

Monika Adamczyk

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

Ryszard Kozłowski

Akademia Pomorska
Słupsk

**„ADAMIE, GDZIE JESTEŚ?”
O CZŁOWIEKU, KTÓRY SZUKA SIEBIE.
PROPOZYCJA KS. JÓZEFA TISCHNERA**

„Jeśli chcesz znaleźć źródło,
Musisz iść do góry, pod prąd.
Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj,
Wiesz, że ono musi tu gdzieś być –
Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?
Cisza...”

(Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*)

W świetle filozofii dramatu ks. Józefa Tischnera o człowieku można powiedzieć z całym przekonaniem, że jest tym, który poszukuje samego siebie, który szuka wokół siebie innych, szuka wreszcie Boga. Za tak prostym określeniem: „szuka” może kryć się jednak wielki dramat człowieka, który podjął wprawdzie taki trud, jednak rozminął się z samym sobą. Nieodparta chęć bycia w prawdzie nie gasi tego poznawczego płomienia w człowieku, a trud na nowo jest urzeczywistniany. Takim nieustrudzonym badaczem i poszukiwaczem był z pewnością ks. Józef Tischner, ale może być nim każdy człowiek, i poniekąd jest już ze swej rozumnej natury, z umiłowania mądrości. Ścieżki, które wyznaczył Tischner, są na tyle oryginalne, że warto po nich przejść po raz kolejny. Cała twórczość autora *Filozofii dramatu* zaprasza do takiej wędrówki, bijącej optymizmem nie tylko poznawczym, ale i egzystencjalnym, bo jest wędrówką do Źródła.

Wędrówka ta dokonuje się na wiele sposobów, a przede wszystkim przez stawianie trudnych egzystencjalnych pytań. Ich dramaturgia porusza do głębi samego pytającego, jak również tego, który za tymi pytaniami podąża. Postępując tak, nie możemy uchylać się od odpowiedzi, zwłaszcza osobistych, udzielanych w ciszy, ukryciu i milczeniu, nie można też wobec pytań zachować sztucznego dystansu. Dzieje się tak dlatego, że pytania dotyczą wartości podstawowych, ważnych, wciąż aktualnych – prawdy, piękna, dobra i oczywiście wolności. Jak można sądzić, wolność staje się fundamentalną kwestią, ponieważ to właśnie ona leży u metafizycznych korzeni bytu osobowego – osoba jest wolnością. A skoro tak, to bezwarunkowo wolność stanowi pierwszą i naturalną przestrzeń poszukiwania nie tylko sensu własnego życia, ale i tego, kim się jest naprawdę.

O człowieku jako istocie poszukującej samej siebie należy jednak powiedzieć coś więcej. Szukanie to nie jest szukaniem w sensie „doxa”, czyli tego, co zmienne, powierzchowne, przelotne, lecz jest szukaniem w sensie „episteme” – w głąb bytu, tego, co niezienne i trwałe, co istotne. Szukanie to będzie także rozwijaniem siebie (*ad extra* i *ad intra*), doskonaleniem, a przede wszystkim – nawiązując już do Tischnera – „rozdaniem się”. Człowiekowi, jako uczestnikowi dramatu, pozostaje w zasadzie tylko jedno: mieć nadzieję. I rzeczywiście na tę nadzieję na rodzenie siebie, na wydobywanie siebie z otchłani niebytu, na wyjście z jaskini ułudy i niepoznania może liczyć. Poszukiwanie siebie wreszcie przyjmuje postać wręcz „przyswajania” siebie sobie: „Ponieważ człowiek jest dla siebie, może sobie siebie przyswoić. Uczestnictwo w dramacie jest »przyswajaniem« siebie ze względu na nadzieję ocalenia”¹.

Dramat przyswojenia nie dokonuje się oczywiście w pojedynkę – nie jesteśmy bezduszną monadą bez okien, choć czasem tak nam się wydaje i nieraz tak byłoby prościej. Szukać siebie możemy tylko w obliczu drugiego człowieka – w obliczu jego wolności, przede wszystkim w obliczu Nieskończonej Wolności Boga. Ów Drugi ma wobec nas rolę szczególną: to on ostatecznie oznajmia nam, czy jesteśmy wolni, czy nie, to od Drugiego do mnie przychodzi światło prawdy. Jeśli wolność obchodzi mnie samego, to jej sensem jest zawsze ten Drugi.

