś jako wspólnotę zainteresowań, gustów, wspomnień, oczekiwań. Jednak wspólnota ta tylko wówczas łączy, kiedy u jej podłoża leży podobny zestaw idei i wartości; kiedy tym, co nas łączy, jest również wspólna hierarchia, w której uczestniczymy. Kategoria „hierarchii” nadaje Tischnerowskiej metaforze sceny dodatkowy wymiar transcendencji. Hierarchia obowiązuje bowiem ze względu na określony autorytet, który – jako że stanowi jej ostateczne oparcie i uzasadnienie – wykracza poza nią. Podobny zestaw kategorii określających charakter spotkania można znaleźć w antropologii Helmutha Plessnera.

Otwarcie na świat wymaga od człowieka jego domknięcia w formie „sztucznego środowiska” instytucji społecznych oraz powiązanych z nimi wartości, norm, a w końcu ról społecznych. Ta konieczność „obudowania” się rodzajem sztucznych instynktów decyduje o szczególnej pozycji człowieka wobec świata oraz siebie samego. Nastawienie to określa Plessner mianem „zapośredniczonej bezpośredniości”. Zapośredniczenie to istotnie modyfikuje również charakter relacji międzyludzkich, w które – jako ich nieodłączny element – włącza się kontekst instytucjonalny. W spotkaniu prezentujemy się sobie wzajemnie poprzez pełnione przez nas funkcje i role; to one stanowią właściwe zaplecze spotkania, czyli wspólną płaszczyznę, na której konstytuuje się porozumienie. Wykroczenie przeciwko owej „nieautentycznej autentyczności” jest złamaniem zasad określających społeczny dialog. „Kto wypada z roli i narusza reguły gry, zakłóca społeczny porządek i nie może w nim uczestniczyć”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] idem, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, Warszawa 1988, s. 88.

U Plessnera zatem również znajdujemy kategorie: hierarchii, transcendencji oraz autorytetu, lecz w przeciwieństwie do Tischnerowskiej perspektywy aksjologicznej, tutaj mamy do czynienia z ich wykładnią instytucjonalną<sup>11</sup>. Wiemy o sobie oraz wiemy, czego możemy się po sobie spodziewać, gdyż od samego momentu narodzin włączeni jesteśmy w porządkującą strukturę ról. Człowiek spotyka Innego zawsze w określonym kontekście społecznym, który transcendując sytuację spotkania, nadaje jej określony sens. Dopiero w jego kontekście moje roszczenie może zostać uznane za uzasadnione i nabrać waloru obiektywnego prawa. Najwyższym autorytetem, który gwarantuje zasadność wszelkich roszczeń i oczekiwań, jest – w świetle antropologii Plessnera – porządek społeczny, czyli – innymi słowy – porządek instytucji.

Tischner kładzie nacisk na bezpośredniość relacji międzyludzkich, którą wyraża w doświadczeniu „epifanii twarzy”. Ta niezwykle istotna dla autora *Filozofii dramatu* figura Emmanuela Lévinasa odsyła do doświadczenia rozmowy jako spotkania o głębokim wymiarze etycznym. Jest bowiem otwarciem się na rację drugiego człowieka, z równoczesną gotowością do zakwestionowania własnych racji. Nie mamy tu do czynienia z jakąkolwiek techniką retoryczną, lecz z bezpośrednim rozpoznaniem Drugiego jako bliźniego, który czyni mnie za siebie odpowiedzialnym. Dopiero uczucie odpowiedzialności otwiera przed człowiekiem przestrzeń wolności, gdyż wyraźnie określa jej granice. Zwrócenie uwagi na pierwotność odpowiedzialności względem wolności jest zdaniem Tischnera jednym z najważniejszych „odkryć” Lévinasa. Pisze on, iż:

[...] dotychczas sądziliśmy, że wolność to podstawa i źródło odpowiedzialności. Lévinas wykazuje, że jest odwrotnie: to odpowiedzialność jest podstawą, źródłem i gniazdem wolności. Spełniamy nasze wybory, podejmujemy nasze decyzje, bierzemy w posiadanie siebie wyłącznie w granicach, jakie nam zarysowało nasze poczucie odpowiedzialności<sup>12</sup>.

