



Ks. JÓZEF TISCHNER

BEZDROŻA SPOTKAŃ

Przypomnijmy krótko to, co było powiedziane¹. Spotykać znaczy: doświadczać twarzy. Doświadczenie twarzy drugiego odsłania jego prawdę. Nie chcemy przez to powiedzieć, że każde doświadczenie twarzy drugiego już jest spotkaniem. Do spotkania potrzebne są jeszcze inne warunki, przede wszystkim wzajemność; doświadczeniu twarzy drugiego musi towarzyszyć odsłonięcie własnej twarzy, drugi musi chcieć przyjąć to, co się odsłoniło. Niemniej jednak właśnie świadomość odsłaniania prawdy stanowi podstawę i źródło jedynej w swoim rodzaju „siły perswazji”, promieniującej ze spotkania. Odsłonięcie prawdy drugiego splata się w spotkaniu ze wzmagającą się świadomością potrzeby ukazania własnej prawdy. Gdy spotykam, wiem, że nie jestem okłamany i sam nie okłamuję. Zarazem jednak jest w tym również obecne doświadczenie jakiejś wolności. Drugi odsłania swą twarz bez przymusu i ja odsłaniam twarz bez przymusu. I jeszcze jedno przypomnienie: twarz ukazuje się jako sposób odnoszenia się człowieka do zagrażającej mu jakiejś tragedii. Twarz jest dana w horyzoncie tragiczności. Jest dana jako „patos”. Słowo to należy rozumieć zgodnie z jego rodowodem. „Patos” oznacza zarazem ból jak sposób przezwycięzania bólu. I właś-

¹ Niniejszy tekst stanowi ciąg dalszy zamieszczonych w dwóch poprzednich numerach *Analecta Cracoviensia* (nr: 9 i 10, r. 1977 i 1978) rozpraw z cyklu *Spór o istnienie człowieka*. Nawiązuje on bezpośrednio do analiz doświadczenia spotkania (*Fenomenologia spotkania*) z numeru poprzedniego i stara się ukazać spotkanie niejako od strony negatywnej, czyli od strony uludy, pozorów spotkania. W tym celu wziąłem pod uwagę doświadczenie drugiego w jego pięknie, starając się pokazać, w którym punkcie i dlaczego jednostronne oczarowanie pięknem drugiego stwarza jedynie iluzję spotkania, a nie spotkanie rzetelne. Tekst ów należy traktować jako fragment większej całości. Byłoby zatem nieporozumieniem, gdyby się chciało znaleźć w nim rozstrzygnięcie wszystkich zagadnień doświadczenia drugiego człowieka i to nawet doświadczenia drugiego poprzez jego piękno. Piękno odgrywa ogromną rolę w doświadczeniu człowieka przez człowieka, rolę nie tylko negatywną ale również pozytywną. O owej roli pozytywnej na razie nie mówię, interesuje mnie jedynie sprawa bezdroży. Poznanie przychodzi łatwiej, gdy posługujemy się zasadą kontrastu. Kontrastując uludę spotkania ze spotkaniem rzetelnym łatwiej uchwycimy różnice i opiszemy to, co istotne. Następnym problemem, którego rozważenie okazuje się konieczne, jest doświadczenie drugiego poprzez jego „brzydotę”, czy — mówiąc szerzej — poprzez dane naoznacznie „wartości negatywne”. Czy wartości te radykalnie uniemożliwiają spotkanie?

nie w owym szczególnym, charakterystycznym dla danego człowieka, indywidualnym sposobie przezwyciężania egzystencjalnego bólu odsłania się i zarazem konstytuuje ludzka twarz.

Stosunek człowieka do bólu egzystencjalnego może być rozmaity. Stąd bierze się różnorodność ludzkich twarzy. Dotykany przez tragedię człowiek może zamykać oczy na to, co w jego życiu i w ogóle w ludzkim życiu tragiczne; wierzy on, że nie ma tragedii, gdy nie ma świadomości tragedii. Może również, jak mityczny Edyp, uciekać od tragicznych przeznaczeń z nadzieją, że ucieczka się uda. Albo może, jak Prometeusz, przyjmować tragiczny los z wiarą, że ma rację, bez żalu za winę, bez próby ucieczek od siebie. Albo jeszcze inaczej, można — idąc śladami biblijnego Adama — uznać swą winę, przyjąć pokutę i oczekiwać cierpliwie ocalenia. I wreszcie, jak Jezus z Nazaretu, człowiek może zaufać miłości, która „wszystko może”, szukając w jej wnętrzu nadziei zmartwychwstania. To tylko najbardziej znane przykłady „twarzy”, ukonstytuowanych jako replika na zagrożenie tragicznością.

Dotychczas rozpatrywaliśmy głównie „obiektywną” stronę doświadczenia spotkania. Omawialiśmy pojęcie tragiczności, horyzont odsłaniania się twarzy, sam fenomen twarzy w odróżnieniu od maski i zasłony. Obecnie przyszedł czas na bliższe rozważenie „subiektywnej” strony owego doświadczenia, a więc sposobów odczuwania i przeżywania tragiczności drugiego, otwierania się i zamykania na nią. Strona „obiektywna” i „subiektywna” spotkania nie dają się od siebie oddzielić, niemniej istnieje możliwość nierównomiernego rozkładania akcentów. W niniejszym rozdziale akcent padnie na stronę subiektywną. Mimo to jednak rozpoczniemy od pogłębienia strony „obiektywnej”, która wydaje się władać tym, co określamy jako „wewnętrzne”, „przeżyciowe”, „subiektywne”.

1. FUNKCJA ARETETYCZNA

Twarz człowieka ujawnia się wtedy, gdy człowiek znajdzie się w „sytuacji granicznej”, w której obca siła grozi zniszczeniem wartości uznanych za własne. Człowiek wie: dzieje się tragedia. Bezduszną przymocowaną jest zniszczyć to, co ze swej istoty ma prawo do istnienia. Co począć? Cokolwiek człowiek pocznie, ujawni swą twarz. Znikają zasłony, maski. Ale, czy idzie wtedy tylko o ujawnienie? Pojęcie ujawnienia zakłada, że twarz istniała już wcześniej a teraz jedynie odsłoniła się. Tymczasem jest inaczej: twarz ujawnia się i zarazem konstytuuje. Twarz rodzi się z tragiczności. W jaki sposób rodzi się twarz? Inaczej: czym jest proces konstytuowania się twarzy?

To paradoksalne, że nikt ze znanych myślicieli interesujących się głębiej fenomenem twarzy, *rsp.* prawdy ludzkiej, nie stawia pytania o genezę konstytutywną twarzy. Pośrednio mówi o tym Heidegger, ale bez wprowadzenia pojęcia twarzy. Chodzi o te fragmenty *Sein und Zeit*,

w których rozważa on zagadnienie „radykalnej stanowczości” (*Entschlossenheit*) bycia ludzkiego. Radykalna stanowczość jest takim sposobem bycia *Dasein*, w którym bycie to bytuje według własnej prawdy i według niej przejawia też siebie. Można uznać, że w teorii radykalnej stanowczości znajdujemy przynajmniej w zarodku teorię genezy twarzy.

Rozważmy bliżej koncepcję Heideggera. Pisze on: „Wraz z radykalną stanowczością zostaje osiągnięta najbardziej pierwotna, jako że własna prawda bycia ludzkiego”. I dalej: „radykalna stanowczość to ... sposób otwarcia bycia ludzkiego” (§ 60, 62). Radykalna stanowczość wiąże dwa momenty: moment prawdy i moment otwarcia. Prawda staje się otwarciem a otwarciem prawdą. Zachodzi nadto jakiś bliski związek między radykalną stanowczością a umieraniem. Umieranie jest dla ludzkiego sposobu bycia realizującą się, najbardziej osobistą możliwością utraty wszelkich możliwości. Możliwość śmierci jako najbardziej własna ze wszystkich możliwości ludzkiego bycia stawia owo bycie wobec perspektywy bycia lub niebycia. Widząc tę tragedię, można uciec od siebie i można trwać w sobie i przy sobie. Radykalna stanowczość jest oddaleniem ucieczki a pozostaniem przy sobie. Dzięki temu konstytuuje się wewnętrzna tożsamość *Dasein*, jego *Selbst*. Śmierć jest dla bycia ludzkiego tragedią, ale bez tej tragedii bycie ludzkie nie mogłoby być sobą. Z groźby spopielenia może wyłonić się twarz.

Koncepcja ta wymaga korekty. W czym widzę jej niedostatek?

Przede wszystkim człowiek *Sein und Zeit* nie zna innej tragedii oprócz tragedii śmierci. Jego horyzont aksjologiczny jest stosunkowo wąski: dobrem jest życie, złem jest śmierć. Twarz jest więc przejawem stosunku człowieka do śmierci. Wydaje się jednak, i to trzeba powiedzieć z całym naciskiem, że tragiczność umierania i śmierci wcale nie wyczerpuje ani nie streszcza całej tragiczności człowieka. Śmierć jest jedynie wtedy tragedią ostateczną, gdy człowiek uzna, że życie jest wartością absolutną. „Gdy śmierć — pisze S. Kierkegaard — jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na śmierć”². Tam, gdzie istnieją dobra wyższe niż życie, istnieją też większe niebezpieczeństwa niż niebezpieczeństwo śmierci. Heidegger nie wychodzi w rozważaniach sprawy radykalnej stanowczości poza horyzont pana i niewolnika z *Fenomenologii ducha* Hegla. Można być panem siebie, albo można uciekać od siebie, ale nie można uznawać konsekwentnie, że tragedia śmierci jest największą z możliwych ludzkich tragedii. Heidegger prowadzi swe analizy wierny aksjomatyce aksjologicznej całej niemieckiej *Lebensphilosophie*. Tyko pan zachowuje twarz. Dlaczego? Bo lekceważył sobie śmierć. Jakby tym, którzy zlekceważyli śmierć, nie groziły już żadne maski.

To zastanawiające. Idea radykalnej stanowczości jest u Heideggera w gruncie rzeczy dalszym echem kantowskiego formalizmu, którego

² S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1978, s. 152.

nie dotknął ogień krytyki M. Schełera. „Czyn swój obowiązek” — pisał E. Kant. A Heidegger: „bądź stanowczy w obliczu śmierci”. Ale ani jeden, ani drugi nie mówi, o co tu chodzi. Co jest moim obowiązkiem tu i teraz? Na co mam być zdecydowany w obliczu śmierci? Trafnie pisze K. Michalski: „Nie możemy wskazać, na co konkretnie w życiu zdecyduje się *Dasein* autentyczny, jaką możliwość wybierze — na tak postawione pytanie odpowiedź dać może każdorazowa decyzja, za każdym razem dokonany wybór”³. Jeśli się dobrze przyjrzeć, można zauważyć, że między pojęciem zdecydowania u Heideggera a ideą twarzy zachodzi zasadniczy brak proporcji. Twarz to „co” człowieka, radykalna stanowczość to „jak” jego sposobu bycia. Twarz to, treść, stanowczość to forma. Forma zdecydowania dopuszcza różnorodność treści — twarzy. Dlatego nie można powiedzieć, że zdecydowanie generuje twarz — prawdę człowieka. Nigdy „jak” sposobu bycia nie może zrodzić „co” („kto”) twarzy. Raczej odwrotnie: określone „co” domaga się określonego „jak”. Proces genezy konstytutywnej twarzy musi być ujęty jako dążenie treści do właściwej formy, jako „pragnienie” wartości do przeniknięcia sposobów bycia, jako „istoczenie się” tego, co istotne.

Rozważmy konkretnie. Oto Prometeusz w swej granicznej sytuacji, oto Antygona, król Edyp, Jezus. Narastanie świadomości tragedii idzie w parze z odsłanianiem twarzy. Jestem, jaki jestem. Nazywam się tak, jak się nazywam. Inaczej się nie nazywam. Prometeusz dumnie milczy, Edyp ucieka w trwodzę, Antygona grzebie ciało brata, Jezus powierza swego ducha Ojcu. Każda z tych postaw jest wyborem w obliczu tragedii. Z pewnością możemy poza każdą z nich domyślać się radykalnej stanowczości. Ale powiedzieć „stanowczość”, to mało. Trzeba zapytać: w czym stanowczość? W stanowczej postawie brzmia echa wyboru wartości, daje znać pragnienie ocalenia tego, co winno być ocalone, ocalone mimo wszystko. To każe się nam domyślać aktu pokonywania przeciwności, może nawet przewycięzania siebie. Nic dziwnego, że w takich sytuacjach mówimy o męstwie, odwadze, dzielności. Proces generowania twarzy jest o wiele bogatszy niż sugeruje to pojęcie radykalnej stanowczości. Jakim słowem oddać jego istotę?

Nasuwa się tutaj greckie słowo *areté* oraz jego możliwe pochodne znaczeniowe. Oddajmy głos znawczyni zagadnienia: „Wyraz grecki *areté* — pisze D. Gromska — ulegał pewnym modyfikacjom w historycznym swym rozwoju. Oznaczał bowiem w pierwotnym swym znaczeniu męstwo, heroizm; potem (znacznie obszerniejsze): przysposobienie poszczególnych jednostek i każdej rzeczy do spełniania swego właściwego, swoistego zadania, a zatem ... ich dzielność; wreszcie — znacznie węższe, częste w czasach hellenistycznych (np. u stoików) i chrześcijańskich — zalety moralne człowieka, jego cnotliwość, jego cnoty”⁴. Intencja znaczeniowa słowa *areté* wskazuje na coś zasadniczo prostego.

³ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 135.

⁴ Por.: Wstęp do: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1978, s. LVII.

Ale nie chodzi o cnotę między cnotami, lecz o podstawę cnot. Podstawo ta nie ginie na poziomie, na którym żyją poszczególne cnoty, lecz przenika w każdą z nich. *Areté* jest warunkiem możliwości wszelkiej cnotliwości. Jest to zarazem warunek dynamiczny i dynamizujący. Jest ono nie tylko wrażliwością na agatologiczny horyzont bycia ludzkiego, lecz również dynamiczną gotowością aktywnej odpowiedzi na to, co aksjologiczne. Jest w najgłębszym znaczeniu tego słowa dzielnością. „Dzielność” sugeruje udział w tym, co może przynieść zwycięstwo. Zwycięstwo to spełnienie zadania, obowiązku, służby. Wolne spełnienie, bez zewnętrznego przymusu. *Areté* to jakby trwający w człowieku wybór tego, co jest zapowiedzią nadziei ocalenia. Jest to coś więcej niż radykalna stanowczość, o której nie wiadomo, czy zwraca się ku dobru, czy ku złu. Ono ma udział w dobru. Jego udział jest jawny. Dlatego może generować twarz — twarz, będącą zewnętrznym widokiem prawdy człowieka. Powiemy zatem: twarz rodzi się i odsłania dzięki specjalnej funkcji świadomej siebie wolności, którą to funkcję nazwiemy „aretetyczną funkcją konstytuowania twarzy”.