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 10.

Człowiek jako istota dramatyczna

Poszukiwanie siebie dokonuje się w perspektywie ocalenia lub zatraenia. Człowiekowi chodzi o ocalenie, a mówiąc językiem bardziej teologicznym – o zbawienie. Jeśli wydobędzie się pierwotny sens tych pojęć, to od razu widać, że cała rzecz polega na utrzymywaniu własnego bytu w istnieniu, na trwaniu w byciu; a jak łatwo utracić kontakt z bytem, wie ten, kto choć raz wpadł w pułapkę ułudy i zakłamania. Zatem „być istotą dramatyczną to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie są w rękach człowieka. Człowiek może nie wiedzieć, na czym polega ostatecznie jego zguba i na czym polega jego ocalenie, pomimo to może mieć świadomość, że o coś takiego właśnie w życiu chodzi. Będąc przekonany, że zguba i ocalenie są w jego rękach, człowiek kieruje swym życiem wedle tego przeświadczenia”². Człowiek jako egzystencja dramatyczna porusza się wciąż w horyzontach dobra i zła, a co za tym idzie – potępienia i zbawienia, ma życie w swoich rękach, może doprowadzić do swojego upadku bądź ocalenia, dowolnie kształtuje siebie przez „przyswajanie” wartości oraz samostanowienie o sobie, w ten sposób buduje swój etos wewnętrzny, któremu może być wierny, ale nie musi, jednocześnie ponosi odpowiedzialność za siebie i swoje czyny. Istota dramatyczna to istota wartościująca, wciąż dokonująca wyboru pomiędzy swoim „być” bądź „nie być”, tzn. pomiędzy autentyzmem a jego brakiem. Stając nieustannie przed takimi wyborami, balansuje na granicy człowieczeństwa.

Szczególnie wyraźną rolę w przeżywanym przez człowieka dramacie odgrywają wartości, zwłaszcza wartości etyczne, które człowiek, w ramach procesu poszukiwania siebie, dosłownie przyswaja. Wartości niejako prowadzą go ku niemu samemu, ku temu, co przed nim samym aktualnie jest ukryte, ale ukryte w głębi jego osoby. I to w związku z tym człowiek – stając wobec Drugiego – znajduje się w sytuacji bardzo osobliwej. „Sytuacja, w której człowiek podejmuje realizację konkretnej wartości etycznej, czy to pozytywnej, czy negatywnej, jest dla niego prawdziwą »sytuacją graniczną«. [...] W takim momencie albo się siebie traci, albo się siebie odzyskuje. [...] Człowiek jest naprawdę takim, jakim jest w »sytuacji granicznej«”³.

² Tamże.

³ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*. W: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 67.

Trzy wymiary człowieka

Człowieka dramatycznego charakteryzują trzy otwarcia: otwarcie na drugiego człowieka, na scenę dramatu i na przepływający czas⁴. Otwarcie na drugiego człowieka to inaczej otwarcie dialogiczne. Inny staje przede mną jako uczestnik tego samego dramatu, ale staje „wobec” mnie poprzez roszczenie, które budzi we mnie poczucie zobowiązania. Polega to na tym, że „Inny” zadaje mi pytanie, budząc tym samym we mnie poczucie potrzeby udzielenia na nie odpowiedzi. „Trzeba dać odpowiedź. To trzeba jest istotne. Dzięki niemu i w nim jesteś przy mnie obecny”⁵. Inny wzywa mnie do odpowiedzi, wytrąca z egzystencjalnego uśpienia, z metafizycznego snu, nie mogę teraz pozostać wobec niego obojętny, gdyż obojętność też jest rodzajem udzielanej odpowiedzi. Zatem wobec Innego pozostaję w nieustannym dialogu, który składa się z serii zadawanych pytań i udzielanych odpowiedzi. Oto dramatyczny i dialogiczny zarazem sposób bycia mnie wobec Innego.