Problem spotkania, odsłaniającej się w nim bezpośredniości oraz zaangażowanej w niego autentyczności, wydaje się punktem, w którym wizje antropologiczne Tischnera oraz Plessnera wyraźnie się rozchodzą. Tischner,

---

<sup>11</sup> Nie znaczy to oczywiście, że problem spotkania zostaje pozbawiony u Tischnera wymiaru społecznego. Wydaje się jednak, iż kontekst ten rozumie Tischner nie na sposób socjologiczny, lecz odwołuje się do – o wiele bardziej fundamentalnego – wymiaru wspólnotowego. Kwestię wspólnoty jako pierwotnego (protospołecznego) ładu poruszam nieco dalej.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej wolności*, Kraków 2000, s. 146.

charakteryzując różne formy zaangażowania w spotkanie, posługuje się trzema kategoriami: twarzy, zasłony oraz maski. Tę pierwszą charakteryzuje wpieryw negatywnie poprzez brak jakichkolwiek przeszkód czy zapór stojących pomiędzy uczestnikami spotkania. Zasłona skrywa prawdziwe oblicze człowieka, chroni je przed spojrzeniem Innego. Tischner posługuje się wstydem jako przykładem tego rodzaju zasłony, która poprzez skrycie wskazuje na istnienie pewnej wyższej wartości w człowieku. Poprzez zasłanianie się wstydem człowiek zdaje się mówić: „nie jestem tym, kim jawię się w swoim zachowaniu”. Zasłona ma zatem charakter zabezpieczający, defensywny, w przeciwieństwie do maski, którą charakteryzuje intencja powiedzenia nieprawdy, zaprezentowania się jako ktoś, kim się nie jest. Jak pisze Tischner: „[i]ntencjonalność maski jest intencjonalnością pokretną: maska stara się stworzyć ułudę będącą przeciwieństwem tego, jak coś naprawdę jest”<sup>13</sup>. Tym zatem, co charakteryzuje maskę, jest intencja powiedzenia nieprawdy czy też zaprezentowania się w sposób jawnie nieprawdziwy. Nie można jej zatem jednoznacznie zidentyfikować, jeśli nie dysponuje się możliwością dotarcia do prawdy drugiego człowieka, to znaczy ujrzenia jego twarzy. Skoro bowiem nie wiem, kim jest Inny, którego właśnie spotykam – kiedy widzę go na przykład po raz pierwszy w życiu – nie jestem w stanie powiedzieć, czy jest „sobą”, czy też udaje kogoś innego. „Twarz” oraz „maska” to kategorie ściśle ze sobą powiązane, które funkcjonują na zasadzie przeciwnych biegunów tego samego zjawiska, jakim jest spotkanie.

Jak pisze Tischner: „spotkać to spotkać innego w jego twarzy”<sup>14</sup>. Twarz Innego może mi nie być dana wprost, może być przede mną zasłonięta bądź też wręcz świadomie przekłamana, jednak jest mi dana jako pewien apel, roszczenie do działania w poszanowaniu określonych wartości. Właśnie ta świadomość horyzontu czy też tła konstytuuje roszczenie Drugiego wobec mnie, moje zobowiązanie wobec Drugiego oraz wzajemną odpowiedzialność za wspólne spotkanie. Ów horyzont jest w przekonaniu Tischnera głębszy od poziomu aksjologicznego, na którym mamy już do czynienia z pewną „mądrością i sztuką służącą działaniu, przygotowującą nagany i pochwały, sposobem bycia i postępowania z ludźmi”<sup>15</sup>. Twarz Innego zjawia się nam znacznie wcześniej, już na poziomie nieokreślonego poczucia zobowiązania, które można określić mianem „agatologicznego”. Na tym poziomie „nie wiem jeszcze, co powinienem, a czego nie powinienem zrobić; nie wiem czy

<sup>13</sup> Idem, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 76.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 68.