I jeszcze jeden moment wymaga wypuklenia — moment wolności. Teoria genezy konstytutywnej sensu wywodzi się, jak wiemy, od E. Husserla. Rozważał on rozmaite odmiany genezy konstytutywnej sensu na poziomie pasywnoaktywnego funkcjonowania władz poznawczych. W związku z tym nicią przewodnią jego analiz było pojęcie *rsp.* idea przedmiotowości: konstytucja sensu była dla niego przede wszystkim konstytucją sensu przedmiotowego. To tłumaczy, dlaczego w większości jego analiz nie pojawiło się pojęcie wolności. Pojęcie to jest jednak niezbędne przy opisie genezy konstytutywnej twarzy. Twarz, jest nie tylko przejawem prawdy, lecz również wolności. Odsłaniająca się w twarzy wolność jest wolnością konkretną. „Być wolnym to brać w posiadanie siebie — pisał H. Bergson. Twarz ukazuje nam właśnie sposób i stopień posiadania siebie przez drugiego, widzialny zarówno w ucieczce Edypa, dumie Prometeusza, braterskiej miłości Antygony, nadziei Jezusa. Doświadczyć twarzy to spotkać cudzą wolność. Ale nie wolność nieokreśloności, wolność jako „nie wiadomo, co drugi zrobi”, lecz jako wolność usensowioną. Wolność ujawnia się tutaj jako akt wznoszenia się człowieka ponad tragiczność, jako „dążenie wzwyż”. Aretetyczna funkcja konstytuowania twarzy nie polega na pasywności wewnętrznych skojarzeń, lecz na samodzielności brania w posiadanie siebie w imię rysującej się prawdy.

Powtórzmy zatem: aby spotkać, trzeba doświadczyć twarzy. W twarzy dany nam jest naocznie egzystencjalny patos człowieka — jego najbardziej własne odniesienia do tragiczności, która grozi. Twarz rodzi się dzięki funkcji aretetycznej. *Areté*, stając się *tetyczne* — konstytuuje twarz. Konstytuowanie zakłada wybieranie. Gdzie tego wyboru brak, tam brak twarzy. Oznacza to, być może, że ból odebrał człowiekowi twarz zabił w nim funkcję aretetyczną. Człowiek „wygląda, jak człowiek”, ale nie ma już twarzy. I jeszcze jedno: aby spotkać, trzeba rów-

niez pokazać twarz. Spotyka nie tylko ten, kto widzi twarz, ale także ten, kto zdolny jest pokazać twarz. Twarz rodzi twarz. Aretetyczna funkcja konstytuowania twarzy stanowi rdzeń najgłębszego dialogu między ludźmi.

Zwróćmy teraz uwagę na to, co w spotkaniu bardziej „subiektywne”, wewnętrzne, intymne, aby potem znów przenieść uwagę w to, co zewnętrzne, transcendentne.

2. HORYZONTY ZDUMIENIA

Spotkanie człowieka z człowiekiem miesi ze sobą taką siłę perswazji, że zdolne jest zmienić radykalnie stosunek człowieka do otaczającego go świata, ukształtować na nowo sposób bycia człowieka w tym świecie, zakwestionować uznawaną dotychczas hierarchię wartości. Spotkanie wprowadza człowieka w głąb wielkich tajemnic istnienia, gdzie rodzą się pytania o sens i bezsens wszystkiego, co jest. Czy można objąć jakimś jednym kluczowym określeniem rodzaj emocji, którą rodzi spotkanie? Wydaje się, że mogłoby to stanowić jakieś uproszczenie. Należałoby raczej szukać wielu słów, które od różnej strony przybliżałyby nam treść tajemnicy. Wśród tych słów na pierwszy plan wysuwa się słowo „zdumienie”. „Zdumienie” ma w sobie coś z zadumy i coś z podziwu, nieobcy jest mu również moment jakiegoś cierpienia. Platon i Arystoteles upatrywali w zdumieniu początek filozofowania. Zdumienie zdolne jest ogarnąć całego człowieka, dotknąć głębi egzystencji ludzkiej, zranić bólem i uszczęśliwić nadzieją. Trzeba jednak pamiętać o jednym: źródłem zdumienia — według rozpowszechnionego przekonania — może być nie tylko drugi człowiek i spotkanie z nim, ale również świat pozaludzki, np. jakieś niezwykle piękno krajobrazu. Jaka jest egzystencjalna struktura zdumienia? Czy zdumienie towarzyszące spotkaniu różni się czymkolwiek od zdumienia towarzyszącego doświadczeniom przedmiotowym?

Zdumienie charakteryzuje się szczególnym statusem egzystencjalnym. Nie jest ono ani — ściśle rzecz biorąc — aktem świadomości, jakim jest na przykład akt uwagi, ani nastrojem, jakim jest na przykład nastrój nudy. Akty świadomości są z konieczności aktami podmiotu świadomości, należą więc do tego rodzaju przeżyć, nad którymi podmiot ów rozciąga swe niepodzielne władanie; mogą dowolnie władać mą uwagą, mogą myśleć o tym lub o owym, mogą decydować lub nie decydować. Nad zdumieniem nie rozciągamy takiej władzy. Zdumienie świadczy o przemocy czegoś, co przychodzi do człowieka z zewnątrz. Jest podleganiem i uleganiem a nie wywieraniem nacisku i działaniem. Pod tym względem zdumienie przypomina nastrój. Także nastrój jest uleganiem i podleganiem. Ale nastrojom brakuje wymiaru myśli, zadumy, zaczątków pytania o to, jak naprawdę jest. Zdumienie jakby na mocy swego powołania rodzi myślenie. A myślenie — jak to już powiedziałem — nie jest niczym innym, jak ruchem wykraczania poza to, co dane, w stronę innych możliwości.

Czym jest zatem zdumienie w odróżnieniu od aktów i nastrojów? Zwrócę uwagę jedynie na „jakościową” stronę zdumienia. Zdumienie jest sposobem otwierania się egzystencji ludzkiej na dramatyczny wymiar wszelkiego a przede wszystkim ludzkiego bytu. Najwięcej o istocie zdumienia mówi jego ból. Wprawdzie w jego łonie żyje również jakaś nadzieja, ale właśnie jako przezwyciężenie bólu. Zdumieć się można raz z powodu tego a raz tamtego, ale zawsze powtórzy się jedno: „w jakimże złudzeniu żyłeś dotychczas!”. To, co się przed człowiekiem odsłania, jest inne, nadzwyczajne, niezwykle, przeczy światu, w którym się zdomowiłem. To zawsze trochę boli. Ale boli również i to, co się może zdarzyć. Niepewność i niewiedza są groźne same przez się. Groźba jest tym większa, gdy „zewnętrność”, która wzbudziła we mnie zdumienie, okazuje się coraz bardziej siłą zdolną do zniszczenia mnie, do zakwestionowania. Ból obdzierania z dotychczasowych złudzeń, ból niepewności i wzmagająca się perspektywa zagrożenia otwierają wobec mnie ogólny horyzont jakiegoś zła — zła tym groźniejszego, że niewiadomego. Przed złem człowiek broni się ucieczką. Ucieczka ta jest zarazem uciekaniem od źródła zdumień. Dlatego wielu woli raczej chronić się przed zdumieniami. Ale to przecież tylko jedna, jakby „negatywna” strona zdumień. Zdumienie ukazuje nam również jakąś niezwykłą wzniosłość świata — wzniosłość, która wszystko pokona i może wszystko ocalić. Dlatego niesie ono ze sobą jakąś nadzieję. Im więcej możliwości ukazuje nam myślenie żyjące w zdumieniu, tym większa staje się nadzieja. Iluzja może zamienić się w prawdę, niepewność może stać się pewnością, wzniosłość wcale nie musi niszczyć, lecz może nieść ratunek. W ten sposób samo zdumienie odsłania przed ludzką egzystencją drogę przeciwną poprzedniej — ku temu, co dobre i zdolne uratować człowieka. Stąd moment radości a nawet szczęścia. Sens radości i szczęścia wkorzenia się w ich przeciwieństwo — w żyjącą możliwość tragedii. Tak więc zdumienie wtrąca człowieka w samo ognisko dramatu istnienia, określonego przez możliwość ostatecznej zguby i ocalenia. Zdumienie ujawnia, że człowiek uczestniczy w dramacie dobra i zła. Dzięki niemu wiem, że jestem i jak jestem. Moje „jestem” znaczy, że wiszę między przeciwieństwami. Przypominają się słowa B. Pascala: „Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyście się ucześcić, wraz chwieje się to i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje się i wiekuiście ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłaniają”⁵.

Otwarcie przed człowiekiem dramatycznego horyzontu istnienia ukazuje fundamentalną problematyczność bytu ludzkiego. Co znaczy „pro-

⁵ B. Pascal, *Myśli*, tł. T. Zeleński (Boy), Warszawa 1977, nr 84 (355—356), 57.

blematyczność”? Ma ona co najmniej dwa poziomy. Pierwszy poziom — najczęściej dostrzegany i opisywany — polega na tym, że człowiek może być lub nie być, że żyje ale może nie żyć. Owa „ontologiczna” kruchość bytu ludzkiego nie jest jednak problematycznością najgłębszą. Sprawą kluczową jest pytanie: czy człowiek ma w ogóle prawo do tego, by być? Czy istnieją takie wartości, które mogłyby usprawiedliwić jego byt? Zdumienie odsłania ambiwalencję egzystencji ludzkiej, dwuznaczność aksjologicznego Ja, agatologiczną niepewność człowieka. To, że człowieka boli śmierć, dowodzi, iż żywi w sobie pewność co do tego, że „warto, aby istniał”. To, że człowieka raduje jego skierowana na wzniosłość nadzieja, dowodzi, iż nie jest całkiem pewny swej wartości, że oczekuje jej potwierdzenia i dopełnienia. Człowiek „ma sprawę z samym sobą”. Tu tkwi korzeniami jego poczucie odpowiedzialności za siebie.

Pojęcie zdumienia wskazuje na jakąś „zadumę” a więc na jakieś myślenie. Co to z kolei znaczy?

Zdumienie przynosi człowiekowi udział w dramacie sensu i bezsensu istnienia i w ten sposób umożliwia egzystencjalną odpowiedzialność człowieka za siebie. Człowiek widzi, że żyje zarazem wobec możliwego zła i możliwej zguby oraz możliwego dobra i możliwego ocalenia. Stale znajduje się na rozstajach. Człowiek jest wolny i jako taki niesie ze sobą projekcję wolnej przestrzeni. Stale towarzyszy mu scena a na niej rozstajne drogi, znaczące jego indywidualny dramat. Zdumienie wprowadza w ów dramat jeszcze jeden wymiar. Okazuje się, że oprócz wymiaru dobra i wymiaru zła istnienie również niesprowadzalny do nich wymiar prawdy o dobru i o złu. Dzięki niemu dramat człowieka uzyskuje swoisty sens. Człowiek może się mylić co do tego, czym jest dobro i czym jest zło a także co do własnego udziału w dobru i złu. Istnieje nie tylko lęk przed złem, lecz także lęk przed iluzją co do dobra i zła. Aby pokonać ów lęk, potrzeba zdobyć się na myślenie. Zdumienie stwarza w człowieku potrzebę myślenia i w ten sposób pomnaża przestrzeń jego egzystencjalnej wolności.

Myślenie oznacza, że człowiek jest w stanie transcendentlizować całą faktyczność danego mu świata w stronę możliwości innego świata i innego sposobu uczestnictwa w dramacie sensu i bezsensu. W zdumieniu okazuje się, że dana sytuacja i dany świat są tylko jednym przypadkiem z wielu możliwych. Jednocześnie odsłania się wyzwalająca idea, że dotychczasowy rodzaj odpowiedzialności człowieka za siebie jest również jedynie jedną możliwością spośród wielu. Myślenie otwiera drogę transcendentlizacji siebie, własnej przeszłości, własnych nadziei, możliwości odbudowy siebie od wewnątrz. Zdumienie nie mija bez śladu. Ukonstytuowana w nim przestrzeń wolności trwa. Dlatego zdumienie — jeśli je rozważać w całej, właściwej mu strukturze egzystencjalnej — nie jest ani aktem, ani nastrojem, lecz formą uczestnictwa człowieka w dramacie sensu i bezsensu.

Jednym ze świadków takiej wizji początków myślenia jest Hegel. Nie tu miejsce, by wchodzić w szczegóły interpretacyjne jego koncepcji,

poprzestaną więc na wskazaniu na następujący tekst: „Duch odnajduje swą prawdę tylko wtedy, jeżeli w absolutnym rozdarciu odnajduje siebie samego. Duch jest ową potęgą nie jako to, co pozytywne, nie wtedy gdy pomija negatywność — jak się to np. dzieje, kiedy mówimy o czymś, że jest niczym, albo że jest czymś fałszywym, i w ten sposób załatwiwszy się z tym przechodzimy do czegoś innego; potęgą jest duch tylko wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje. Takie zatrzymywanie się ducha przy negatywności jest ową czarodziejską siłą, która przemienia ją w byt”⁶. Pomijam język Hegla i to, że idzie tutaj o dialektykę negatywności. Zatrzymuję się przy jednym: jakie doświadczenia wewnętrzne stanowią podłoże tego opisu? Kluczowe jest doświadczenie dramatyczności świata. Człowiek staje wobec czegoś, co mu radykalnie przeciwne — wobec zła. Myśliciel nie ucieka od widoku zła, lecz pyta o prawdę o złu. W ten sposób transcendentalizuje i znosi własne zagrożenie. Niestety w wielu filozofiach nawiązujących skądinąd do Hegla gubi się owa idea transcendentalizacji, mimo że każda z filozofii żyje z transcendentalizacji. I tak np. u J.-P. Sartre’a filozof jest bez reszty zatopiony w jednej stronie zdumienia — w lęku przed negatywnością. Sartre odkrywa poznawczy walor emocji lęku i idzie aż do końca po śladach tego odkrycia, nie osiągając jednak poziomu pytań radykalnych, w których kwestionuje się sam lęk i jego warunki. Podobnie wczesny Heidegger. Jego troska o „własne bycie” przekształca się w filozofię zatroskaną o... samą troskę, w filozofię skazaną na nieuchronną absolutyzację śmierci.

Przytoczony tekst Hegla sugeruje istnienie jeszcze jednego doświadczenia. Podstawowy horyzont zdumienia, w którym obok innych rysuje się również perspektywa prawdy, stanowi początek nowego ładu wśród wszystkich bólów człowieka. Okazuje się mianowicie, że oprócz bólów, które niesie choroba, śmierć i wszelkie inne zło, istnieje ból, który niesie ze sobą nieprawda i radykalna niepewność. Ból radykalnej niepewności — to właściwa ziemia myślenia. Kto decyduje się myśleć o swym dramacie, patrzeć prosto w oczy „negatywności”, ten *ipso facto* ustanawia wśród szych bólów ład pierwszeństwa. Wie i czuje, że „najpierw” musi rozprawić się z własną niepewnością zaś z całą resztą dopiero potem. Dla myśliciela niepewność pogarsza każdą sytuację człowieka. Gdzie jest niepewność, iluzją może okazać się wszelka nadzieja i wszelka ucieczka. Stąd imperatyw pytania o prawdę, pytania: jak to możliwe? Pytanie o prawdę staje się jednym z pierwszych efektów wzbudzonego przez zdumienie poczucia odpowiedzialności za siebie.

Przeżycie spotkania jest w jakimś zakresie doświadczeniem zdumienia. Spotkać to między innymi „zdumieć się” drugim. Znaczy to również: zobaczyć drugiego w horyzoncie agatologicznym. A także — uchwycić jego twarz, czyli jego własną odpowiedź na grożącą mu tragedię. Zdu-

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tł. A. Landmann, t. 1, Warszawa 1963, s. 43—44.

mienie — umożliwiając pytanie o prawdę — umożliwia spotkanie z prawdą drugiego. Mimo to jednak spotkanie jest czymś więcej niż samym zdumieniem. Zdumień można się również rzeczą, przedmiotem, krajobrazem. Kluczem spotkania jest poczucie odpowiedzialności. Jak długo obecne w zdumieniu poczucie odpowiedzialności pozostaje odpowiedzialnością za samego siebie, tak długo nie ma spotkania. Dopiero wtedy, gdy odpowiedzialność za siebie stanie się nieoddzielalnym składnikiem odpowiedzialności za drugiego, mamy prawo mówić o spotkaniu. „Skrzyżowanie” odpowiedzialności za siebie z odpowiedzialnością za drugiego jest spełnieniem egzystencjalnej struktury bycia-poprzez-drugiego. Tak więc to, co stanowi istotę spotkania, dopełnia się nie tyle na płaszczyźnie poznawczej, co etycznej.