Otwarcie na czas jest otwarciem na czas dramatyczny. Rządzi się on swoją własną logiką. Dzieje się między nami, jest właściwie działaniem się pomiędzy nami, warunkiem dziania się nas wobec siebie. Jest samą możliwością mojego bycia dla ciebie i możliwością twojego bycia dla mnie. Dzięki niemu jesteśmy. Czas ten oczywiście da się podzielić, można wydzielić z niego ważne momenty dla życia człowieka – kiedy mocniej niż zwykle zbliża się do siebie i do innych, odkrywa nowe, dotąd nieznanne wymiary bycia i działania. Mowa tu o czasie dzieciństwa (w którym rządzą reguły gry i zabawy), czasie młodości, czasie starości. Każdy z nich rzuca nowe światło na człowieka, ale i on (czas) otwiera przed człowiekiem nowe horyzonty bycia.

Otwarcie na scenę jest innego typu niż dialogiczne otwarcie na człowieka czy na czas. Scena „jest przede wszystkim płaszczyzną spotkań i rozstań, jest przestrzenią wolności, w której człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga i w której znajduje się cmentarz”⁶. Sceny doświadczają człowiek uprzedmiotowiając ją – dotykając, chodząc, używając. Ponieważ scena jest ontycznie i metafizycznie „poniżej” człowieka, dlatego stosunek do niej jest stosunkiem „intencjonalnej obiektywizacji”. Jak widać, Tischner wyraźnie odchodzi od reizujących ujęć sceny, od rozumienia jej

⁴ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 8.

⁵ Tamże, s. 9.

⁶ Tamże.

tak, jak pojmował ją Arystoteles (scena jako samoistna całość bytujących rzeczy – substancji). Tischner, znany krytyk substancjalistycznych interpretacji świata i człowieka, robi niejako „wyłom” w bycie, wyłom w widzeniu i opisie bytu. Wyłom ten oznacza ożywienie i ocieplenie ontologii substancjalistycznej na rzecz człowieka i jego spraw w centrum. Zatem nie pojęcie substancji będzie „oknem”, poprzez które będzie można spoglądać na człowieka, ale człowiek będzie mógł korzystać z pojęcia substancji, by o sobie mówić. Drogę tę obiorą także systemy personalistyczne⁷. I nie chodzi tu o kolejną wersję antropocentryzmu, lecz o widzenie człowieka jako istoty dramatycznej, gdzie w dramat ów wciągnięta jest także scena i jej elementy. Ona – jak świat – ma w tej całości swoją partię do odegrania, zwłaszcza tę, w której stanowić może medium (język, wyraz) pomiędzy uczestnikami dramatu.

Pojęcie sceny rozwija się stosunkowo szeroko. Sceną jest dom, praca, kościół, cmentarz. To są najważniejsze miejsca na scenie, dlatego że są obietnicą daną człowiekowi przez Boga, przedsmakiem tego, co człowiek czeka. Tischner dokonuje *metaforyzacji sceny* – dom, miejsce pracy, świątynia i cmentarz są metaforą czegoś większego i wspanialszego, ale mieć np. dom to już ogromny przywilej (mieć udział w tym to wielkie szczęście, które jest tu i teraz). Te miejsca są ukonstytuowane przez wzajemność, są budowane na wzajemności, człowiek szuka siebie w nich, ale też dzięki nim. Zaprzeczenie tym miejscom, jakie dokonuje się przez pożądanie (wchłonięcie w siebie), to zaprzeczenie samej osobowej naturze człowieka jako kogoś, kto poszukuje siebie.

„Przestrzenią człowiekowi najbliższą jest dom. Wszystkie drogi człowieka przez świat mierzą się odległością od domu. [...] Mieć dom znaczy: mieć wokół siebie obszar pierwotnej swojskości”⁸. W domu człowiek czuje się „sobą u siebie”, bo jest w nim swojsko, tu są jego korzenie, tu się wszystko zaczęło, dlatego dom pozostaje na zawsze w pamięci, jego los jest sprzęgnięty z losem człowieka. Ale dom nie miałby sensu bez drugiego człowieka, to on sprawia, że być w domu znaczy być „sobą u siebie”, doświadczać wolności. Dom jednak jest kruchy, może go zniszczyć człowiek, ale i żywioł, a w obliczu śmierci człowiek jest zmuszony zostawić dom i rodzinę. „Tracąc dom, człowiek wchodzi w sytuację graniczną, w której krystalizuje się nowy sens pustoszejącego domu: rodzi

⁷ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995; R. Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej*, Słupsk 2006.

⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 228.

się przypuszczenie, iż dom był jedynie obietnicą domu. [...] Pustoszejący dom otwiera horyzont transcendencji. Pozostawia w duszy człowieka niewyraźny ślad – ideę innego domu, domu nietykalnego dla ognia, dla zdrady – domu prawdy”⁹.

Warsztat pracy to specyficzne miejsce; tu człowiek poświęca jakiś kawałek siebie, poświęca się dla pracy, angażuje się, tym samym potwierdzając siebie. Człowiek pracując gospodaruje na świecie, zakorzenia się w nim, a owoce jego pracy sprawiają, że nie czuje się tu intruzem.

Kolejne miejsce na scenie – „Świątynia jest dla człowieka przestrzenią uświęcenia. Czym jest świętość? Świętość jest formą działania dobra – dobro działa w ten sposób, że uświęca. Przestrzeń świątyni jest po to, by wydobyć z człowieka jego dobro i w ten sposób otworzyć horyzont spotkaniom. [...] Człowiek przychodzi do świątyni, aby się uświęcić”¹⁰. Ład świątyni ma uświadomić człowiekowi, że Bóg jest blisko, ma skłonić go do otwarcia się na Boga, bo czas świątyni, to czas nadziei. Świątynia zaświadcza, że to, co doczesne i czasowe, jest tylko metaforą. Zasadniczym prawem obowiązującym w świątyni jest wzajemność. „Sens owej wzajemności odsłania idea ofiary – uświęcenia przez poświęcenie. Poświęcić znaczy: ofiarować to, co się posiada, aby być tym, czym się naprawdę jest. W ofierze wyraża się przeświadczenie, że człowiek jest dla K o g o ś. Nie żyjemy dla siebie. Dla kogo jest człowiek? Tego człowiek dokładnie nie wie, to przychodzi do człowieka poprzez wiarę”¹¹.

Innym elementem sceny jest cmentarz. Cmentarz to miejsce pamięci, spotkania się ze śmiercią, tu człowiek podejmuje się dziedzictwa. „Co to znaczy: być dziedzicem? Znaczy przede wszystkim: mieć udział w godnościach tych, którzy byli przed nami. Kontynuując, kontynuujemy przede wszystkim godność”¹².

Na poziomie analizy sceny kondycja człowieka jest bardzo złożona i narażona – jak nie tylko na scenie – na upadek. Świat-ziemia-scena jest wprawdzie ziemią obiecaną, która skrywa nadzieję i nadzieję na zbawienie może człowiekowi przynieść, lecz ta sama ziemia może stać się ziemią odmowy, miejscem obcym, przerażającym, z którego człowiek najchętniej by uciekł, ale uciec nie może. Pozostaje mu walczyć. Walka ta ma specyficzny charakter. Do pracy, świątyni, domu przywiązuje się on

⁹ Tamże, s. 229-230.

¹⁰ Tamże, s. 232.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 234.

niejako „od wewnątrz”, ale powinien spodziewać się także, że z czasem nadejdzie pokusa pożądania. Wówczas chciałby wszystko mieć, posiadać, wszystkim rządzić, nad wszystkim panować jak Bóg, bo myśli sobie, że jeśli on wszystkiego nie zagarnie, zagarnie to drugi człowiek. Wówczas drugi – uczestnik tego samego dramatu – zamiast nadal być uczestnikiem, staje się wrogiem. Tak się zaczyna dziać, jeśli w stosunek człowieka do ziemi wkracza lęk jako owoc pożądania. Lęk ten jest rodzajem pustki i wiąże się z przeżyciem metafizycznego smutku. Sama bowiem chęć zagarnięcia wszystkiego w aktach pożądania to jedno, drugie jest to, że niczego zagarnąć się nie da. Rozminięcie się z bytem rodzi właśnie lęk, smutek, pustkę i wreszcie rozpacz jako totalne zamknięcie się w sobie. Skoro nie mogę mieć wszystkiego, to zagarniam chociaż siebie. Kolejna ułuda i pułapka ojca kłamstwa.