w ogóle coś powinienem, czy można tu coś zrobić”<sup>16</sup>. Twarz zatem można uznać za samą istotę moralnej podmiotowości człowieka, która jako taka emanuje jedynie pewnym roszczeniem do uznania swojej wartości i godności. To niewyraźne roszczenie dopiero wówczas przerodzi się w wymóg określonego działania, gdy zostanie umieszczone w przestrzeni aksjologicznej. W celu wyraźnego odróżnienia obu poziomów Tischner wyróżnia ogólny horyzont agatologiczny, w jego ramach zaś potencjalną wielość możliwych perspektyw aksjologicznych.

W antropologii Plessnera trudno zlokalizować diskutowane kategorie. Powód jest dosyć prosty: Plessner odnosi się z dużą rezerwą do kategorii ludzkiej istoty, w której człowiek przejawiałby się w swojej prawdzie czy też odkrywał swoją prawdziwą twarz. Zdaniem Plessnera stanowisko esencjalistyczne w antropologii należy odrzucić, gdyż grozi ono ustatycznieniem obrazu ludzkiej egzystencji. Człowiek stopniowo odkrywa samego siebie w procesie interakcji z innymi, nigdy nie docierając do sedna tego, kim jest. „Tylko w innej postaci własnej jaźni człowiek panuje nad sobą”<sup>17</sup>. Zasada twórczej alienacji stanowi podstawowe prawo antropologiczne, które Plessner wyprowadza z koncepcji człowieka jako bytu ekscentrycznie pozycjonalnego. Człowiek zatem nie jest, lecz nieustannie się staje. Ta dynamika ludzkiej natury wynika z cechującej ją ekscentrycznej pozycjonalności, która wszelkie „bycie u siebie” warunkuje „spojrzeniem spoza siebie”. Jak pisze Plessner:

[...] pośrednia-bezpośredniość relacji oznacza taką formę powiązania, w której dla wytworzenia bezpośredniości tej relacji, bądź też dla jej zabezpieczenia, konieczny jest element pośredniczący. Pośrednia-bezpośredniość czy też zapośredniczona bezpośredniość nie przedstawia jednak jakiegoś paradoksu, jakiejś leżącej u samych podstaw sprzeczności, lecz [jedynie] sprzeczność, która się sama rozwiązuje, nie zanikając przy tym zupełnie, sprzeczność, która zachowuje sens, nawet jeśli nie jest jej w stanie sprostać logika analityczna<sup>18</sup>.

Trudno zatem, posługując się prostą zasadą wyłączonego środka, wyrugować z antropologii Plessnera kategorię twarzy i uznać, że w jej świetle jesteśmy jedynie maskami, które przesłaniają nam nasze prawdziwe oblicza. Zamiast tego należałoby raczej – posługując się językiem Tischnera – stwierdzić, iż aby móc bezpośrednio ujrzeć swoją własną twarz – podobnie jak

<sup>16</sup> Ibidem, s. 68–69.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>18</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin–New York 1975, s. 324.



i twarz Drugiego – konieczne jest spojrzenie na nią przez pryzmat pewnej maski, na którą składają się role i funkcje społeczne. Bliskie pokrewieństwo twarzy oraz maski można trafnie zilustrować na przykładzie etymologii słowa „osoba”, które zdaje się mieć bliski związek z kategorią twarzy. Mianowicie słowo „persona” wywodzić należy od greckiego terminu *prosopon*, który oznacza maskę aktora charakterystycznego<sup>19</sup>. Twarz przejawia się w pewnej masce, a raczej w całej serii masek, które przywdziewamy, wchodząc w kolejne relacje społeczne. Skoro tak, to trudno uznać, że twarz jest czymś, co jest dane w jednym akcie momentalnej epifanii, lecz należy raczej założyć jej historyczność, czyli jej stopniowe rozwijanie się na przestrzeni całego ludzkiego życia<sup>20</sup>.