Zdumienie postawiło człowieka w pośrodku skrzyżowania dróg. Jedną z tych dróg — mówiąc metaforycznie — prowadzi w stronę jakiegoś „raju”. Budzący zdumienie przedmiot, rzecz, krajobraz czy człowiek może przynieść jakieś ocalenie. Spontaniczną odpowiedzią na perspektywy ocalenia jest zachwyt, podziw oczarowanie. Drogę do podziwu i oczarowania otwiera zdziwienie. Zdziwienie jest początkiem uczestnictwa w odsłaniającej się wspaniałości rzeczy i ludzi. Powstaje pytanie: czy droga rozwoju emocjonalnego od zdziwienia poprzez podziw i oczarowanie jest drogą możliwego spotkania? Inaczej: czy zdziwić się drugim a następnie podziwiać go i ulec jego czarowi to tyle co spotkać? Przy okazji należy spytać się o coś więcej: czy filozofia, która czerpie swe żywotne soki ze zdziwienia i podziwu może być filozofią spotkania czy też jest ona tą formą myślenia, której wymyka się owe najbardziej przejmujące z ludzkich przeżyć?

3. POZIOM ZDZIWIENIA — PODZIWU

Zdziwienie, podziw i oczarowanie wzięte ze wszystkich swych odmianach mają to wspólne, że mogą być wywołane zarówno przez doświadczenie ludzi jak przez doświadczenie sfer pozaludzkich. Przeżycia te posiadają charakter intencjonalny — ze swej istoty kierują się na określony przedmiot, który jest ich obiektywną racją. Aby mógł powstać podziw, przedmiot musi odznaczać się jakąś formą doskonałości, czy to doskonałości w dobrym czy to doskonałości w złym. Podziw jest otwarciem człowieka na doskonałość spowodowanym przez samą tę doskonałość. Ale nie tylko. Zdziwienie, podziw i oczarowanie zarazem ukazują coś z przedmiotu, jak i „przywiązują” człowieka do niego. Człowiek „przywiązuje się” do przedmiotów, które są pod jakimś względem doskonałe. Podobnie przywiązuje się do „doskonałych ludzi”. Doskonałość przykuwa uwagę, każe trwać w pobliżu, opóźniać pożegnania. Ci, którzy zetknęli się z „doskonałością”, zwykli mówić, że „spotkali doskonałość”. Czyżby droga zdziwień, podziwów i oczarowań była drogą spotkań?

Należy uwzględnić różnicę między zdziwieniem a podziwem. Jest to przede wszystkim różnica czasowa. Zdziwienie jest wydarzeniem, które dopełnia się w jednej i tej samej teraźniejszości a podziw i jego odmiany są trwającymi czas jakiś stanami świadomości. Najczęściej przechodzimy od zdziwienia do podziwu natomiast wyjście ze stanu podziwu nazywamy rozczarowaniem. Rozczarowaniem jest również porzucenie zdziwienia. Przedmiot dany w zdziwieniu nie jest jeszcze czymś jednoznacznie określonym, jest „inny” w stosunku do tego, co było poprzednio, ale nie wiadomo jeszcze, jaki jest sam w sobie. To właśnie budzi ciekawość. Świat zdziwienia jest ciekawym światem. Stąd sądzi się niekiedy, że zdziwienie jest początkiem filozofii. Jeśli tak, znaczyłoby to, że zdziwienie i podziw są źródłami radykalnego myślenia.

Logika czasu nakazuje, by zacząć od rozważenia istoty zdziwienia a potem przejść do podziwu wspaniałości świata i wreszcie oczarowania drugim. Waga tych trzech zagadnień nie jest jednak dla mnie jednaka. Sprawa zdziwienia i podziwu to tylko przygotowanie do rozważenia sprawy oczarowania.

ZDZIWIENIE. Elementarnym tworzywem wszelkiej sztuki dramatycznej są: ludzie i scena. Dramat potrzebuje do swego istnienia aktorów, między którymi zawiązuje się i toczy dramatyczna intryga, oraz sceny złożonej z kulis jako niezbędnej przestrzeni akcji dramatycznej. Należy podkreślić, że zasadniczo inny jest stosunek aktora do drugiego aktora od stosunku aktora do sceny. Scena jest zasadniczo jedynie tłem dramatu, bowiem dramat istotny rozgrywa się między aktorami. Oczywiście jest tak jedynie „zasadniczo”, zawsze bowiem jest możliwe potraktowanie drugiego człowieka tak, jakby był częścią sceny a sceny tak, jakby była aktorem w dramacie.

Powstaje pytanie: czy doświadczenie zdziwienia powstaje z obcowania ze sceną, czy też z obcowania z innymi ludźmi? Każdy z nas wie, że zdziwienie może w nas wywołać zarówno drugi człowiek jak scena wzięta w całości lub w części. We wnętrzu zdziwienia nie natrafiamy na żadną różnicę między naszym sposobem odnoszenia się do innych ludzi i do sceny. Mimo to, gdy rozważamy teksty opisujące istotę zdziwienia oraz — jak zobaczymy — istotę podziwu, w każdym z nich ważne i kluczowe okaże się wyłącznie odniesienie do sceny. Co więcej — w tekstach tych ukazuje się nam zdziwienie i podziw nie tylko jako jedno z ludzkich przeżyć, lecz również jako źródło pytań radykalnych, czyli źródło filozofii. Teksty owe świadczą zatem pośrednio, jak bardzo doświadczenie drugiego człowieka przestało być żywym źródłem myślenia filozoficznego. Filozofia wywiedziona ze zdziwień i podziwów usunęła w cień człowieka i wszystkie jego sprawy z drugim człowiekiem. Zadowolili się tym, by być teorią stosunku człowieka do sceny i teorią samej sceny. Scena przybrała w niej charakter „bytu jako bytu”. Nic więc dziwnego, że jej podstawową częścią składową okazała się „ontologia” — nauka nie będąca niczym więcej jak ogólną teorią sceny.

Pisał Hegel: „Człowiek, którego nic jeszcze nie dziwi, żyje w głuchej tępotcie. Nic go nie interesuje i nic nie ma dlań znaczenia, gdyż nie oderwał jeszcze siebie dla samego siebie od przedmiotów i ich bezpośredniej jednostkowej egzystencji i nie wyzwolił się jeszcze od nich. Z drugiej strony, kogo nic więcej już nie zdziwi, patrzy na cały świat zewnętrzny jako na coś, co — czy to w abstrakcyjnie rozsądkowym sensie jakiegoś ogólnoludzkiego oświecenia, czy to w sensie szlachetnej i głębszej świadomości absolutnej duchowej wolności i ogólności — stało się już dla niego zupełnie jasne, to zaś znaczy, że przedmioty i ich istnienie przeobraziły się już dlań w duchowe, świadome siebie ich poznanie”⁷. Zdziwić się znaczy więc doświadczyć zerwania bezpośredniej więzi i zgody z naturą. Kto temu winien? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że natura. Nie jest tak, że człowiek postanawia się dziwić i dziwi się, lecz tak, że coś zewnętrznego wtrąca go w stan zdziwienia. Przeżycie zdziwienia jest dowodem ludzkiej skończoności. To, co budzi zdziwienie, jest „inne”. Coś nie zamierza poddawać się naszym oczekiwaniom. Czy to wina owego „czegoś”, czy moja wina?

Odsłonięty poprzez zdziwienie świat nie jest jeszcze ani z gruntu wspinał się, ani z gruntu „zły”. Jeszcze ofiaruje jakąś nadzieję, jeszcze coś obiecuje. Rzeczy w zdziwieniu, pisze Hegel, są „czymś co inne, a co mimo to powinno być czymś dla niego (człowieka), są czymś, w czym usiłuje on odnaleźć sam siebie, odnaleźć myśli i rozum...”. I dalej: „...zachodzi tu między przedmiotami naturalnymi i duchem pewna sprzeczność, w której przedmioty okazują się zarówno pociągające, jak odpychające, a poczucie tej sprzeczności przy równoczesnym dążeniu do jej usunięcia rodzi właśnie zdziwienie”⁸.

Hegel przeciwstawia zdziwienie stanowi „głuchej tępoty” oraz stanowi „pełnego oświecenia”. W jednym i drugim przypadku powiązanie człowieka z „obiektywnym światem” jest zupełne. Świat nie uważa człowieka za intruza i człowiek czuje się swojsko w takim świecie. W pewnym momencie powiązania te pękają. Następuje *b u n t s c e n y*. Pojawia się obcość w stosunku do sceny. Logika życia sceny tonie w mrokach, chociaż mroki te nie odbierają jeszcze całej nadziei.

Mimo różnicy stylów myślenia, epok i systemów filozoficznych, nie inaczej widzi sprawę zdziwienia Arystoteles. Źródłem obcości jest aporetyczność świata. Przede wszystkim to rzeczy budzą zdziwienie filozofa — nie inni ludzie. A budzą je dlatego, że okazują się wewnątrznie niespójne, same sobie przekorne, sprzeczne. Arystoteles przytacza przykłady: rzeka występuje z brzegów, słońce ulega zaćmieniu, z chmury wybucha ogień.⁹ Arystoteles w sposób nie budzący wątpliwości interpretuje radykalne zdumienie filozofii jako zdziwienie bezładem sceny.

W zdziwieniu przedmiot okazuje się zarazem pociągający i odpychający

⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tł. J. Grabowski i A. Landmann, t. 1, Warszawa 1964, s. 503—504.

⁸ Hegel, *Wykłady*, s. 504.

⁹ Arystoteles, *Metaphysique*, trad. J. Tricot, A 2, 10—30.

cy. Człowiek nie dąży zatem do zniszczenia przedmiotu, lecz do jego poprawienia ewentualnie do poprawienia własnej pozycji wobec niego. Problemem istotnym człowieka jest wykrycie harmonii między nim a światem zewnętrznym. Człowiek wie, że świat nie jest doskonały i on nie jest doskonały, mimo to jednak możliwa jest jakaś równowaga między nim a światem. Zdziwienie jest znakiem, że równowaga pęka i trzeba za-troszczyć się o nową.

Zdziwienie wymusza na nas nie tylko myślenie o świecie, lecz i myślenie o sobie. Kim jestem dla świata i wobec świata? Pisze E. Kant: „Strze-liste, jakby groźnie wznoszące się skały, ciężkie piętrzące się na niebie chmury, naddciągające wśród piorunów i grzmotów, wulkany w całej swej niszczącej potędze, orkany i spowodowane przez nie spustoszenia, burzliwy, bezkresny ocean, wysoki wodospad potężnej rzeki itp. wszystko to obraca w porównaniu z tymi potęgami — obraca naszą zdolność oporu w drobiazg bez znaczenia”¹⁰. Kant idzie jakby krok dalej. Zdziwienie to nie tylko znak pękniętej równowagi, lecz również znak kryzysu poczucia mocy człowieka. Dziwię się, bo czegoś nie mogę, czegoś nie potrafię, jestem słabszy niż myślałem. W obliczu zbuntowanej sceny wszystkie projekcje moich działań, wszystkie struktury czynnościowe muszą ulec zawieszeniu. Świat jest inny i ja jestem inny. Scena grozi ale i fascynuje.

W Starym Testamencie Bóg mówi do ludzi, którzy po raz pierwszy odkryli wrogość przyrody: *czyńcie sobie ziemię poddaną*. Wezwanie to zakłada „tezę” o podstawowej sytuacji ludzi na ziemi. Ziemia, mimo obcości i mimo gróźb, znajduje się „niżej” człowieka i to nawet wtedy, gdy zwycięża w walce z nim. Ziemia to scena a scena to przestrzeń, po której człowiek może deptać. Zadaniem człowieka jest zbudowanie na scenie systemu drogowskazów. Dzięki drogowskazom ziemia stanie się jakby własnością wszystkich — tym, co ludzie mogą mieć w pamięci, w mowie, w nawykach ruchowych, w nauce, w ontologii. Gdy przychodzi zdziwienie, okazuje się, że to, co znajdowało się „poniżej nas” — zmieniło miejsce. Znika związek posiadania.

Z tych źródeł bierze się również myślenie — myślenie w żywole zdziwienia. Myślenie to stara się ukoić ból niemocy w stosunku do sceny. Wszelki ból — pisze Hegel — jest „przeżytyą sprzecznością”. Ból zdziwienia jest przeżytyą sprzecznością między podstawowym projektem sposobu bycia na świecie (scenie) a konkretnymi strukturami czynnościowymi, które nie mogą już być wykładnią tego projektu.

Zarazem jednak obok bólu żyje nadzieja. Nadzieja wylania się z przeczcucia granicy bólu. Tam, gdzie żyje zdziwienie, ból nie ogarnął jeszcze wszystkich przestrzeni człowieka. Jest jeszcze miejsce dla myślenia. Dzięki myśleniu wnosimy się ponad nasz ból, wyzwalamy się z jego niewoli. Oddajmy raz jeszcze głos E. Kantowi: „Tak... niemożność odparcia potęgi przyrody daje nam, rozważanym jako istoty naturalne, odczuć wprawdzie naszą niemoc fizyczną, ale zarazem też odkrywa w nas władzę sądzenia

¹⁰ E. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tł. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 158.

o sobie, jako niezależnych od przyrody, oraz to, że mamy przewagę nad przyrodą”.¹¹ Myślenie okazuje się doskonałością nietykalną dla cierpienia. Jestem trzcina, niemniej trzcina myśląca. Myśleniem moim przewyższam całą zawartość sceny. Dzięki myśleniu o scenie ustanawiam nową relację między sobą a nią. Nawet jeśli rzeczy wypełniające scenę przeszkadzają moim ruchom, to i tak nie są w stanie przeszkodzić myśleniu o nich jako o przedmiotach a więc jako o czymś, co będąc dla mnie, jest przez to samo poniżej mnie.

Zdziwienie stawia człowieka w pośrodku skrzyżowania dróg. Nie jest to jednak to samo skrzyżowanie, na którym postawiło człowieka zdumienie. Tam chodziło o skrzyżowanie horyzontów dramatu agatologii, tutaj chodzi o skrzyżowanie dróg poczucia wyższości i niższości. Człowiek uświadamia sobie, że jest zarazem „ponad sceną” i „pod sceną”, że włada i jest we władaniu. Z tej właśnie sprzeczności, która stała się bólem, człowiek chce wyjść przy pomocy wzbudzonego myślenia. Myślenie to pyta o istotę świata, czyli istotę sceny: skąd? z czego? po co? Z pytań tych rodzi się ontologia.

Idealem, ku któremu dąży owe myślenie, jest odkrycie nowej harmonii rzeczy i nowej zasady równowagi między człowiekiem a rzeczami. Drogą do osiągnięcia tego ideału jest abstrakcja. Czym jest abstrakcja od strony swej podstawy? Czym jest abstrakcja jako szczególny proces wyrastający z określonej samowiedzy i odpowiadający na ową samowiedzę? Zazwyczaj ujmuje się abstrakcję jako pomijanie tego, co jednostkowe, na rzecz tego, co ogólne i powszechne. Jedną stroną abstrakcji jest „odrywanie”. Zanim jednak „oderwie się” szczegół od szczegółu i szczegół od ogółu, trzeba oderwać rzecz ode mnie — źródła wszelkiej niepowtarzalności. Pierwszą ofiarą abstrakcji pada zatem Ja wzięte jako podmiot ujednostkowiającej pasywności, czyli jako podmiot cierpień. U początków abstrakcji tkwi doświadczenie cierpienia i związane z nim doświadczenie dysharmonii bytów. Porzucając jednostkowość, przezwyciężamy ból i przechodzimy ponad ukrytą w bólu dysharmonię. Poszukujemy nowej harmonii rzeczy. Celem staje się zbudowanie takiej ontologii, w której jawną stałaby się nowa harmonia bytów. W ten sposób stanie się możliwym podziw wobec świata. Zło staje się jedynie brakiem bytu, złudzeniem konkretnej bezpośredniości. Abstrakcja ocala dla naszego podziwu naturalną niewinność sceny.