„W pożądaniu mniej chodzi o zaspokojenie potrzeby, a bardziej o uśmierzanie lęku, który zrodził się w łonie potrzeby. Ten, kto się lęka, nie chce już jabłka, ale całej jabłoni”¹³. Im bardziej człowiek pożąda, tym mniej ma, ale tym bardziej pragnie. Człowiek jest wpatrzony w to, czego nie ma, w jakąś fikcję, a nie widzi tego, co jest, dlatego jego dom staje się kryjówką, warsztat pracy katorgą, cmentarz siedzibą zjaw, które straszą i oskarżają, i które trzeba zniszczyć. Świątynia pustoszeje, człowiek przychodzi do niej, by mścić się na innych, dowartościować się, bezpodstawnie oskarżając innych, teraz nieważna jest wspólnota z nimi, oni są obcy, są wrogami, a Bóg zostaje zapominany, dlatego człowiek wówczas częściej szuka Boga poza świątynią, bo w istocie ten jego stosunek do drugiego człowieka to ucieczka przed nim, a jeśli przed nim, to też przed Bogiem. „Człowiek doświadcza w tej sytuacji pokusy świata jako głosu ziemi – sceny jego dramatu – głosu, który zachęca, by człowiek uznał to, co odmówione i zakazane, za to, co obiecał. [...] Pokusa poprzez destrukcję – konstruuje. Im głębsza nędza, tym mocniejszy staje się głos kuzena »Będzicie jako Bóg«”¹⁴.

Osoba w przestrzeni wolności

Pisząc o przestrzeni wolności, mamy na myśli to, co człowiekowi jako osobie jest najbliższe i konstytutywne. Trudno bowiem myśleć o osobie,

¹³ Tamże, s. 238.

¹⁴ Tamże, s. 246-247.

wykluczając kategorię wolności. Osoba – od samych początków filozoficznej refleksji – jest kimś, kogo ma się w sobie (np. jako rolę), jest czymś, co wyznacza rozwój człowieka, jest tym, ku czemu on dąży, jego celem, tym, czym człowiek się karmi i czym żyje. Osoba – jeśli tylko skojarzymy ją z wartościami – zawiera w sobie prawdę, dobro i miłość, sama poniekąd jest prawdą, dobrem i miłością, te zaś (wartości) bez osoby pozostają martwe. Rozumiał to doskonale Tischner, gdy pisał: „wolność odzyskuje swój sens dopiero wtedy, gdy jest ujmowana »poza bytem i niebytem« jako sposób istnienia dobra; człowiek jest wolny dlatego, że w człowieku »dobro ma swój byt«”¹⁵.

Wolności nie można zdefiniować w sensie klasycznym, wymyka się ona wszystkim aparaturom pojęciowym, każda jej definicja jest nieudanym tworem, zamykającym wolność w sztywne ramy systemu, odbierającym jej to, co dla niej istotne. Nie można powiedzieć, czym ona jest, ani udowodnić, że ona istnieje, pozostaje w nią uwierzyć na podstawie przesłanek, jak chociażby indywidualnego poczucia wolności, które ma każdy człowiek. To wreszcie dzięki wolności, poprzez spełniane akty, podmiot może się wciąż potwierdzać. Wolność jest istotą człowieczeństwa.

Badanie natury wolności zwraca bezpośrednio uwagę na rzeczywistość wiary, która *notabene* rozumiana jest tu jako pewnego rodzaju przyswojenie. „Wolność rzeczywistą poprzedza wiara w wolność. Można powiedzieć: jesteśmy wolni taką wolnością, w jaką wolność wierzymy”¹⁶. Zależność między wiarą, przyswojeniem i wolnością jest złożona i dynamiczna. Wybierać bowiem, „to przyswajać. [...] przyswoić sobie siebie. Przyswoić to uczynić »moim«, uczynić »częścią siebie«. Wybieramy, aby przyswajać. Przyswojenie jest »aktem«, który pojawia się w porządku agatologicznym. Przyswojeniu podlega to, co dobre. Przyswajając sobie to, co dobre, tym samym przyswajam sobie dobro; przyswojenie jest relacją wzajemną”¹⁷.