Tego rodzaju historyczne rozumienie twarzy oraz dialektyczne ujęcie powiązania pomiędzy maską a twarzą nie jest obce również antropologii Tischnera. W przekonaniu autora *Filozofii dramatu* twarz może być rozumiana jako pewne idealne wezwanie, swego rodzaju zobowiązujące powołanie, które staramy się realizować, a przy tym również odkrywać w kolejnych maskach. Jak pisze Tischner: „dla samego maskującego się jego własna twarz może być wyłącznie taką idealnością, której szuka on dla samego siebie. Może więc jego dzisiejsza maska jest jedynie drogą do uzyskania twarzy?”<sup>21</sup>. Jednak tym, co w ujęciu Tischnera ulega dynamizacji, jest jedynie maska, która przybiera coraz to nowe formy, zbliżając się do ideału twarzy czy też oddalając od tego ideału, który jest i niejako czeka na swoją realizację. Wedle Plessnera z kolei sprzężenie twarzy i maski stanowi nierozzerwalny związek i ma charakter historyczny jako całość: nasza prawdziwa twarz jest projektem, który nieustannie rozwijamy, przywdziewając kolejne maski. Jego zdaniem tylko jeden czynnik może ustabilizować tę pośrednio-bezpośrednią relację twarzy oraz maski; jest nim wiara. Jak sam pisze w *Die Stufen*:

Ostateczne związanie i włączenie [człowieka], miejsce jego życia i śmierci, schronienie, pojednanie z losem, sens rzeczywistości, zakorzenienie (*Heimat*), [to wszystko

---

<sup>19</sup> Por. H. Dubiel, *Identität und Institution. Studien über modernen Sozialphilosophien*, Düsseldorf 1973, s. 10.

<sup>20</sup> Wybitną ilustracją historycznie rozwijającej się samoświadomości człowieka jest monumentalne dzieło Georga Mischa *Geschichte der Autobiographie*. Jak pisze Krzysztof Sołoducho: „[j]ednostkowość jest [...] – zdaniem Mischa – czymś, czego nie można doświadczyć, co wymyka się zmysłowemu aparatowi poznawczemu. Można jej dotknąć tylko w sposób pośredni przez autobiografię właśnie” (K. Sołoducho, *Życie i wiedza. Georg Misch w poszukiwaniu postmetafizycznej metafizyki*, Warszawa 2007, s. 189).

<sup>21</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 81.

może] ofiarować jedynie religia. [...] Kto pragnie domu, [poczucia] zakorzenienia, schronienia, musi oddać się w ofierze wierze<sup>22</sup>.

Pomiędzy nią a otwartą, dynamiczną, historyczną kulturą panuje nieustanny konflikt. W ramach religii człowiek odnajduje siebie, znajduje ukojenie, w obliczu kultury zaś jest dla siebie wielką niewiadomą (*homo absconditus*): „[człowiek] nigdy nie może [...] całkowicie rozpoznać siebie w swych czynach – jedynie swój cień, który rzuca przed i za sobą, ślad, odsyłacz do samego siebie”<sup>23</sup>. Fakt ten stanowi o dramatyzmie ludzkiej egzystencji, który w perspektywie religijnej zanika ze względu na absolutną podstawę aksjologiczną oraz obietnicę przyszłego zbawienia. Linia sporu pomiędzy myśleniem w perspektywie wiary a nieustannie błędzącym, ryzykownym myśleniem człowieka zdystansowanego jest nieprzekraczalną barierą dzielącą antropologię Plessnera od antropologii Tischnera.