Czy zdziwienie może stać się źródłem myślenia radykalnego?

Powiedziałem wyżej, że źródłem myślenia radykalnego jest zdumienie jako sposób egzystencjalnego uczestnictwa w agatologicznym horyzoncie bycia. Między zdumieniem a zdziwieniem zachodzą pewne analogie. Tu i tu mamy doświadczenie „skrzyżowania dróg”, tu i tu mamy skupienie myśli wokół sytuacji człowieka w świecie i globalnej sytuacji świata. A jednak różnice okazują się bardziej zasadnicze. Zapoznanie

¹¹ Tamże, s. 159.

owych różnic słyca zadania filozofii do refleksji nad przedmiotami i ich możliwymi układami.

Wyobraźmy sobie dramat Prometeusza, który obserwuje bunt sceny — sępa szarpiącego mu wnętrzności, okowy na rękach i nogach, spiekotę słońca. Prometeusz ma powody do „zdziwień”, bowiem to, co „niższe”, okazuje się bardziej przemożne od tego, co „wyższe”. W zdziwieniu dobro i zło świata zostaje sprowadzone do tego, co groźne dla życia człowieka i co sprzyjające życiu. Dramatem ostatecznym staje się dramat życia i śmierci. Myślenie człowieka o samym sobie jest myśleniem o tym, co należy robić, by uniknąć zniszczenia. Jedyną szansą człowieka staje się jego moc — zdolność przeciwstawienia się mocy przeciwnej. „Człowiekowi w jego bytowaniu chodzi o własne bytowanie” — pisze M. Heidegger. Formuła ta, określająca prawdę człowieka z punktu widzenia całej filozofii życia, stanowi zarazem ostateczne odkrycie doprowadzonego do końca aktu zdziwienia. Dziwię się a więc lękam i pozwalam zadziwiać, tracę i odzyskuję nadzieję bycia sobą. Wprawdzie jestem odpowiedzialny, ale wyłącznie za siebie. Moje sumienie mówi mi wyłącznie o mnie samym. Moje „zdecydowanie” jest zdecydowaniem wyłącznie wobec mojej śmierci. Myślenie w żywiole zdziwienia izoluje. Mówię: „ja i mój świat”. Cały wymiar odpowiedzialności za drugich i dialogu z drugimi traci swój najgłębszy sens. Drugi — jeśli jest i jest potrzebny — to wyłącznie jako byt, jako przedmiot, jako układ rzeczowy, jako jedno więcej źródeł zdziwień a nie przedmiot odpowiedzialności. Prometeusz nie zna istoty swego dramatu. Prometeusz nie uznaje, że jest byciem-poprzez-drugich. Patrząc w oczy swej śmierci, pozostaje sam. W jego sytuacji wszelka ontologia sceny nie jest wynikiem myślenia radykalnego, lecz raczej przesądu egzystencjalnego.

PODZIWIW. W podziwie zanika wieloznaczność zdziwienia, pozostaje już tylko uznanie dla doskonałości bytu i dla zasadzającej się na niej doskonałej harmonii między mną a rzeczami. Doskonałość bytu może być dwójaka: albo dana bezpośrednio naoczności zmysłowej, albo dana pośrednio w wyniku myślenia i kolejnych etapów abstrakcji. Doskonałość dana bezpośrednio nazywa się „pięknem” i podpada pod naukę estetyki. Doskonałość dana pośrednio nie ma właściwej nazwy.

Rozważmy obecnie doskonałość daną pośrednio. Rozważmy ogólne rezultaty myślenia, które żyje w żywiole podziwu. Myślenie to ma z góry określony cel: ukazać doskonałość bytów i obronić ją przed bezpośrednią rzeczywistością.

Co to znaczy, że byt jest doskonały? Przyjrzyjmy się odpowiedzi G. M. Leibniza. Istniejący świat jest najlepszy ze światów możliwych. Byt świata i dobro świata równoważą się. Przejawem tej równowagi jest powszechna harmonia rzeczy. Świat zasługuje na podziw ze względu na wprzód ustanowioną harmonię. Naprawdę godne podziwu jest to co harmonijne. Ale harmonia świata nie jest nam dana wprost i bezpośrednio. Aby ją odkryć, trzeba przekroczyć sferę bezpośredniości. Aktu przekro-

czenia dokonuje rozum i myślenie, zgodne z podstawowymi zasadami racjonalności — zasadą tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej. Myślenie zgodne z tymi zasadami zdolne jest wzbudzić i usprawiedliwić podziw.

Pojęcie harmonii zawdzięcza swój pierwotny sens muzyce. Harmonia umożliwia zaistnienie melodii w jej pełnym wymiarze. Jest ona przykładem znakomitego rozwiązania problemu wielości i jedności. Aby mogła zaistnieć harmonia, musi zaistnieć wielość dźwięków. Zarazem każdy poszczególny dźwięk musi być sobą i pozostawać sobą. Harmonia powstaje jedynie dzięki tym dźwiękom, które chcą być i są sobą. Czym jest dźwięk w harmonii muzycznej, tym jest monada w obszarze istnień. Monada istnieje i rozwija się zgodnie z prawem tożsamości, jest wierna sobie, tylko sobie. Monada nie ma okien, nie potrzebuje okien. Monada ani nie działa na inną monadę, ani nie podlega działaniu. Mimo to pozostaje w harmonii z wszystkimi innymi monadami. Dzięki „wprzód ustanowionej harmonii” istnieje w świecie rozumny, godny podziwu ład. Aby ów ład odkryć, trzeba posłużyć się zasadą racji dostatecznej. Każda monada posiada dostateczną rację swego istnienia i zarazem dostateczną rację posiada miejsce zajmowane przez monadę. Znaczy to: każda monada, będąc sobą i tylko sobą, podtrzymuje zarazem uniwersalną harmonię światów. Wszystko zmierza ku harmonii, wszystko w człowieku ma się zwieńczyć podziwem. Czym jest w tym świecie myślenie? Jest zdolnością wyprawdania podziwu ze wszystkiego, co człowiek przeżywa, czego doświadcza. Nawet Prometeusz powinien podziwiać doskonałą harmonię rzeczy, którą niebacznie naruszył. Czyż kara za przestępstwo nie jest znakiem harmonii?

Myślenie w żywiole podziwu może poruszać się w dwóch kierunkach: od zdziwienia do podziwu i od podziwu do zdziwienia. Myślenie pierwsze to mniej lub bardziej trudne budowanie podziwu, na przekór piętrzącym się trudnościom, takim jak cierpienie, choroby, śmierć. Jest to myślenie szukające, z trudem osiągające ten szczególny punkt widzenia na świat, który jest nietykalny dla rozczarowań. Podziw jest w nim nie tyle treścią doświadczenia, co tematem pragnienia. Myślenie drugiego typu to myślenie, w którym podziw już został osiągnięty a teraz chodzi jedynie o to, by lepiej poznać drogę ku niemu. Tematem i źródłem podziwu staje się nie tylko harmonia, ale i droga do jej odkrycia. Odtworzenie minionych przygód nie kryje poważnych niebezpieczeństw, wiadomo bowiem z góry, że harmonia czeka. Pozostaje nam radość z przebytej drogi, uznanie dla kunsztu myśli, która nie pozwoliła strącić się na dno rozczarowań. Dzięki takim wędrówkom myśli, jeszcze bardziej utrwala się podziw.

A jak przedstawia się noetyczna strona podziwu? Czym jest podziw jako podziwianie?

Najczęściej mówi się o podziwie jako o „wzniesieniu się” ponad to, co prozaiczne, nędzne, ograniczone. Podziw oznacza odejście od codziennych trosk, od cierpień cielesnych, od codziennych niepokojów o napój i pokarm. Podziwiać to doświadczać wewnętrznego wyzwolenia, to — porzu-

cać siebie, aby odzyskać siebie. Podziw jest jak łaska, która przynosi człowiekowi nową przestrzeń wolności. Proza życia okazuje się pozorem życia, natomiast prawdą świata jest ukryta dla oka doskonałość świata. Ale wyzwolenie jest jedynie negatywną stroną podziwu. Stroną pozytywną jest akt uznania aksjologicznego, w wyniku którego ośrodkiem życia ludzkiego staje się nie to, co bezpośrednio, lecz to, co pośrednie. Scena ludzkich dramatów zmienia znaczenie i swą ukrytą organizację. Zasadą nowej organizacji nie jest już ból, ale ład, który powinienem respektować, aby w jego ramach korzystać z danej mi wolności. Uznanie aksjologiczne dotyka również mnie samego jako aktora na scenie świata. Ośrodkiem mojego życia duchowego przestaje być moja zmysłowość, moja wrażliwość na ból i moja podatność na zranienie a staje się to, co pozwala mi odkryć nową harmonię — moje myślenie w żywiole podziwu. Jest to ten rodzaj myślenia, który potrafi pojąć ruch rzeczy na scenie i znaleźć dla człowieka miejsce nietykalności pośród nich.

Myślenie w żywiole podziwu mówi zazwyczaj o sobie, że jest „myśleniem obiektywnym”, to znaczy myśleniem wolnym od preferencji. Ale to pozór. Preferencja tkwi w samym środku owego myślenia. Jest to preferencja tego, co doskonałe, ponad to, co niedoskonałe, preferencja podziwu ponad rozczarowanie a nawet ponad zdumienie. Wszystko w tym myśleniu zdąży ku podziwowi, zaś podziw nie chce być niczym innym, jak wierną odpowiedzią na objawiającą się rozumowi doskonałość. I właśnie w imię tej fundamentalnej preferencji myślenie w żywiole podziwu dokonuje kluczowego przewartościowania wartości: to, co bezpośrednio, zmysłowe i naoczne staje się pozorne, natomiast to, co pośrednie, umysłowe, nienaoczne staje się rzeczywiste i prawdziwe.

Czy w myśleniu, które rozwija się w żywiole podziwu, jest miejsce na spotkanie?

Ostatecznym owocem myślenia w żywiole podziwu może być jedynie ontologia sceny, ale nie może nim być żadna teoria spotkań. Cokolwiek jest prawdziwe, jest też odległe od doświadczenia i dostępne jedynie kolejnym stopniom abstrakcji. Spotkanie jest tymczasem szczytowym punktem doświadczenia. Skoro tak, jest ono również szczytową możliwością złudzeń. Stąd, aby mieć udział w prawdzie człowieka, lepiej go nie spotykać. Filozofia w żywiole podziwu nie zna teorii spotkań. Spotkanie jest zbyt wielką próbą dla podziwu.

Mitologicznym symbolem filozofii podziwu jest postać Prometeusza. Mówiłem już o tym, obecnie powtórzę to, co ważne w tej chwili. A więc: Prometeusz dał ludziom ogień, ale ludzie nie mają mu nic do dania — nic, oprócz podziwu. Prometeusz nie potrzebuje ludzi. Ludzie podziwiają Prometeusza, ale także go nie potrzebują. Ich sprawa z Prometeuszem zamyka się w obszarze podziwu. Nikt nie poczuwa się do odpowiedzialności za los Prometeusza. Widzą zbyt dobrze, że jego los jest zgodny z „ontologią sceny”. Scena również może stać się przedmiotem ich podziwu. Urzeczeni harmonią rzeczy, nie widzą istoty prometejskiego dramatu — dramatu odpowiedzialności tragicznie jednostronnej. Żyją na tak

bardzo innym poziomie, że wszelkie spotkanie z Prometeuszem jest z góry wykluczone.

Ale czy ów punkt widzenia ontologii jest jedynym punktem widzenia na podziw i jego horyzonty? Czy nigdy nie można bezpośrednio doświadczyć żadnej doskonałości w człowieku? Literackie opisy spotkań wyraźnie temu przeczą. Według tych opisów, nie ma spotkania bez jakiegoś podziwu. Cóż jest zazwyczaj przedmiotem podziwu? Jest nim jakieś piękno człowieka. Piękno jest harmonią daną na zewnątrz, jest doskonałością widzialną i słyszalną, która znosi potrzebę ontologii. Czyż ontologia piękna nie gubi piękna? Czyż piękno nie przywiązuje ludzi do siebie, czyż nie sprawia, że tęsknią do siebie, że nie mogą o sobie zapomnieć? Czy piękno może dopuścić zdradę człowieka przez człowieka?

4. PRZYGODA Z PIĘKNEM

Mimo że nie wiemy dokładnie, co stanowi istotę piękna, zdarzają się sytuacje, w których bez żadnych wątpliwości i wahań mówimy: on (ona) jest piękny (piękna). Oglądany człowiek oczarowuje nas. Siła perswazji, z jaką się nam uobecnia, nie daje się nawet porównać z siłą, z jaką narzucają się nam przedmioty i krajobrazy. Przypomnę tutaj opis L. Tołstoja o tym, jak Lewin spotkał Kitty („Anna Karenina”): „Strach i radość, które ogarnęły jego serce, zwiastowały mu jej obecność. Kitty stała na przeciwległym końcu ślizgawki, rozmawiając z jakąś panią. Zdawało się, że nie było nic szczególnego ani w jej stroju, ani w postawie, Lewin wszakże rozpoznał ją w tym tłumie z taką łatwością, jak poznaje się różę pośród pokrzyw... Oświeblała wszystko. Była uśmiechem, który opromieniał wszystko dokoła. Czyż doprawdy wolno mi zejść tam, na lód, zbliżyć się do niej? — pomyślał. Miejsce, gdzie stała, wydawało się Lewinowi niedostępne i święte i była chwila, że omal nie odszedł, taki ogarnął go lęk. Musiał się opanować i wytłumaczyć sobie, że przecie Kitty otaczają rozmaitego rodzaju ludzie, że przecie i on mógł przyjść tutaj tylko po to, żeby się ślizgać. Zeszedł na dół starając się nie patrzeć na nią zbyt długo, jak nie patrzy się na słońce. Ale nawet nie patrząc na nią widział ją, jak widzi się słońce”. I nieco dalej: „Nie tracił jej z oczu ani na sekundę, chociaż wcale na nią nie patrzył. I naraz poczuł, że słońce się do niego zbliża. Była na zakręcie i posuwała się ku niemu z widocznym lękiem, ostrożnie stawiając swe wąskie stopki w wysokich bucikach... Za zakrętem oddepchnęła się sprężystą nóżką, podjechała prosto do Szczerbackiego i uchwyciwszy się go z uśmiechem skinęła głową Lewinowi. Była piękniejsza, niż sobie wyobrażał”.

Naszym zadaniem jest uchwycenie związków zachodzących między doświadczeniem piękna drugiego człowieka (oczarowaniem) a spotkaniem z nim, czyli egzystencjalnym przeżyciem jego twarzy. Założeniem niniejszych analiz nie jest żadna teoria piękna. Niech nam wystarczy samo doświadczenie piękna — pewność, że człowiek, którego widzimy i słyszymy,

jest piękny. Tak właśnie przeżywa piękno Lewin. Zanim przyjrzymy się bliżej owemu przeżyciu, zwróćmy uwagę na kilka spraw natury ogólnej.