Tylko w tej perspektywie można mówić, że „wolność to niejako łaska wszystkich łask”¹⁸, dana człowiekowi darmo od Boga. W tym kontekście ujawnia się nowy aspekt wiary – jako zawierzenie, zaufanie Bogu-Dawcy-Darczyńcy¹⁹. Wolność jest właśnie owym darem od Boga, darem złożonym w sercu. Dar ten ma swoją moc działania i promieniowania,

¹⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 293.

¹⁶ Tamże, s. 313-314.

¹⁷ Tamże, s. 305.

¹⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 11.

¹⁹ Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, Kraków 2005

zależny jest od przyjmującego go człowieka, ale on – paradoksalnie – zależny jest od niego. „Wolność w pewnym sensie »działa« na byt. Ale działa tak, jak to, co jest »wyżej«, działa na to, co jest »niżej«. Właściwym polem działania wolności jest osoba. Wolność działa na osobę w ten sposób, by ona wybrała swą wolność. Ale w wyborze własnej wolności tkwi cały paradoks wolności: aby wybrać wolność, trzeba już być wolnym, ale nie jest się wolnym, jeśli się nie wybrało wolności”²⁰. Bóg daje wolność jako dar, ale nie taki dar, który miałby zniewolić człowieka, czyli odebrać mu to, z czym przychodzi. Dar wolności jest darem wyzwalającym, jest wolnym darem. W ogóle w samym pojęciu wolności należy odkryć istotę daru, a w pojęciu daru istotę wolności. Jedno bez drugiego obyć się nie może, jest też niezrozumiałe. Człowiek, który wybrał „dar wolności”, dalej musi ją pielęgnować, budować, rozwijać i chronić. Musi ją wciąż coraz bardziej „przyswajać” sobie, a siebie jej. Całość tego skrótego rozumowania prowadzi do ustalenia prostej tezy: człowiek jako osoba jest wolnością, jest wolnym aktem wybierania siebie („wolenia” siebie), dążenia do siebie jako rozpoznanego i pożądanego dobra²¹.

Jeśli człowiek jest istotą poszukującą swej własnej istoty, czyli przyswajającą siebie samego, to dzieje się to – zdaniem Tischnera – tylko w przestrzeni wolności, a ta w istocie swej jest „wolnością w przyswajaniu”²². Poprzez wolność człowiek może przyswajać sobie wartości, bez niej niemożliwe byłoby poruszanie się w horyzontach dobra i zła, ponieważ są to horyzonty wyboru. Dzięki niej „przyswajamy” męstwo, sprawiedliwość itp. Ale możemy też „odswoić” sobie kłamstwo, nienawiść itd. „Wolność coś »rozwiązuje« i do czegoś »przywiązuje« – »odswaja« i »przyswaja«. W dziele tym nie podlega nikomu. A jeśli podlega, to dlatego, że chce, a nie dlatego, że musi. Ona nie czuje się nigdy wartością najwyższą, ponieważ zawsze jest zawieszona między konkretem a ideałem. Mimo to czuje się »absolutna«, ponieważ »nie ma na nią siły«”²³.

²⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 298.

²¹ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm...*, s. 240 i nn. Autor w sposób obszerny i kompetentny ukazuje wymiar woli w osobie, a pośrednio i wolności. Do pewnego momentu w polu bytu osobowego dominowało *ratio*, umysł i prawda, obecnie następuje rozszerzenie ontologii osoby na aspekt dobra i dążenia do dobra. Takie ujęcie człowieka jako osoby chroni ją przed popadnięciem w nieplodny racjonalizm, ale też przez odniesienie dobra do osoby polaryzuje ewentualny subiektywizm w stronę obiektywizmu.

²² J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 306.

²³ Tamże, s. 316-317.

Dzięki niej więc „rodzimy” się, budujemy własną wartość ontyczną, swój wewnętrzny etos, bo tym, co „sprawia, że człowiek jest tym, kim jest, jest wolność”²⁴. Dzięki niej naprawdę się posiadamy. „Tylko wolny człowiek naprawdę jest”²⁵.