Różnice te wyraźnie wychodzą na jaw, gdy zwróci się uwagę na rozważania obu filozofów dotyczące zagadnienia wspólnoty. Kategoria ta ma dla Tischnera znaczenie szczególne, gdyż określa kontekst, w którym dochodzi do osobistego spotkania oraz dialogu. Dopiero w kontekście bezpośredniej relacji z Drugim można właściwie ująć znaczenie Ja; właśnie w spotkaniu otwiera się przestrzeń wartości, w której ujawnia się podstawowe, aksjologiczne znaczenie Ja. Dla pełnego urzeczywistnienia Ja niezbędna jest obecność Drugiego. Jak pisze Tischner: „podstawowym doświadczeniem osobowym i zarazem warunkiem możliwości genezy konstytutywnej Ja w jego «byciu-sobą» jest doświadczenie innego”<sup>24</sup>. Doświadczenie to jednak, wobec naturalnej odrębności każdego człowieka („[w] pewnym sensie jesteśmy monadami bez okien”<sup>25</sup>), jest egzystencjalnym wyzwaniem, jego warunkiem zaś jest doświadczenie poczucia wspólnoty z innymi. Wspólnota odsłania całą złożoność kategorii wolności. Wolność bowiem, jako wyrastająca ze zobowiązania i odpowiedzialności za Drugiego, nie jest dowolnością, lecz określoną formą porządku. Jak pisze Tischner w *Świecie ludzkiej wolności*, wolność „swą akceptacją wnosi [...] w życie człowieka jakiś ład”<sup>26</sup>. Nie jest to ład instytucji, lecz pierwotny ład społeczny, który stanowi podstawę wszelkich ról i funkcji, jakie określają nasze miejsce w społeczeństwie. Ten oryginalny ład determi-

<sup>22</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen ude der Mensch*, op. cit., s. 342.

<sup>23</sup> Idem, *Homo absconditus*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] idem, *Pytanie o conditio humana*, op. cit., s. 114.

<sup>24</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 221.

<sup>25</sup> Idem, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 111.

<sup>26</sup> Idem, *Świat ludzkiej wolności*, op. cit., s. 142.

nuje nie tylko nasze relacje z innymi, lecz także nasz sposób odnoszenia się do samych siebie. Czytamy, iż: „mój ład wewnętrzny jest następstwem ładu, który urzeczywistniam w świecie otaczającym”<sup>27</sup>. Wolność ma zatem zawsze charakter społeczny, z niej bowiem rodzą się pierwsze załączki relacji społecznych. Uznanie wolności drugiego człowieka konstituuje relację solidarności z Drugim, ta zaś z kolei – jak czytamy w *Etyce solidarności* – „jest solidarnością z ludźmi i dla ludzi, jest więc zjawiskiem społecznym”<sup>28</sup>.

Aby lepiej zrozumieć, czym dla Tischnera jest wspólnota, pomocne jest rozważenie opozycji: „różny – inny”. Podczas gdy określenie „różny” wskazuje jedynie na odmiennność, na zasadniczą nieprzystawalność porównywanych obiektów, przymiotnik „inny” konotuje pewną płaszczyznę podobieństwa, pewnego głębszego, bardziej od wszelkich różnic fundamentalnego związku. Tischner – za Emmanuelem Lévinasem – przywołuje w tym kontekście bliskoznaczność francuskiego *l'autre* (inny) oraz *l'autrui* (bliźni): Inny to ten, który może stać się moim bliźnim, z kim mogę wejść w relację spotkania. Tym samym jest to ktoś, z kim znajduję się na wspólnej płaszczyźnie agatologicznej (choć niekoniecznie aksjologicznej) i kto może zwrócić się do mnie z określonym roszczeniem. Inność zatem zakłada fundamentalne podobieństwo, na gruncie którego mogą się ujawniać wszelkie odmienności: „[i]nność doświadczana jako podobieństwo w niepodobieństwie zaciekawia, zaprasza do zbliżenia, do lepszego poznania, do rozumienia i porozumienia, a w końcu do uczestnictwa”<sup>29</sup>. W doświadczeniu inności znajdujemy punkt zaczepienia, który umożliwi nam jego przekroczenie ku doświadczeniu wspólnoty, czyli „swojskości” z drugą osobą. To zbliżenie nigdy jednak nie może być absolutne, nigdy nie możemy do końca zatracić się w drugiej osobie: „[m]imo tego przenikania jesteśmy sobą. Sobą do końca. Sobą nie do zmazania”<sup>30</sup>. Zatem spotkanie z Innym jest zawsze dialektycznym współgraniem dwóch ściśle powiązanych aspektów: „inności” oraz „swojskości”.