PIĘKNO JAKO ŚWIATŁO I USPRAWIEDLIWIENIE. Zetknięcie się z pięknem drugiego człowieka, poddanie się jego urokom, oczarowanie drugim — wszystko to jest tak trudno uchwytnie dla refleksji i zarazem tak głęboko porusza tego, kto spotyka, że musi być uznane nie za jeden z faktów ludzkiej codzienności, lecz za wydarzenie, w znaczeniu zbliżonym do tego, jakie słowu temu nadał M. Heidegger. Wydarzenia są zawsze „wydarzeniami sensu”. Dzięki nim i od nich poczynając życie człowieka i otaczający człowieka świat zmieniają swą wartość, swój sens. Słowo „wydarzenie” kojarzy się darem. Tym, co w wydarzeniu jest „darowane”, jest nowy sens, nowe znaczenie podstawowych słów, nowy ład otaczającej człowieka przestrzeni. Dzięki „wydarzeniu piękna” człowiek dotyka rdzeniem swej egzystencji czegoś, co jest w stanie usprawiedliwić jego obecność na scenie życia.

Literackie opisy doświadczeń ludzkiego piękna, na przykład przytoczony wyżej opis Tołstoja, chętnie sięgają do metafory światła. Światło to literacki i zarazem malarski obraz sensu. Światło symbolizuje sens. Czym jest światło dla oka, tym dla ludzkiej zdolności rozumienia jest sens rzeczy. Światło piękna może wprowadzić oślepić, ale tylko dzięki niemu możliwe staje się widzenie czegoś. Podobnie sens rzeczy. Rzeczy stają się zrozumiałe dzięki przysługującemu im sensowi. Rozumiem, czym jest leżący przede mną kawałek papieru, znajduje się on bowiem w polu znaczeniowym wyznaczonym przez umiejętność czytania i pisania. Sens jest ukrytym początkiem, który wyznacza ze swego ukrycia sposób mojego rozumienia rzeczy. Coś podobnego sprawia napotkane piękno. Ono również jest początkiem, od którego bierze się moje zainteresowanie drugim. Od tej chwili cokolwiek myślę, czuję i widzę — widzę, czuję i myślę, bo drugi jest piękny.

Do symboliki światła sięgał już Platon: „A o piękności tośmy już mówili, że między tamtymi świeciła jako byt, a my tutaj przyszedłszy chwytamy ją najjaśniejszym ze zmysłów naszych: blask od niej bije świetny”.¹² Lewin czuje, że obok niego zaświeciło słońce: „Oświetlała wszystko. Była uśmiechem, który opromieniał wszystko... Zszedł na dół starając się nie patrzeć na nią zbyt długo, jak nie patrzy się na słońce”. Drugi człowiek ukazuje się nam, jako samoistnie świecące światło, podczas gdy otaczające człowieka rzeczy świecą jakby odbitym światłem. Ale światło promieniuje nie tylko na zewnątrz człowieka, lecz również do jego wnętrza, odsłaniając tam zazwyczaj niewidzialne doznania i uczucia. Zwróćmy uwagę na piękny fragment z Kierkegaarda o spotkaniu Johannesesa z Kordelią. Pozwolę sobie podkreślić poznawcze momenty promieniującego światła: „Jakiś uroczyisty blask nas otacza, łagodne światło poranka. Ona nic nie mówi, nikt nie przerywa milczenia. Mój wzrok przeslizguje się po niej, bez pożądania, to byłoby przecież bezczelne. Delikatny rumie-

¹² Platon, *Fajdros*, tł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. XXXI D.

niec, przelotny jak obłok nad polem, wypływa na jej twarz, natęża się i gaśnie. Co znaczy ten rumieniec? Czy to miłość, czy tęsknota, nadzieja, lęk; przecież kolor serca jest rumiany? Wcale nie. Ona dziwi się w sobie, zmienia się w sobie. Ta chwila potrzebuje ciszy, żadna refleksja nie może jej zamącić, żaden głos namiętności nie może przeszkodzić. To tak, jakby mnie tu nie było, a przecież moja właśnie obecność wywołuje w niej to kontemplacyjne zdziwienie. Moja istota zlewa się z jej istotą. Tak się powinno czcić młodą dziewczynę, jak bóstwo, w milczeniu”.¹³ Tajemniczy blask wydobywa na jaw nieuchwytny zazwyczaj zwrot człowieka ku własnemu, nieznanemu przedtem bogactwu, odczuwany jako zdziwienie sobą — bogactwu, którego istnienie uświadamia człowiekowi drugi człowiek. Ale nie byłoby tego widzenia i tego odkrycia, gdyby nie piękno. Piękno stanowi komunę i piękno odsłania komunę.

Światło umożliwia widzenie, choć samo pozostaje niewidzialne. Widzenie to ma charakter szczególny. Nie jest zwykłym „odbijaniem” rzeczy i zdarzeń według przysługującemu im porządku, ale „odbijaniem” preferencyjnym, według jakiejś niejawniej hierarchii wartości. Dla Lewina z powieści L. Tołstoj’a świat oświetlony przez obecność Kitty jest nie tyle światem widzialnym, ile światem „doniosłym”, „ważnym”, „świętym” nieomal. Podobnie w tekście S. Kierkegaarda. Johannes widzi i odgaduje to, co nie tylko po prostu jest, ale co jest cenne i ważne. Jego żywe wczuwanie w głąb drugiej duszy jakby przechodzi mimo przypuszczenia, że to miłość, tęsknota, nadzieja i lęk a zatrzymuje się na zdziwieniu sobą, w którym zakorzenia się intymna i delikatna więź Kordelii z nim. Światło opromienia to, co w danym momencie okazuje się najcenniejsze: że drugi jest takim, jakim jest, dzięki mnie, że więc ceną tego zdzwienia winna być jakaś wdzięczność.

Podobne doznania niesie symbolika „wzlotu”, którą posłużył się Platon a także baśni i legenda ludowa. Piękno porywa człowieka i unosi w górę po niewidzialnych stopniach hierarchii wartości. Wzlecieć w górę znaczy nie tylko widzieć szerzej i głębiej, ale przede wszystkim widzieć to, co najważniejsze. Wzlot w górę daje udział w mądrości, która zna miejsce zjawisk. Niestety wzlot ten jest związany z niebezpieczeństwem. Ktokolwiek zbliży się do słońca, temu spłoną skrzydła. Symbolika światła kryje symbolikę ofiary. Aby zobaczyć prawdziwy ład rzeczy, trzeba mieć udział w świetle, ale aby mieć udział w świetle, trzeba coś ze siebie poświęcić.

Stając w obliczu piękna drugiego człowieka, stajemy wobec czegoś, co nie jest i nie może być zapowiedziane przez coś innego. Piękna nie można „zapowiedzieć”, ono jest zawsze inne — inne niż otaczający człowieka świat, inne niż poznani dotąd ludzie, inne nawet niż wspomnienia o nim zapisane w pamięci. Lewin znał Kitty, nosił w sobie pamięciowy jej obraz, a mimo to był zaskoczony rzeczywistością. Oznacza to, że piękno

¹³ S. Kierkegaard, *Albo — albo*, tł. J. Iwaszkiewicz, t. 1, Warszawa 1976, s. 440.

jest transcendentne. Wykracza ono nie tylko poza wszystko, co w nim nie jest, ale różni się także od innych odmian piękna. Jest niepowtarzalne. Ten widziany, napotkany człowiek raz tylko jest tak piękny, jak jest. Jutro będzie piękny inaczej. Niepowtarzalność każdorazowego piękna tym bardziej wzmacnia jego wartość. Wprowadza w doświadczenie piękna alternatywę: teraz albo nigdy. Budzi bolesne pragnienie, by przeżywane „teraz” zamienić w wieczność. Uwiecznić piękno znaczy bowiem: uwiecznić własny zachwyty, własne oczarowanie, własne szczęście.

Ważnym rysem piękna jest również jego darmowość. Piękno staje przed nami jako absolutny dar, jako łaska darmo dana. Nie tylko nic nie zapowiada piękna, ale również nic nie jest w stanie zatrzymać piękna przy sobie. Nie można kupić piękna, mieć go, wziąć w niewolę. Ono nie ma ceny. Jego świętym prawem jest prawo do kaprysu. Nikt nie jest właścicielem piękna. Kiedy się zjawia, zjawia się, bo tak chce, kiedy odchodzi, odchodzi nawet wtedy, kiedy oczarowany tego nie chce. Kant pisał: „...piękno przygotowuje nas do tego, by coś bezinteresownie kochać”. W tym sensie możemy mówić o „bezinteresowności piękna”. Słowo „interes” pochodzi od „inter — esse”, od „między — byciem”. Piękno nie jest „między” przedmiotami. Jest ponad strukturami, które zakreślają i określają sferę bytu. Należy odróżnić to, co w byciu jest warunkiem *sine qua non* pojawienia się piękna, od piękna samego. Piękno nie jest ani harmonią, ani proporcją, ani rytmem — jest czymś innym i czymś więcej. Piękno ukazuje nam i przenosi nas — niekiedy mówi się: porywa — na nowy niecodzienny poziom bycia. Dzięki niemu gdzieś poza nami pozostaje „proza życia” a przed nami rozciąga się „poezja życia”. Piękno wyznacza nowy ośrodek naszego życia duchowego. Widać to szczególnie wyraźnie w przypadku oczarowania drugim. Dopiero poczynawszy od doświadczenia piękna rozpoczyna się „zainteresowanie” całą sferą faktyczności drugiego, tym choćby, jak się drugi nazywa, gdzie mieszka, co robi.

I jeszcze jedna sprawa: ktokolwiek natrafił na konkretne piękno drugiego człowieka, kogo piękno to dotknęło „do żywego”, ten od początku wie, że piękno to jest pięknem ludzkim. To człowiek, a nie przedmiot ani rzecz jawi się w swym pięknie. Nie jest tak, że najpierw spostrzegamy piękne ciało a potem dopiero na mocy następnego kroku uświadamiamy sobie, iż jest to ciało człowieka. Piękno człowieka jest od samego początku pięknem ludzkim. „Ludzkość” jest charakterystyką piękna jako takiego i piękno jest charakterystyką „ludzkości” jako takiej. Człowiek, którego widzę i słyszę, jest piękny spojrzeniem, swobodą ruchów, wrażliwością na świat, mową, smutkiem, radością, zamyśleniem, płaczem, wewnętrznym zdziwieniem, wyniosłością, pokorą i pogardą. Piękno — odsłaniając, odsłania od samego początku „duszę” człowieka. „Desygnatem pojęciowym człowieka jest duch, i nie należy dać się wprowadzić w błąd faktem, że potrafi on także chodzić na dwóch nogach” — powiedział Kierkegaard. Znaczący to, że piękno posiada szczególną dramatyczną głębię, dzięki której dochodzą do głosu i nabierają wymowy wszystkie gesty, słowa, czynności człowieka. Piękno ludzkie każe myśleć o dramacie, czuć dramat. Co wię-

cej — piękno bierze udział w dramacie, ma w nim wyznaczoną rolę do spełnienia. Może w każdej chwili stać się pięknem tragicznym lub pięknem zwycięskim, w każdej chwili może wzbudzić rozpacz lub poczucie szczęścia, może ocalić lub zgubić. Mówi się niekiedy: „piękno doprowadza do szaleństwa”. W słowach tych nie ma przesady. Szaleństwo pojawia się tam, gdzie doświadczenie jest większe i głębsze niż pojemność ludzkiego ducha. A piękno — i to właśnie piękno spotkanego człowieka — bywa większe niż ludzkie możliwości ogarnięcia jego bogactw.

USPRAWIEDLIWIENIE. Piękno jest pięknem człowieka, piękno umożliwia poznanie jakiejś cząstki tajemnic ludzkich, jest łaską, która pozwala inaczej żyć i inaczej umrzeć. Czy to wszystko? Jakie znaczenie ma piękno dla tego, kto jest piękny? Jaki związek zachodzi między pięknem a jego „podmiotem”?

Najpierw trzeba podkreślić jedno: żaden byt jako byt nie usprawiedliwia się w swoim byciu przez to, czym jest i po co jest. To, co jest, nie czerpie samo ze siebie swego „prawa do istnienia”. Istnienie nie wyklucza absurdu. Tym, co zdolne jest usprawiedliwić istnienie przedmiotu, jest zawsze jakaś wartość. Tylko wobec wartości — wartości absolutnych — nie pytamy „dlaczego?”. Piękno należy do wartości absolutnych. Ucieleśnione w człowieku jego piękno ukazuje się więc od początku jako wartość usprawiedliwiająca jego byt. Widząc drugiego w jego pięknie, wiemy nie tylko to, że drugi jest, ale i to, dlaczego jest. Drugi jest, bo jest piękny. Stając w jego obliczu, nie pytamy „dlaczego?” Mamy z góry daną odpowiedź. Pytamy raczej: co należałoby zrobić, by drugi był blisko, by jego piękno nie przeminęło? Możemy zatem powiedzieć, że w pięknie jest zawarte „odniesienie do istnienia”. Piękno zawiera w tym sensie odniesienie do istnienia, że samo przez się usprawiedliwia istnienie podmiotu, który sobą określa. To tylko istnienie i takie tylko istnienie jest istnieniem usprawiedliwionym. Innymi słowy: takie istnienie powinno istnieć naprawdę.

Dotykamy tutaj mimochodem kluczowych zagadnień estetyki. I tak na przykład w estetyce R. Ingardena pojawia się pytanie, jaki jest związek między pięknem a tym, co piękne. Ingarden, idąc w tym przypadku za E. Kantem, uważa, że piękno i świat ukonstytuowany przez piękno jest obojętny na istnienie lub nieistnienie. Dzieło literackie jest zbudowane z quasi-sądów, które odsyłają czytelnika nie tyle do świata realnego, co do świata przedstawionego, świata jedynie intencjonalnego. Piękno dokonuje jakby „derealizacji” podmiotu, stawia go poza realnym istnieniem. Pisał Kant: „Gdy... pytamy, czy coś jest piękne, nie chcemy wiedzieć, czy nam lub komuś innemu zależy na istnieniu danej rzeczy, czy choćby tylko mogło na nim zależeć — lecz chodzi jedynie o to, jak ją oceniamy w samym tylko oglądaniu (naocznym lub refleksyjnym)”¹⁴. Twórczość artystyczna byłaby więc sztuką tworzenia ułud. W tym samym duchu pisze

¹⁴ E. Kant, jw., s. 62 n.

R. Polin: „Uniwersum estetyczne nie jest uniwersum, w którym żyję, lecz uniwersum irrealnym, w którym się marzy”.¹⁵

Myślę, że trudno o większe nieporozumienia. Intencją wszelkiej wartości jest usprawiedliwianie lub odmowa usprawiedliwienia temu, co jest lub może być. Wartości pozytywne usprawiedliwiają byt, wartości negatywne odmawiają usprawiedliwienia bytom. Istnienie, byt, rzecz i przedmiot jest centrum grawitacyjnym wartości. Zadaniem sztuki jest działanie zgodne z prawami aksjologicznej grawitacji. Chodzi więc w sztuce o to, by ukonstytuować istnienie usprawiedliwione, w świetle którego cały tak zwany „realny świat” mógłby ukazać się jako pozór prawdziwego bytu, jako metafora prawdy. Dlatego w dziele sztuki literackiej nie ma żadnych quasi-sądów, lecz są sądy naprawdę — sądy, określające to jak powinna wyglądać prawda świata. To nie świat przedstawiony staje się wtedy pozorem świata prawdziwego, lecz świat realny, świat częściowo tylko usprawiedliwiony a częściowo pozbawiony usprawiedliwień, jest pozorem prawdy. Dzieło sztuki literackiej odbiera z prawdy socjologię, naukę, historię, które absolutyzują zaistniałą realność i podnoszą ją do rangi jedynej prawdy. Jest to szczególnie wyraźne w przypadku piękna drugiego człowieka. Siła perswazji tego doświadczenia na tym właśnie polega, że ukazuje nam ono nie tylko to, że coś lub ktoś jest, ale i to, że to „coś” lub ten „ktoś” ma w sobie usprawiedliwienie swego bytu.