Spotkanie

Wolność nie jest moją wolnością, nie jest też tylko twoją wolnością albo wolnością jako taką – abstrakcyjną, oderwaną. Wolność dzieje się tam, gdzie ja jestem, gdzie jesteś ty, gdzie jesteśmy razem. „Moja wolność krystalizuje się w horyzoncie i według wolności innego. Jest albo na jego miarę, albo ją przewyższa, jest wolnością z nim, dla niego, przeciwko niemu, obok niego. Wolność abstrakcyjna, wydzielona z dramatu, »wolność jako wolność«, istnieje tylko na papierze”²⁶. Moja wolność „jest przede wszystkim wolnością innego”²⁷. O swojej wolności nikt nie może powiedzieć niczego, dopóki nie spotka się z drugim, to dzięki niemu poznaje siebie w swojej wolności, widzi podobieństwa i różnice pomiędzy sobą a drugim człowiekiem.

Spotkanie rozpoczyna się wtedy, gdy pada pytanie. „Pytanie wytrąca mnie ze stanu »przy kimś«, »obok kogoś«, a nawet »wobec kogoś«, by mnie wtrącić w nowy stan – stan »dla kogoś«. Odpowiadając na pytanie, zaczynam być – o ile odpowiadam na pytanie – »dla kogoś«. Innymi słowy: staję się odpowiedzialny. Istotny sens pytania polega na tym, że budzi ono w zapytany poczucie odpowiedzialności”²⁸. Spotkanie rozpoczyna się od zapytania przez innego, on wzywa, otwiera się pierwszy, wybiera drugiego człowieka, wytrąca go ze stanu „świętego spokoju”, może jakichś przyzwyczajęń, z samotności. Pytanie rodzi pole odpowiedzialności, w którym znajduje się zapytany. Wówczas pytający i pytany nie są „obok” siebie, a wobec „siebie”. Pytany odpowiada, ponieważ czuje, że „trzeba” udzielić odpowiedzi.

Pytający pyta, pytany – odpowiada. W te stosunkowo proste zależności uwikłane jest doświadczenie odpowiedzialności za drugiego. Pytanie to pewna forma prośby, drugi może być potrzebującym bądź skrzywdzo-

²⁴ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1985, s. 106.

²⁵ J. Tischner, *Nieszczęsny dar...*, s. 13.

²⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 299.

²⁷ Tamże.

²⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 90.

nym, wybiera mnie spośród tak wielu, wybiera ze względu na to, że jestem tego wart, bo jestem wartością, bo chce mi zawierzyć. Staje twarzą w twarz wobec drugiego. Bezpośredniość. W twarzy odbija się to, kim jestem, twarz naprowadza mnie na to, kim być mogę, pozwala też zrozumieć drugiemu, kim jest i wobec siebie, i wobec mnie. „Twarz zawiera w sobie jakiś odblask idealnego piękna, idealnego dobra, idealnej prawdy. Twarz jest wywyższością, jest skonkretyzowaną chwałą, niepowtarzalną wzniosłością, wspaniałością człowieka. Zdolna jest porwać, zachwycić, wynieść ponad prozę świata ku poetyce istnienia. Ale jest ona też kruchością, zagubieniem, krzywdą lub biedą. Są na niej znaki minionych bólów, są miejsca dla bólów przyszłych. To przede wszystkim na twarzy człowieka przemija jego piękno i jego życie. Tutaj ukazuje się łza i umiaranie. Twarz jest osadzona na krzyżu istnienia”²⁹.

Na twarzy są ślady cierpienia, ludzkiego bólu, krzyża, twarz „mówi” nie tylko wyglądem, ale i słowami, to w twarzy człowieka objawia się jego prawda³⁰, nadzieja na podniesienie się z każdego upadku, wiara w dobro. Wreszcie twarz to ślad Boga (Nieskończonego), który przychodzi wraz z Innym do człowieka. Jej wielkość polega na tym, że jest „epifanią”, objawieniem.

Fenomen twarzy ściśle powiązany jest z poczuciem sensu i bezsensu, wartości i bezwartości. „Na świecie bez sensu ona jedna pragnie mieć sens. Na świecie bez wartości ona jedna chce być wartością. Na wielkim padole łez ona jedna jest pełna szczęścia. Właśnie dlatego – dlatego, że chce mieć wartość, że chce być pełna sensu, że jest przepelniona szczęściem – właśnie dlatego twarz ta zaprasza do zabójstwa”³¹. Twarz w sposób naturalny zachęca do przemocy. Człowiek, spotykając innego, chce

²⁹ Tamże, s. 84.