Dialektyczność spotkania wydaje się jednak fundamentalnie odmienna od dialektyczności zapośredniczonej bezpośredniości Plessnera. Wedle Tischnera bowiem istnieje możliwość splecenia obu tych momentów w jedno spotkanie, w jedno wspólnotę z Innym, kiedy to biorę odpowiedzialność za Innego, kiedy – jak pisze – „[j]estem z a m i a s t innego. Jestem jego «zakładnikiem», jego «substytutem», «ofiara» za niego składaną. Jestem napraw-

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Idem, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 12.

<sup>29</sup> Idem, *Spór o istnienie człowieka*, op. cit., s. 223.

<sup>30</sup> Idem, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 114.

dę dopiero wtedy, gdy nie ja jestem, lecz on jest we mnie”<sup>31</sup>. W jakim sensie odpowiedzialność umożliwia przekroczenie przepaści oddzielającej mnie od Ciebie? Odpowiedź zdaje się kryć w pojęciu Ja aksjologicznego, w którym konkretność ludzkiego istnienia splata się nierozdzielnie z ważnością powszechną. Gdy poczuwam się do odpowiedzialności za Innego, to zawsze ze względu na pewną wartość, uniwersalną ważność, prawo, które mu przypisuję. Odpowiedzialność przenosi mnie niejako w przestrzeń ważności powszechnej, w której nie można już różnicować pomiędzy mną a tym Drugim, w świetle wartości stanowimy jedno „my”.

Podobny aksjologiczny „przeskok” z poziomu istnienia indywidualnego na poziom ważności powszechnej spotykamy w fenomenie buntu analizowanym przez Alberta Camusa. W *Człowieku zbuntowanym* pisze on, iż pojęcie wartości otwiera możliwość „przejścia jednostki do dobra odtąd powszechnego. Pojawienie się owego Wszystko albo Nic ukazuje, że bunt [...] choć rodzi się z tego, co w człowieku najściślej indywidualne, podważa samo pojęcie jednostki”<sup>32</sup>. Fenomen przejścia z poziomu indywidualnego czynu na poziom powszechnego żądania czy roszczenia, które możliwe jest ze względu na pewną uniwersalną wartość, można zilustrować parafrazą, jakiej Camus poddaje kartezjańską maksymę: „[b]untuję się, więc jesteśmy”<sup>33</sup>. Mój indywidualny sprzeciw dokonuje się zawsze w imieniu pewnej wyższej wartości, której obowiązywanie przekracza tę oto konkretną sytuację i swoim zasięgiem obejmuje całą ludzkość. Tym zatem, co pozwala nam zespolić inność ze swojskością w jedności spotkania, jest doświadczenie odpowiedzialności za Innego, w którym aktualizuje się powszechna ważność Drugiego (a poprzez to również nas samych). Według Tischnera jedność spotkania jest zatem możliwa ze względu na pierwotny charakter przestrzeni aksjologicznej, w której ujawnia się równie pierwotne, aksjologiczne znaczenie Ja i Ty.

Plessner nie dysponuje tego rodzaju absolutnym punktem odniesienia, w którym otwarte pytania jego teorii antropologicznej mogłyby zostać ostatecznie rozwiązane. Zarówno spotkanie człowieka z samym sobą, jak i z Innym jest zawsze w swojej strukturze naznaczone zapośredniczoną bezpośredniością, czyli „spojrzeniem na siebie/Innego poprzez...”. Wedle Plessnera tym „poprzez” jest zawsze określony porządek społeczny, w którym każdemu zostaje przypisana określona rola i funkcja. Człowiek – pisze Plessner:

<sup>31</sup> Idem, *Spór o istnienie człowieka*, op. cit., s. 246.

<sup>32</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, [w:] idem, *Eseje*, Warszawa 1971, s. 267.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 274.

[...] nadaje sobie byt dopiero dzięki podwojeniu się w jakiejś roli, z którą stara się utożsamić. Ta możliwa identyfikacja z czymś, czym nie jest się samemu przez się, jest jedynym stałym elementem w zasadniczej relacji społecznej roli i ludzkiej natury<sup>34</sup>.