Wszystkie te doświadczenia — doświadczenie światła, wzlotu, istnienia usprawiedliwionego — powodują, że sprawa obcowania z napotkanym pięknem człowieka nabiera egzystencjalnego znaczenia. Oczarowany człowiek czuje mniej lub bardziej jasno, że oto otwiera się przed nim perspektywa przeżycia jedynej w swoim rodzaju przygody uczestniczenia w samym źródle sensu bycia. Pozornie nic się po spotkaniu z pięknem nie zmienia a jednak zmienia się wszystko — i świat i sam człowiek. Życie człowieka staje się jakby czystsze, niewinne, święte. I choć własne istnienie oczarowanego wcale nie jest piękne, może ono w pięknie drugiego znaleźć jakieś usprawiedliwienie. Budzi się egzystencjalna nadzieja. Ale jak się to dzieje, że piękno drugiego usprawiedliwia moje istnienie? Jaką intymną więź człowieka z człowiekiem buduje oczarowanie jego pięknem? Jest to z pewnością więź ludzka, a więc inna niż więź między widzem a arcydziełem sztuki. Na czym polega ludzki charakter owej więzi? Ale także: na czym polega jej nieludzki charakter? Powiedziałem wyżej, że od piękna można oszaleć. Gdzie więc znajduje się ów moment okrucieństwa w pięknie, który przyprowadza oczarowanych o szaleństwo?

Oczarowany pięknem drugiego człowieka uzyskuje szczególną samowiedzę. Piękno przewyższa człowieka, ukazuje mu inny, nieosiągalny świat a zatem — jakby mimochodem — odtrąca go i trzyma w oddali. Wszelkie zbliżenia do piękna oznaczałyby jego profanację. Piękno nie

¹⁵ R. Polin, *Du laid, du faux, du mauz*, Paris 1949, s. 93.

pozwała się dotknąć, jeśli nawet udziela siebie, to zawsze wymaga przy tym jakiejś ofiary. Obcując z pięknem, jest się raczej dalej niż bliżej. Cóż może o sobie powiedzieć odkrywca piękna oprócz tego, że jest niegodny? A jednak w tym poczuciu niegodności tkwi jego wielkość. Ma bowiem prawo powiedzieć o sobie: „jestem tym, kto naprawdę odkrył twoje piękno”. To ma głęboki sens. Piękno nie jest bowiem li tylko pięknem dla siebie, ale również dla czyjś widzenia, podziwiania, zachwywania. Ono z samej swej natury wymaga uznania. Nie może być światłem świecącym dla nikogo, wołaniem na pustkowiu, mową do nikogo. Odkrycie piękna i oczarowanie nim znaczy dopełnienie jego sensu. Czym byłoby piękno bez takiego odkrycia? Byłoby pięknem zmarowanym, pięknem „na darmo pięknym”. Dzięki odkrywcy jest inaczej. Jestem odkrywcą. Jestem tym, kto się zachwycił, kto zamilkł pełen podziwu, kto „modli się oczami” (Platon). Dotychczas otaczał cię tłum barbarzyńców, ale ja nie należę do tego tłumu. Dzięki temu jestem wart czegoś więcej.

Kierkegaard mówi, że aby zostać odkrywcą, trzeba „genialności zmysłów”. Tylko zmysłowość doprowadzona do doskonałości może odczuć niezwykłość piękna drugiego człowieka. Ale genialność zmysłów znajduje się o krok od szaleństwa. W tym punkcie kończą się możliwości precyzyjnego opisu. Znika to, co dałoby się uogólnić. Oczarowany jest przywiązany do jedyności, niepowtarzalności, wyjątkowości. Nasza mowa staje się mową aluzji, metafor i symboli. Sam Kierkegaard posługuje się metaforą „liryczności muzycznej”. Spływająca na oczarowanego łaska piękna jest zarazem liryczna i muzyczna. „Żeby ten charakter liryczny określić jednym predykatem, musiałbym powiedzieć: to brzmi”¹⁶. To jest lekkie, to płynie, to buduje wokół mnie jasną przestrzeń, to wyciska łzy, to zgina kolana. To powinno być wieczne... Ale to tylko brzmi! Skoro brzmi, więc i upływa, przemija, jest wystawione na szwank. Piękno jest niezmiernie kruche. Kruchość zapowiada tragedię. Piękno jest absolutne i kruche zarazem, usprawiedliwiający byt i potrzebujący bytu, aby się móc objawić. Jestem odkrywcą a więc jestem tym, kto wie o tragiczności piękna. Jestem geniuszem tego jednego odkrycia. Liczę na to, że piękny człowiek to zauważy. Piękno jest bowiem wtedy najszcześniejsze, gdy może tworzyć swego geniusza.

Mała dygresja. Nie mogę wchodzić obecnie w szczegóły teorii spostrzeżenia zmysłowego, którą filozofia nowożytna rozwinęła co najmniej od czasów Kartezjusza. Zwróćmy uwagę na jedynie jeden jej aspekt. Rozwój teorii poszedł, jak wiemy, w kierunku poszukiwania tego, co w całości spostrzeżenia jest bardziej elementarne, w kierunku rozkładu całości na części, doprowadzając najpierw do oddzielenia jednego zmysłu od drugiego (np. u J. Locke'a zmysłu przestrzeni od zmysłu wzroku, słuchu czy smaku) a następnie do wyodrębnienia w ramach poszczególnych danych zmysłowych elementarnych dat wrażeń

¹⁶ S. Kierkegaard, jw., s. 78.

niowych, które miałyby być ewentualnymi korelatami jakości zmysłowych lub czegoś podobnego. Nawet teoria spostrzeżenia Husserla poszła w podobnym kierunku. Dopiero z elementarnych składników spostrzeżenia usiłowano restaurować jego całość. Ale próby dobudowania całości z części, jak to wykazała psychologia postaci, nie doprowadzają do celu. W danych całościowych nie mogło znaleźć się nic więcej, czego by nie było w danych elementarnych. Tymczasem okazuje się, że nawet najprostsze spostrzeżenia rzeczy wykracza daleko poza to, co kryje się w danych elementarnych.

Zarysowana tu i ówdzie przez Kierkegaarda koncepcja zmysłowości idzie we wręcz przeciwnym kierunku. Cała zmysłowość człowieka dąży do syntezy. Synteza ta ma się dopełnić w jednym unikalnym odkryciu — odkryciu indywidualnego piękna drugiego. Dopiero w takim odkryciu spełnia się przeznaczenie zmysłów. Ale indywidualne piękno drugiego nie daje się wyprowadzić ani z danych poszczególnego zmysłu, ani z kombinacji dat wrażeniowych wszystkich zmysłów razem wziętych. Piękno transcenduje jakości zmysłowe. Mimo to jest w nich zakorzenione. Na tym polega jego paradoks, że uznaje ono w odkrywcy jego zmysłowość, ale zarazem zmusza do jej przekroczenia.

Odkrywanie cudzego piękna, oczarowanie nim i płynąca stąd godność jedyne w swoim rodzaju odkrywcy to tylko jeden aspekt sprawy, aspekt — że tak powiem — radosny oczarowania. Oczarowanie ma jednak i drugą stronę. Za odkrycie piękna trzeba płacić — płacić cierpieniem. Właśnie swoistość owego cierpienia decyduje o jakości rodzącej się więzi człowieka z człowiekiem. Co jest źródłem cierpienia? Jest nim sama natura piękna. „Prawdziwa wzniosłość jest wartością wszystkich” — mówi Kierkegaard. Znaczy to: odkryć piękno jako piękno to zarazem wyrzec się posiadania piękna. Bo piękna — tak samo jak światła — nie można mieć tylko dla siebie. Piękno jest z natury skierowane ku powszechności. Znamy opowieści o błędnych rycerzach w średniowieczu, którzy szli od miasta do miasta głosząc wszem i wobec chwałę swych najpiękniejszych dam, wyzywając zarazem na pojedynkę innych, podobnych do siebie „geniuszy zmysłów”, którzy odważyli się mieć na ten temat inne zdanie. Cokolwiek by się rzekło, postępowanie takie tkwi jakoś w logice fenomenu piękna. Piękno daje się wprawdzie odkryć, ale nie daje się dotknąć, ogarnąć, wziąć na wyłączną własność. Znakomitym świadkiem tych spraw jest S. Kierkegaard. Piękno u Kierkegarda nie jest martwym wyglądem przedmiotu, lecz światłem, które daje życie i odbiera życie, płomieniem, który grzeje ale też i pali, wartością, od której rozpoczyna się prawdziwy dramat człowieka. Nie o to w tym dramacie chodzi, by się zachwycić lub nie zachwycić, ale o to, by ocalić siebie lub zginąć. W świetle tekstów Kierkegaarda wszelkie czysto estetyczne potraktowanie piękna, o jakim rozprawiają podręczniki estetyki, jest żalonym spłyceciem sprawy.

Przygoda z pięknem drugiego rozpoczyna się u Kierkegaarda od zajęcia postawy pazia (autor rozwija swe refleksje jako komentarz do

„Figara” i „Don Juana” Mozarta). Piękno czyni z oczarowanego człowieka — pazia. Paź podziwia i służy, paź milczy, bowiem brakuje mu słów. „Zmysłowość jest tu już rozbudzona, lecz nie do ruchu, ale do cichego trwania, nie do radości i rozkoszy, ale do głębokiej melancholii”¹⁷. Oczarowanie jest najpierw „cichym trwaniem” przy pięknie. Piękno nie dopuszcza do słowa, słowa okazują się zbyt ubogie, lepiej jest czcić piękno milczeniem. Piękno nie pozwala również odejść od siebie, zbyt wiele obiecuje. Powstaje paradoks, bo piękno nie pozwala również na zbliżenie, jest zbyt wielkie, zbyt nieosiągalne, zbyt płomienne. Piękno domaga się ofiar. Pierwszą ofiarą składaną pięknu jest ofiara ze swobody przemieszczania się. Trzeba wciąż być w pobliżu. I tak piękno bierze w posiadanie swego odkrywcę. „Co staje się przedmiotem pożądania, obejmuje samo pożądanie w posiadanie, ale posiada nie posiadając i tym sposobem nie posiada. W tej sprzeczności zawiera się mamiąca i oczarowująca słodka męka i ból pierwszego stadium”¹⁸. Posiada nie posiadając... Piękno wzięło już swego odkrywcę w posiadanie, ale odkrywca nie ma prawa wziąć w posiadanie piękna. Musi pozostać tylko odkrywca. Ból tej sprzeczności znajduje swój właściwy wyraz w ... westchnieniu. Pragnienie pazia, pisze Kierkegaard, „nie prowadzi do ustosunkowania się względem przedmiotu — pozostaje tylko nieskończone, nieokreślone westchnienie”¹⁹. Westchnienie świadczy o bólach niedopełnionego posiadania. Niemniej świadczy dla kogoś. Ktoś to powinien usłyszeć. Kto? Oczywiście ten, kto jest sprawcą bólu — piękny człowiek. W tym świadectwie jest już ukryta prośba o litość. Bo piękno, mimo tego, że zachwyca, jest też — okrutne. Posiada, ale samo wymyka się posiadaniu.

Postąpmy krok dalej w tropieniu bólów zrodzonych z piękna. Piękno posiada, ale nie pozwala się osiąść. Piękno nie jest zobowiązane do żadnej wierności. Ono może patrzeć i nie patrzeć, słuchać i nie słuchać, uwzględniać i nie uwzględniać, przychodzić i odchodzić. A czy ten, kto dokonał odkrycia ma być wierny odkrytemu pięknu? Tak, ale tylko do chwili, w której nie odkryje większego piękna i słodszej niewoli. Dlatego, pisze Kierkegaard, „... pożądanie kończy się na odkryciach. Radość odkrywania — oto co w nim tętni, jest jego radością. Właściwego przedmiotu tych odkryć nie znajduje, ale odkrywa różnorodność, poszukując przedmiotu, który chciałby odkryć”²⁰. Przywołajmy jeszcze innego świadka — Platona: „Bo widzisz — powiada — właściwy rozwój miłości tak wyglądać powinien: Już za młodu chodzi człowiek za ładnymi ciałami i, jeśli go tylko dobrze przewodnik prowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzeżga, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał, to niby siostry rodzone, i że jeśli ma gonić za istotą piękna, to musi dobrze

¹⁷ Tamże, s. 83.

¹⁸ Tamże, s. 83.

¹⁹ Tamże, s. 85.

²⁰ Tamże, s. 89.

oczy otworzyć i widzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi. A kiedy to zobaczy, zaczyna wszystkie piękne ciała kochać”²¹. Oczarowanie nie stwarza problemu wierności. Nie tylko posiadanie oczarowanego jest względne, również władza oczarowujących nad oczarowanymi.

W tym punkcie dotykamy tragedii piękna.

Sens tragedii wyznacza przeżycie posiadania. To posiadanie samo — posiadanie niespełnione i niemożliwe do spełnienia — ciąży ku tragedii. Już zdziwienie wprowadziło nas, jak sobie przypominamy, w głąb przeżycia posiadania. Zdziwienie rodzi się tam, gdzie pęka stosunek posiadania świata. Coś okazuje się inne, obce człowiekowi — obce przez wzniosłość lub przez wrogość. Podziw okazał się dziełem odzyskanej swojskości. Doskonały świat staje się podstawą doskonałej harmonii z człowiekiem. A jak się ma sprawa z pięknem? Piękno drugiego człowieka jest doskonałością daną w sposób naoczny. Ale piękno jest swojskie i zarazem nie jest swojskie, piękno pociąga i odrzuca, obiecuje i odmawia, uszczęśliwia i wtrąca w nieszczęście, jest zarazem okrutne i łaskawe. Pragnienie, by mieć piękno dla siebie, zostaje tutaj doprowadzone do szczytu. Zarazem jednak pragnienie to ulega radykalnemu zakwestionowaniu. Pięknem jest to właśnie, co chciałoby się mieć, czego jednak mieć nie można. Oczarowanie staje się nieszczęściem oczarowanego. Zarazem jest ono jego szczęściem, którego nie można się wyrzec. W tym szczęściu jest ukryte nieszczęście — kto jest oczarowany, jest uszczęśliwiony, ale uszczęśliwiony niezupełnie, chciałoby się rzec — źle uszczęśliwiony.

Można to nazwać „chorobą zmysłów”, albo ostrzej — „szaleństwem”. Choroba polega na zaburzeniu struktury intencjonalności. Zmysłowość — przekraczając szczyty genialności — nie kieruje się już ku zewnętrznemu światu, lecz bardziej szuka doświadczeń samej siebie, koncentrując się na własnej doznaniowości — doznaniowości tęsknoty, wspomnienia, marzenia, pragnienia, przedstawienia i wyobrażenia, w których każde „jesteś mój” okazuje się iluzją. Ból iluzji posiadania, obecny przede wszystkim w tęsknocie, jest kanwą samowiedzy oczarowanego. Cały człowiek staje się jakby bolesnym westchnieniem, ciągłą próbą ogarnięcia czegoś nieogarnionego, schwywania światła do ręki. Boleść samowiedzy przeszkadza w widzeniu prawdy o drugim. Kim jest ów drugi? Dla porażonej szaleństwem samowiedzy jest tylko pięknem, niczym innym i niczym więcej. Kogo potrzebuje to piękno? Nikogo! Cóż zatem robi w jego promieniach oczarowany? Sam tego nie wie. I dlatego żyje na krawędzi spotkania. Są chwile, że wolałby umrzeć. Dopełnieniem oczarowania staje się umieranie.