Tym, co gwarantuje człowiekowi poczucie tożsamości, jest w antropologii Plessnera rozdwojenie na sferę prywatną oraz sferę publiczną. W ramach tej pierwszej jesteśmy zupełnie wolni, choć również samotni, gdyż zamknięci w sferze subiektywnych doznań. W ramach tej drugiej niejako wychodzimy poza siebie, wchodzimy w określoną rolę społeczną, wpisujemy się w określony porządek społeczny. Wedle Tischnera z kolei tym, kto wyzwala człowieka z jego samotności, jest Inny, z którym wступujemy w dialog i za którego czujemy się odpowiedzialni. W antropologii Plessnera płaszczyzna instytucjonalna zajmuje to podstawowe, fundamentalne miejsce, które w antropologii Tischnera należy przypisać aksjologii. Stąd też wynika dalsza odmienność obu teorii: zdaniem Plessnera spotkanie jest zawsze spotkaniem ról, doświadczamy się wzajemnie i rozumiemy zawsze poprzez pełnione role; według Tischnera z kolei spotkanie może „przebić się” przez tę społeczną „maskę” i dotrzeć do Drugiego w jego autentyczności, gdyż jej właściwą płaszczyzną jest konstytutywna dla samego Ja płaszczyzna aksjologiczna. W świetle tego zestawienia antropologię Plessnera można by określić mianem „antropologii pośredniości”, Tischnera zaś – mianem „antropologii bezpośredniości”. W świetle powyższych konkluzji nie powinien dziwić wyraźnie krytyczny ton, z jakim Plessner wypowiada się na temat wspólnoty. W jego oczach stanowi ona istotną groźbę dla samego człowieka, który tracąc w niej swoją dwubiegunowość, staje się istotą jednowymiarową, pozbawioną możliwości rozpoznania samego siebie w dwugłosisie sfery publicznej i prywatnej (podobnym zagrożeniem jest w jego przekonaniu zdominowanie ludzkiej świadomości myśleniem czysto instytucjonalnym, biurokratycznym). Wspólnota jest zdaniem Plessnera stanem, który należy przekroczyć na rzecz określonego porządku społecznego. Jak pisze w *Granicach wspólnoty*:

[...] aby się spełnić i własnymi środkami wyzwolić z rozpaczony swojego wnętrza, człowiek musi przejść ze sfery wspólnoty życia do społeczeństwa, znajdując ostateczne zaspokojenie swego dążenia do samopotwierdzenia w sferze obiektywnej wspólnoty ducha i kultury<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, op. cit., s. 94.

<sup>35</sup> Idem, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008, s. 114.

Na koniec, wracając do zarysowanej na wstępie metafory teatru, należałoby zapytać, jak wskazane różnice pomiędzy antropologią Plessnera oraz Tischnera mogą rzutować na odczytanie tej metafory. Zasadnicza odmienność w jej wykładni opiera się przede wszystkim na historycznym bądź ahistorycznym rozumieniu dramatu, który rozgrywa się na deskach tego metaforycznego teatru. W antropologii Plessnera paleta potencjalnych ról jest nieograniczona, rozwija się wraz z przemianami społecznymi, kulturowymi oraz politycznymi. Według Tischnera role te mają charakter absolutny i sprowadzają się do podstawowej struktury spotkania, gdzie Ja napotyka Ty oraz rozpoznaje w nim bliźniego, wobec którego poczuwa się do odpowiedzialności (bądź też odpowiedzialność tę przekreśla). Skoro to właśnie gra w dramacie życia odkrywa przed nami naszą prawdziwą naturę, to wskazana rozbieżność musi rzutować także na rozumienie istoty człowieka.

Plessner pojmuje istotę człowieka jako włączoną w niekończący się proces autorefleksji, a tym samym ostatecznie niepoznawalną.

Uchwytne [pozostaje] jedynie twórcze uwarunkowanie, jakie natura oddaje do dyspozycji ludzkim obawom, planom i nadziejom, niezmierzona głębia i niegasnący niepokój, będący źródłem, ale nie kresem ludzkiej historyczności<sup>36</sup>.

W filozofii Tischnera miejsce niepokoju, niepewności czy też rozpaczny zajmuje fundamentalne dla człowieka zjawisko nadziei. Dzięki łasce miłości i odpowiedzialności człowiek przywraca sobie niejako pewność nadziei. Nadzieję można odkryć jedynie w spotkaniu z Innym, gdyż „wyjście w stronę nadziei dokonuje się poprzez Innego”<sup>37</sup>. To właśnie w tej podstawowej sytuacji „powiernictwa nadziei” człowiek odkrywa swoją własną istotę, rozpoznaje siebie jako Ja w przestrzeni aksjologicznej, jako Ja wolne w swoich wyborach.

Wolność ta jednak nie jest dowolnością, nie grozi zagubieniem, lecz właśnie pozwala osiągnąć ostateczne rozpoznanie samego siebie wobec innych oraz wobec Innego. Wolność bowiem należy rozumieć zawsze w „stosunku do innej wolności skończonej oraz do Wolności Nieskończonej. Mamy relację «trójkątną»: ja – ty – On [...]. Szczyt «trójkąta» sięga wieczności, natomiast jego podstawa jest zanurzona w czasie”<sup>38</sup>. Antropologia Plessnera nie dysponuje absolutnym „wierzchołkiem” tego antropologiczno-teologicznego trójkąta i stąd też jest skazana na bezkresną historyczność, w świetle której ludzka istota jest nierozwiązywalną enigmą, która przegląda się tylko

<sup>36</sup> Idem, *Pytanie o conditio humana*, op. cit., s. 106.

<sup>37</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, op. cit., s. 289.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 328.

w zmiennych kontekstach historycznych. Dramat Tischnera wydaje się mieć zatem rozwiązanie, swego rodzaju „happy end”, którym jest rozpoznanie własnej wolności. Antropologia Plessnera nie dysponuje tego rodzaju szczęśliwym zakończeniem, jest bezustannym poszukiwaniem, u którego kresu rysuje się jedynie niespełniona nadzieja.

## ANTHROPOLOGY OF THEATER. JÓZEF TISHNER AND HELMUTH PLESSNER COMPARATIVE ANALYSIS

In this paper I draw the parallel between existential conditions of human being and theater. In both cases the same characteristic situations and relations seem to be relevant: stage, audience, role, mask etc. To illustrate these particular similarities I refer to two 20th century philosophers: Józef Tischner and Helmuth Plessner. To illustrate their philosophical claims they both applied the metaphor of theater very often. They conceived of human reality as a stage that is being constantly constituted in meaning by men and their mutual relations. By the same token people present themselves to others from behind a veil of a social role that allows them to be both private and public figures. However, what essentially differentiates the discussed philosophers from each other is a view on a historic aspect of human existence and its metaphysical (theological) substantiation. While Plessner considers a human being a historic and always open question, Tischner frames their existence in absolute values and enroots it in the highest instance of divine Being.

### KEYWORDS

anthropology, theater, stage, human being, Plessner, Tischner

### BIBLIOGRAFIA

1. Bennett J., *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham and London 2010.
2. Camus A., *Eseje*, Warszawa 1971.
3. Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
4. Dubiel H., *Identität und Institution. Studien über modernen Sozialphilosophien*, Düsseldorf 1973.
5. Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Kraków 1961.
6. Misch G., *Idea filozofii życia w teorii nauk humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. XXI, z. 4.
7. Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin–New York 1975.
8. Plessner H., *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008.

9. Plessner H., *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, Warszawa 1988.
10. Sołoduha K., *Życie i wiedza. Georg Misch w poszukiwaniu postmetafizycznej metafizyki*, Warszawa 2007.
11. Szekspir W., *Dzieła dramatyczne*, t. 2, oprac. S. Helsztyński, R. Jabłkowska, A. Staniewska, Warszawa 1973.
12. Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.
13. Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
14. Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1999.
15. Tischner J., *Świat ludzkiej wolności*, Kraków 2000.