Czy jest jakieś wyjście z owych sprzeczności?

²¹ Plato, *Uczta*, tł. Wł. Witwicki, Warszawa 1957, s. 210 A—B.

TAJEMNICA TWARZY. Powiedziałem wyżej, że piękno jest obietnicą, w której jedynie obecność obiecującego nie polega wątpieniu, podczas gdy sama treść obietnicy nie przekracza progów wieloznaczności. Wieloznaczność — to klucz do naszego problemu. Co znaczy „wieloznaczność”? E. Kant mówi: „... piękno jest symbolem tego, co etycznie dobre”²². Pełna treść owych słów ujawni się dopiero wtedy, gdy odniesiemy je do sytuacji oczarowania.

Jesteśmy w centrum dramatu z drugim człowiekiem. Stale znajdujemy się na skrzyżowaniu dróg. Piękno drugiego człowieka, które ukazało się nam wśród bezdroży, ma w sobie coś absolutnego. Drugi naprawdę jest. Drugi jest jako piękny, jest w swoim pięknie. Zbliży się i może ustanowić nową drogę dla mojej wolności. Jest dla mnie obietnicą absolutną. Lecz zaraz za odkryciem jego absolutności idzie odkrycie, że jego obiecywanie nie jest jednoznaczne. Co mi obiecuje piękno? Obiecuje mi jakieś dobro, ale obiecuje tak, jak obiecuje symbol, zatem wieloznacznie. „Modląc się oczami” do piękna, patrzę w głąb obietnicy, ale nie widzę, co ona niesie.

I tutaj rysują się co najmniej dwie możliwości a zarazem otwierają dwa kierunki możliwych analiz.

Możliwość pierwsza to możliwość przejścia z estetycznego poziomu doświadczenia drugiego człowieka na poziom etyczny. Mówi o tym przytoczone zdanie Kanta. Piękno obiecuje dobro etyczne. Piękno nie znika, lecz zostaje „zniesione” przez dobro. Po estetyce zaczyna się etyka. Estetyka jest wstępem do etyki, oczarowanie jest wstępem do spotkania. Rola piękna została zakończona. Sens piękna jest taki, że otwiera ono przed człowiekiem głębszy horyzont dobra i zła etycznego. To pierwsza droga i pierwszy kierunek możliwych analiz.

Możliwość druga jest bardziej zawikłana. Polega ona na identyfikacji piękna z dobrem. Wtedy samo piękno, na ile jest pięknem, staje się dobrem. Piękno staje się jedynym absolutem. Dobro jest dobrem jedynie o tyle, o ile mieści się w pięknie i podobnie prawda. Poza pięknem jest już tylko zło i tylko fałsz. Poetyckim wyrazem takiego doświadczenia piękna są, jak wiadomo, *Kwiaty zła* Baudelaire’a. Czytamy tam między innymi:

„Czyż olśnieniu nie starczy, abyś była złudą?
 Serce me gardząc prawdą przed pozorem klęknie.
 Czyś jest obojętnością, głupotą czy nudą
 Maską czy sztychem, witaj! Wielbię się w tym pięknie”.

(H. W. Bińkowski)

W tej perspektywie wszelkie zło, które stwarza piękno lub którego piękno potrzebuje, nie jest już złem — cierpienie nie jest zabijaniem, zdrada nie jest pogardą. Nie ma już granicy między prawdą a nieprawdą. Liczy się tylko piękno. Piękni są wolni od winy.

²² E. Kant, jw., s. 302.

Przypatrzymy się tej drugiej możliwości. Analizy niniejsze są poświęcone „bezdrożom spotkań”. Interesuje nas pytanie: dlaczego oczarowani pięknem chodzą na granicy spotkań? Analizę pierwszej możliwości trzeba nam odłożyć do czasu, gdy zajmiemy się spotkaniem od strony pozytywnej. Wtedy rozważymy, jak można przejść od doświadczenia piękna drugiego do doświadczenia jego dobra. Tymczasem pozostanmy przy samej „przygodzie z pięknem”.

Przygoda z pięknem to przede wszystkim określona „przygoda” z twarzą drugiego człowieka. Wyłania się ona wtedy, gdy powstaje problem przekroczenia zakłętego kręgu „być w posiadaniu piękna” i „posiadać piękno”. Jak mieć piękno dla siebie?

Zauważmy: zarówno paż jak odkrywca są ożywieni pragnieniem, by piękno wzięło ich pod swą opiekę. Być pod opieką piękna to być posiadany przez piękno, a być posiadany przez piękno to znaleźć w pięknie usprawiedliwienie i ocalenie. Jak daleko sięgają promienie piękna, tak daleko roztacza się jego ciepło. To stwarza nadzieję na ocalenie wartości własnego życia: oto istnienie moje uzyskuje wartość i znaczenie w pobliżu tego, co jest sensem samo przez się. Piękno zostało uznane za aksjologiczny absolut, który usprawiedliwia i sam nie potrzebuje usprawiedliwienia. Stąd pragnienie oczarowanych, by trwać w pobliżu piękna, by je mieć i być posiadany przez nie. Jak widać, gra nie toczy się o byle co. Piękno człowieka stwarza człowiekowi sytuację graniczną. Ale powstaje problem: w jaki sposób można być posiadany przez cudze piękno i zarazem posiadać piękno?

W tym punkcie raz jeszcze dotykamy różnicy między pięknem ludzkim a pięknem nieludzkim. Poza pięknem ludzkim rysuje się piękno ludzkiej wolności. Drugi człowiek — piękny drugi człowiek, coś może, coś powinien, coś mógłby sobie życzyć. Stąd zarówno westchnienie pazia, ból odkrywcy i cierpienia oczarowanych a także ich najgłębsze radości są przeniknięte jedną i tą samą intencją — niemilkącym apelem o to, by drugi uznał swe piękno za swą właściwą twarz i uznaniem tym uznał zarazem moje uznanie go w jego pięknie. Sprawa z pięknem drugiego nie kończy się na samym oczarowaniu. Chodzi o to, by drugi odkrył w sobie i uznał to, co ja w nim odkryłem i uznałem. W ten sposób moje oczarowanie nim stanie się jego wewnętrzną rzeczywistością. Jego twarz będzie nosić moje piętno. Ona stanie się moim dziełem sztuki. To szczególne dzieło sztuki dramatycznej, a nie tylko wizualnej, będzie owocem geniusza zakłętego w moich zmysłach. Jego wolność zrobi krok po drodze, którą dla niej wymyśliłem. W ten sposób tylko w ten sposób — ja będę cudzą własnością, ale także mój posiadacz i właściciel będzie moją własnością. Będziemy sobie towarzyszyć, jak cienie, we wzajemnym estetycznym poplądaniu²³.

²³ Myślicielem, który w pełni docenił znaczenie „uznania” człowieka przez człowieka dla spełnienia się w nim pełnego człowieczeństwa, był Hegel. To, co tutaj piszę, jest w gruncie rzeczy aplikacją koncepcji Hegla. Wpływ Hegla jest zresztą widoczny u Kierkegaarda, mimo opozycji obydwu stylów myślenia. Kier-

Czymże jest wtedy dla mnie „mój” piękny człowiek? Jest dziełem sztuki dramatycznej. Czym ja jestem dla niego? Jestem artystą, który doprowadził do pełni jego piękno. Podejmuję z nim los, jak podejmuje się wątek na scenie. Mam tylko to pragnienie: by finał sztuki był tak piękny, jak piękny jest ów człowiek.

Znów sięgnijmy po konkretną ilustrację do Kierkegaarda. Kierkegaard mówi o „uwodzeniu” (tytuł studium: *Dziennik uwodziciela*), ale uwodzenie jest tu pojęte czysto estetycznie, jako sztuka artystycznego tworzenia. Ból tworzenia jest bólem dwustronnym — tworzącego i tworzonego. Bólu nie wolno się lękać, prawdziwa sztuka musi zgodzić się na ból. „Don Juan — pisze Kierkegaard — nie tylko szuka szczęścia u dziewczyn, on im daje szczęście — lub nieszczęście; ale co osobliwsze, one niczego inego nie pragną; zła by to była dziewczyna, co by nie chciała być nieszczęśliwa, żeby choć raz być szczęśliwa z Don Juanem”²⁴. Zanim jednak nadejdzie ewentualne nieszczęście (kto zresztą wie, czy nadejdzie), jest godzina doświadczenia piękna — piękna, które zachwyca i odsłania. Cóż powinien uczynić ten, kto odkrył piękno? „Jest bogata, choć nie wie, że posiada taki majątek; jest bogata, jest skarbem”²⁵. Trzeba jej więc uświadomić, kim jest, aby mogła ze swego piękna uczynić swą twarz. W ten sposób jej piękno uczyni ją niewinną.

Czego oczekuje artysta po swoim dziele sztuki? Oczekuje, aby było pełnym, to znaczy samoistnym dziełem sztuki. Artysta postępuje zgodnie z logiką piękna. Piękno nie potrzebuje nikogo, nawet artysty. Artysta o tym wie. Pisze Kierkegaard: „Musi się nauczyć wspierać na sobie samej, zanim jej pozwolę pochylić się ku mnie. Chwilami musi się wydawać, że to ja pragnę uczynić z niej powiernicę moich masonskich tajemnic, ale to tylko chwilami. Ona sama musi się rozwijać; musi poznać siłę napięć ducha, musi widzieć i oceniać świat... Nie powinna mi zawdzięczać niczego, powinna być wolna, bo tylko w wolności istnieje miłość, tylko w wolności istnieje radość i wesele. Nie patrząc na to, że zakładam, iż powodowana koniecznością naturalną skłoni się w moje objęcia, i staram się ze wszystkich sił skłonić ją ku sobie, ale chodzi przecież mi o to, aby nie padła jak bezduszne ciało, ale jako duch dążący do drugiego ducha. Chociaż musi być moją, nie może być moim ciężarem. Nie może ciążyć mi ani w sensie dosłownym, ani moralnym. Między nami musi istnieć wolna gra. Musi stać się lekką dla mnie, abym ją mógł nieść na rękę”²⁶. Znakomity ów tekst zawiera ni mniej ni więcej jak estetyczne usprawiedliwienie niewierności.

kegaard wierzył na przykład w heglowską ideę „twórczej negacji” i wiara ta znajduje się u podstaw wielu konkretnych analiz. Byłoby interesujące bliższe zbadanie owego wpływu i zależności, co mogłoby zmienić utarty obraz relacji obydwu filozofów.

²⁴ S. Kierkegaard, jw., s. 113.

²⁵ Tamże, s. 377.

²⁶ Tamże, s. 416 n.

Artysta musi dążyć do tego, by dzieło jego sztuki oderwało się od niego. Nie zaciąga on wobec swego dzieła żadnych moralnych zobowiązań, w szczególności obowiązku wierności. Doskonałe dzieło sztuki to dzieło w pełni samodzielne. Jeśli tworzenie jest aktem czystej wspaniałomyślności, nie powinno być żadnej wdzięczności. Tworzyć to znaczy nie mieć. Ale tego właśnie artysta nie potrafi. Coś jednak musi istnieć między nim a jego dziełem, choćby to była tylko „wolna gra”. Dlatego artysta domaga się, by dzieło jego sztuki uznało go za artystę. To wcale nie jest mało. Poprzez takie uznanie artysta wchodzi w wewnętrzną rzeczywistość swego dzieła. Tak więc pragnie on mieć i nie mieć zarazem. Obejmuje to, czego nie może objąć, i daje swobodę temu, czego nie może porzucić. Wielkoduszność spiera się z zazdrością. Geniusz zamieszkujący jego zmysły zaczyna być początkiem jego szaleństwa.

Kordelia jest dziełem sztuki. Cierpi, ale nie jest to cierpienie wspólne. Tylko niepospolicie piękni mogą mieć niepospolite cierpienia. Cierpienie pięknej Kordelii staje się — dzięki Johannesowi — niepospolicie pięknym cierpieniem. Któż nie podziwia uczuć Kordelii: „Nie nazywam cię moim; zdaję sobie doskonale sprawę z tego, że nigdy nie byłeś moim, i dość surowo pokutuję za to, że kiedyś taka myśl rozświetlała moją duszę; a jednak nazywam Cię moim: moim uwodzicielem, moim oszukaniem, moim wrogiem, moim mordercą, moim powodem nieszczęść, moim grobem radości, moją przepaścią zatracenia. Nazywam Cię moim i siebie nazywam Twoją...”²⁷. Tekst odsłania istotę tragedii estetycznej — sprzeczność w duszy człowieka, który uznał, że jego właściwa twarz jest w jego pięknie. Człowiek ów ma świadomość, że stał się dziełem sztuki. Mieć wiadomość bycia dziełem sztuki znaczy tyle samo, co być uwikłanym w przeciwieństwo bycia i zarazem nie bycia czymś. Można tę sytuację nazwać tragedią pozorów. Pozornie ma się wolność stanowienia o sobie, ale naprawdę wolności takiej się nie uzyskało. Pozornie artysta winien wierność swemu dziełu, ale naprawdę sama jego sztuka zwalnia go z owego ciężaru. Pozornie nie ma sytuacji samotności, ale naprawdę dzieło sztuki jest najbardziej samotne ze wszystkich dzieł. Jedyną pociechą, jaka pozostała, jest podziw czytany w oczach „genialnego odkrywcy”, ale w podziwie tym jest obecna ślepotą na właściwy dramat człowieka. Tym sposobem estetyczny sposób doświadczenia drugiego staje się dla ludzi źródłem ich piekła — piekła, które wcale nie jest lepsze przez to, że jest estetycznym piekłem.

Kierkegaard nie dopuszcza Johanna do ostatecznego słowa, lecz sam rzecz opisuje z lakonicznym obiektywizmem. Czyni aluzję do sumienia: „... sumienie kształtuje się u niego jako wyższa świadomość, która objawia się jako niepokój, który nie oskarża go w głębszy sposób, jedynie przyprawia go o czuwanie”²⁸. Artysta nie czuje winy. Jego czuwanie nie jest głosem sumienia, lecz lękiem przed odwetem. Zdarza

²⁷ Tamże, s. 355.

²⁸ Tamże, s. 351.

się, że stworzone przez artystów postacie nawiedzają ich we śnie i dokonują wymiaru sprawiedliwości. Johannes jest opancerzony, w sumie nie wierzy w prawdę oskarżeń Kordelii. Artysta ubóstwił Kordelię z racji jej piękna, uznając zarazem, że w pięknie znika przeciwieństwo między dobrem a złem, między prawdą a fałszem. Nawet naiwność Kordelii staje się piękna — naiwność tej, która najpierw nie wiedziała, w jaką przygodę wchodzi a teraz nie wie, po co i za co oskarża. Oskarżenie nie jest niczym więcej, jak tylko elementem dramatu pomnażającym jego dramatyczność. Jeśli w ten sposób zadaje Johannesowi jakiś ból, to nie jest to w żadnym razie ból etyczny, lecz estetyczny, zakorzeniony w „sile rażenia”, jaką odznacza się każde wielkie piękno. Johannes może powiedzieć: „jesteś zbyt piękna, abym czuł się winny”. Cokolwiek bohater zrobi, czy przyjdzie czy odejdzie, zawsze będzie to usprawiedliwione pięknem ubóstwionego człowieka.

UBÓSTWIENIE. Niniejsze analizy obracały się wokół doświadczenia bezdroży. Zróbmy jeszcze jeden krok dalej w tym samym kierunku. Zapytajmy: co jest efektem ostatecznego oczarowania? Ku czemu zmierza ostatecznie ów szczególny apel kierowany ku drugiemu, aby drugi uznał w swym pięknie swą najwyższą wartość? Co stanowi krańcowy efekt oczarowania?

Słowo już padło — efektem tym jest ubóstwienie człowieka. Oczarowany uznaje w skrytości ducha, że ten, kto go oczarował jest jego bóstwem. Boskością owego bóstwa jest przemoc tryskająca z piękna. Ubóstwienie jest aktem (procesem?) o charakterze estetycznym. Ogarnia ono trzy wymiary — drugiego, mnie wobec niego, osoby trzeciej.

Ubóstwiając drugiego, człowiek wynosi drugiego ponad poziom, na którym sam żyje. Drugi nie jest z tego świata i nie ma dróg na tym świecie. Ubóstwienie przebiega według intencjonalności zdziwienia, podziwu, oczarowania a więc bezdrożami spotkań. Drugi jest tak wysoko, że nie mogę, a nawet nie potrzebuję, iść mu z pomocą. Łączy nas oczarowanie. Momentem węzłowym w procesie ubóstwienia jest coś jeszcze — jest uznanie, że drugi na mocy swego piękna jest ponad dobrem i złem. Ubóstwienie jest w tym punkcie aktem znoszącym etykę. Ustanawia ono zasadę nowej moralności i zarazem nowej religijności. Dobrze jest tylko to, co piękne, na ile jest piękne. Absolutnie boskie jest to, co oczarowując — znosi wolność. Piękny człowiek jest herosem i świętością, jeśli go utracę, utracę wszystko.

Piękno ubóstwione znosi w człowieku jego wolność a czyni to w taki sposób, że człowiek nie ma świadomości owego zniesienia. Jest przekonany, że tak trzeba i tak jest dobrze. Bóstwo wymusza poświęcenie wolności. Zachodzi różnica między poświęceniem wolności a spełnieniem aktu wolności. Spełnienie aktu wolności jest urzeczywistnieniem wolności, podobnie jak słowo jest urzeczywistnieniem mowy. Poświęcenie wolności jest wyborem niewoli. Ubóstwione piękno znosi w człowieku jego wolność bez jej spełnienia. Wolność staje się zbędna, ponieważ

człowiek osiąga radość poza nią. W ten sposób, poprzez wyrzeczenie się wolności, człowiek uzyskuje stan nieodpowiedzialności. Nie odpowiada już ani za swe dobre, ani za swe złe uczynki, oczarowująca go przemoc czyni go amoralnym. Cały „ethos” człowieka obraca się wokół jednej osi — wewnętrznego przeżycia czaru. Czar drugiego jest pokarmem duszy, smakowanie czaru — sumieniem. Ubóstwienie to przejaw niedojrzałej odpowiedzialności.

Ale bóstwo — pomimo swej transcendencji — domaga się świadczenia wobec drugich. Błędny rycerz powinien wyruszyć w świat, by głosić chwałę ubóstwionych. Idzie o to, by wciąż poszerzać obszar ich królestwa. Ubóstwianie bóstwa polega nie tylko na przeżywaniu oczarowania, lecz również na przyczynianiu się do tego, by bóstwo było bóstwem innych.

Nie mogę wchodzić tutaj w rozważanie zagadnień religijnych, niemniej dla kontrastu trzeba o tym powiedzieć dwa słowa. Chrześcijaństwo — będąc od samego początku religią spotkania — stanęło na antypodach religii piękna. Chrystus był biczowany a potem umarł na krzyżu. Jedno z kluczowych wydarzeń Ewangelii przejawiało się w sprawie brzydoty a nawet potworności. Aby zbawić człowieka, trzeba było między innymi zrezygnować z wszelkich arcybutów piękna. Dopiero późniejsi artyści zaczęli zmieniać wygląd ukrzyżowania, doszukując się w nim rytmu, harmonii, niezwyklej kolorystyki. Pierwotny sens był nieco inny: zbawienie nie zawsze kroczy ścieżkami doświadczeń piękna. Ma to głębokie znaczenie dla całej koncepcji spotkania. Kto chce spotkać Chrystusa, musi być gotowym szukania Go poza drogą zdziwienia — podziwu — oczarowania. Chrystus jest „zgorzeniem dla Żydów a głupstwem dla pogan” — powie św. Paweł. Ale właśnie ów moment zgorzenia i głupstwa okazuje się niezwykle ważny, bowiem sprzyja narodzinom rzetelnego poczucia odpowiedzialności, w którym człowiek nie tylko bierze coś od drugiego, ale również gotów jest coś mu z siebie dać.

DIE ABWEGE DER BEGEGNUNGEN

Zusammenfassung

In der Begegnung erfährt der Mensch den anderen Menschen sozusagen an der Quelle. Die Begegnung ist die höchste Erfahrung, zu welcher der Mensch fähig ist. Die Begegnung ist aber immer eine Begegnung mit dem Menschen. Das Erleben der Begegnung birgt in sich eine ungewöhnliche Kraft des Überzeugens: der Andere drängt sich uns mit einer solchen Kraft auf, dass wir nicht imstande sind, seine Gegenwart zu bezweifeln, den Gefühlen, die er uns aufdrängt, zu widerstehen. Worin beruht diese Kraft, woher schöpft er sie?

Aufgrund der bisherigen Untersuchungen wissen wir, dass die Begegnung eine Erfahrung des Anderen in seiner Wahrheit ist, d.h. in seinem Gesicht (vgl. *Analecta Cracoviensia* Nr 9. 1977 und Nr 10. 1978). Darin unterscheidet sich eben die Begegnung von der Erfahrung der Sachen: Die Sachen haben ihr Aussehen, die Menschen ihr Gesicht. Aber die Wahrheit des Menschen ist nicht etwas Abgeschlossenes, etwas Fertiges, sie wird mitsamt dem Menschen; der Mensch reift und mit ihm reift seine Wahrheit. Das Reifen der inneren Wahrheit des Menschen trägt ein aretisches (vom gr. areté) Gepräge: der Mensch bildet sein Gesicht in einer Grenzlage als Antwort auf eine mögliche, ihm drohende Tragödie (hier Polemik mit Heideggers Konzeption der „Entschlossenheit“). In der Begegnung enthüllt sich das Gesicht vor dem anderen Menschen.

Um das Wesen der Begegnung besser zu ergreifen, muss man sie nicht nur von der positiven Seite untersuchen, aber auch von der negativen, d.h. vonseiten der „Abwege der Begegnungen“. Die vorliegenden Untersuchungen behandeln hauptsächlich die negative Seite der Begegnungen. Ich bin hier auch bestrebt näher zu bezeichnen, welche Haltungen und Gemütsregungen ein Trugbild der Begegnungen verursachen können. Ich beginne mit der Untersuchung des „Staunens“, das den Menschen verhältnismässig am weitesten in die Anteilnahme an dem Geheimnis der Existenz einführt. Das Staunen bereitet den Menschen auf alle Möglichkeiten vor, u.a. auf die Möglichkeit der Begegnung. Dann folgt die Untersuchung des Weges von der Verwunderung, welche die uns umgebende Welt hervorruft, über die Bewunderung der Welt bis zur Vergötterung ihrer Schönheit. Die Wege der Verwunderung, der Bewunderung, der Bezauberung und Vergötterung sind nicht mehr Wege möglicher Begegnungen. Warum nicht?

Im Staunen zeigt sich dem Menschen grundsätzlich die dramatische Struktur der menschlichen Existenz als Anteilnahme am Drama des Guten und des Bösen, am Drama, in dem alles Gute im Menschen ein tragisches Ende finden kann. Dank dem „Staunen“ ist der Mensch nicht nur Zuschauer dieses Dramas, sondern auch eine handelnde Person, ein Teilnehmer. Als Zuschauer dieses Dramas, sieht der Mensch gleichzeitig auch, welche Rolle die ihn umgebende Welt darin spielt. Die Welt ist die Bühne des Dramas. Die Bühne ist nicht das Wichtigste im Drama des Menschen, obwohl ohne sie kein Drama sich abspielen könnte. Eine wesentliche Rolle spielt hier immer der andere Mensch, spielen die anderen Leute. Ein solches Bild des menschlichen Dramas kann jedoch eine Änderung erfahren — der Mensch kann anerkennen, dass die Bühne, die ihn umgebende Welt, für ihn die wichtigste Wirklichkeit ist, wichtiger als andere Menschen. Dann wird es so sein, dass der Mensch von der Erfahrung des Seins auf der Ebene des Staunens zur Erfahrung der Welt auf der Ebene der Verwunderung und Bewunderung übergeht. Auf dem Wege der Verwunderung und Bewunderung wendet sich der Mensch zur Bühne-Welt und vertieft sich gänzlich ins Suchen und Bewundern ihrer Vollkommenheit (hier die Analysen der Texte über das Wesen der Bewunderung bei Aristoteles, Hegel und Kant). Das Denken des Menschen ist ein Suchen der Rechtfertigung für die Erfahrung des Bewunderns. Die Philosophie der Bewunderung kennt keine Theorie der Begegnung, denn die wahre Vollkommenheit der Welt zeigt sich ihr erst nach Übertreten der Sphäre unmittelbarer Erfahrung. Die Welt der unmittelbaren Erfahrung ist eine Welt des Leidens, also weit entfernt von der Vollkommenheit. Die Begegnung mit dem konkreten

Menschen ist allzu gefährlich für die Bewunderung, die Begegnung kann Enttäuschungen bringen. Um den Menschen bewundern zu können, ist es besser, ihm nicht zu begegnen. Ein Beispiel einer solchen Philosophie der Bewunderung ohne mögliche Begegnungen ist die Ontologie von G. W. Leibniz („Monadologie“), aber auch andere Ontologien sind nicht weit davon entfernt. Aufgabe des Denkens im Element der Bewunderung ist für den Menschen die „Zueignung“ der Bühne, auf der er lebt, und die „Zueignung“ des Menschen, der neben ihm lebt. „Zueignen“ bedeutet „in Besitz nehmen“. So ist das Denken im Element der Bewunderung wesentlich eine Form des menschlichen Kampfes, um die Bühne zu „haben“ und auf ihr den Menschen zu „haben“. Die Stellungnahme „haben“ untergräbt schon die Möglichkeit einer Begegnung.

Ist aber das unmittelbare Erkennen der Vollkommenheiten des Menschen unmöglich? Eine der Vollkommenheiten des Menschen ist seine Schönheit. Das Schöne ist eine offenbare, bewunderte, unbestreitbare Vollkommenheit, das Schöne zieht den Menschen an, kann es also nicht ein Weg der Begegnung werden?

Richten wir unseren Blick auf das Phänomen der Schönheit des Anderen. Diese Schönheit erscheint von Anfang an als dramatische Schönheit, also als eine in ein geheimnisvolles Drama engagierte Schönheit. Als solche besitzt sie eine ungewöhnliche Kraft des Überzeugens, sie verbietet nicht nur die Existenz des Anderen zu bezweifeln, sondern sie kann auch einen neuen Sinn der Existenz dessen geben, der sie entdeckt hat. Warum? Eine tiefere Untersuchung der menschlichen Schönheit zeigt, worin die Rolle und Bedeutung der Schönheit für den liegt, der schön ist, für das Subjekt des Schönen. Das Schöne ist nicht eine „Eigenschaft“ unter anderen Eigenschaften, das Schöne rechtfertigt — ähnlich wie andere Werte — die Existenz eines Subjektes (hier Polemik mit der Formulierung R. Ingardens, teilweise auch E. Kants und R. Polins). Eine wesentliche Funktion des Wertes ist die Rechtfertigung der Existenz des Objektes. Deswegen, wenn wir der Schönheit des Anderen begegnen, fragen wir nicht, warum er existiert — der Sinn seiner Existenz liegt in seiner Schönheit (ähnlich, wie der Sinn eines anderen Seins in seiner Güte rechtfertigt werden kann). Die einzige Frage ist die: auf welche Weise kann ich mich mit dem Schönen des Anderen verbinden, damit es auch meine Existenz rechtfertigt. Anders gesagt: was muss getan werden, um das Schöne zu besitzen und selbst von dem Schönen in Besitz genommen zu werden. Dieses Problem öffnet den Weg einer möglichen Begegnung.

Aber das Schöne ist vieldeutig. E. Kant sagt, es sei nur „ein Symbol des ethischen Gutes“. Wenn man die Schönheit eines Anderen erfährt, so stehen zwei Wege offen: entweder geht man aus der Sphäre der Erfahrung des Schönen über zur Erfahrung des ethischen Guten, oder man bleibt bei der Sphäre des Schönen und hebt das Schöne zum höchsten Wert, zu einem höheren Wert, als die Wahrheit und das Gute. Der erste Weg ist ein Weg der Verantwortlichkeit für den Anderen, ein Weg, der den Horizont des Staunens weiterführt. Der zweite Weg ist ein Weg der Bezauberung durch den Anderen, ein Weg der Vergötterung des Anderen, der den Horizont der Bewunderung weiterführt. Der erste Weg ist ein Weg der Begegnung, der zweite ein Weg der Spannung zwischen dem Begehren, den Andern zu besitzen, und dem Begehren, dem Anderen seine Freiheit zurückzugeben. Diese Spannung zeigen näher in dramatischer und zugleich plastischer Weise die Texte S. Kierke-

gaards. Die Beziehung des Menschen zum Menschen ist dort als Relation des Künstlers zu seinem Kunstwerk dargestellt. So zeigt uns Kierkegaard die „Abwege der Begegnung“.

Die Abwege der Begegnung beginnen schon auf der Ebene des Bezauberns und enden auf der Ebene der Vergötterung des Anderen. Den Gipfelmoment des Prozesses der Bezauberung bildet die Anerkennung dessen, dass die Wahrheit des Menschen auf seiner Schönheit beruht. Diese Anerkennung kann doppelseitig verlaufen und bis zur Situation der „ästhetischen Verwirrung“ des Menschen mit dem Anderen führen. Einen schmerzhaften Riss dieser Situation bildet die Tatsache, dass die Erfahrung des Schönen keine Haltung der Treue schafft. Der Künstler darf und soll sogar sein Kunstwerk verlassen, weil nur ein von ihm getrenntes Kunstwerk ein vollendetes Werk ist und weil ein Kunstwerk ein Werk für andere, der Bezauberung fähige Künstler sein kann und soll. Gleichzeitig aber kann weder die eine noch die andere Partei damit einverstanden sein. Daraus entsteht die Spannung zwischen dem Begehren des Besitzens und dem Begehren des Nichtbesitzens des Anderen. Die Bezauberung geht über in die Vergötterung. Das Schöne wird zum göttlichen Element des Anderen. Dadurch wird der Andere, der auf diese Weise vergöttert, über die Sphäre des Guten und Bösen gestellt. Er ist stark durch die Kraft des Zaubers, den er ausstrahlt. Diese Kraft entledigt von der ethischen Verantwortlichkeit diejenigen, welche die Vergötterung vollführen. Die Beziehung des Menschen zum Menschen, der ein Abgott geworden ist, ist eine amoralische Beziehung. Genau gesagt — der einzige Grund dieser Beziehung ist das zum höchsten Gut erhobene Schöne. In dieser Lage ist eine Begegnung ebenfalls unmöglich. Weder die Bezauberung noch die Vergötterung schafft die Möglichkeit von Begegnungen — die erste nicht, da sie den Menschen in den Zustand des Kampfes mit dem Anderen stellt, und nicht die zweite, da sie die Niederlage der einen Seite bedeutet.