³⁰ Sposobem zakrycia prawdy twarzy jest przywdzianie zasłony bądź maski. Zasłona jest tym, co zasłania, ukrywa, maska kłamie, podaje fałsz za prawdę, oszukuje. „Zasłona to nie maska: zadaniem maski jest ludzić mnie, zadaniem wstydu jest ukryć. Wstyd zawiera wskazówkę, że istnieje coś takiego, co drugi uważa za osobistą wartość, co jednak jest kruche, a może i dwuznaczne, iż może zginąć od spojrzenia. Lepiej jest dla człowieka ukryć wartość, niż narazić ją na zniszczenie. [...] Zarazem jednak we wnętrzu wstydu daje się wyczuć intencja ukazania wartości, poddania jej pod osąd przyjaznego spojrzenia. Do istoty wartości bowiem należy wymóg uznania – mniej lub bardziej powszechnego. Dlatego wstyd jest także bólem – bólem konieczności skrywania”. Zasłona jednak jest przejawem wolności, doświadczając wolności drugiego, Ja doświadczają swojej wolności, w perspektywie tego, co drugi może uczynić, Ja widzi, co sam może uczynić (por. tamże, s. 73).

³¹ Tamże, s. 38-39.

nim zawładnąć, uprzedmiotować go, wreszcie może zniszczyć, chce być jeden, on sam najważniejszy, ale kiedy chce podnieść rękę na drugiego człowieka, chce zabić go słowem, gestem czy też czynem, twarz mówi „nie zabijesz mnie”, bo chociażby człowiek zabił kogoś czynem, słowem czy myślą, „duszy i tak nie zabije”.

Skoro w relacjach z drugim człowiekiem człowiek może pójść aż tak daleko, osiągnąć tak wysoki stopień bezpośredniości, to teraz musi sobie uświadomić, że jeśli chce w pełni i w prawdzie posiadać siebie, może to uczynić tylko za cenę rezygnacji z wszelkich dążeń do posiadania drugiego człowieka. „Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy się rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej »mamy siebie«³². Odślania się przed nami nowy profil wolności. Wolność to „mieć” siebie, „posiadać siebie”, a granice wolności osoby wyznaczają granice wolności drugiej osoby, dlatego, by być wolnym, trzeba być wspańałością – „pozwolić być” drugiej osobie w jej wolności i inności, „nie zabijać” jej, a uznać jej wolność, ponieważ „dopiero we wspańałości człowieka staje się sobą, a wolność wolnością”³³. W tej perspektywie miłość będzie rozumiana jako bezinteresowny dar z samego siebie, gdzie wspańałość pozwala, by miłość była „jednaniem, które potwierdza i podtrzymuje inność”³⁴. A wzajemność okazuje się „byciem razem” w swojej inności i powierzaniem siebie sobie nawzajem, bo wolność nie jest ani w „Ty dialogicznym”, ani w „Ja dialogicznym”, lecz jest „między” nami.

Zdrada jako zaprzeczenie wzajemności

Porozumienie z drugim człowiekiem było i jest najbardziej doniosłym problemem filozoficznym, a nie tylko społecznym czy pedagogicznym. Prócz dobrych intencji bycia otwartym na drugiego człowieka doświadczają się coraz bardziej kryzysy komunikacji, a w związku z tym dostrzegają coraz więcej barier dzielących ludzi pomiędzy sobą. „Kryzys komunikacji, narastająca świadomość osamotnienia i bezsilny odślaniają istnienie innego horyzontu międzyludzkich obcować. Horyzont ten możemy na-

³² J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 334.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 345.

zwać horyzontem zdrady. Drugi człowiek jest istotą, która mnie zdradziła lub która może mnie zdradzić. Dlatego powinienem uczynić wszystko, by zapobiec grożącej mi z jego strony zdradzie³⁵. Zdrada ściśle wiąże się z nadzieją: tylko ten może zdradzić, w kim wcześniej pokładaliśmy nadzieję. Zdrada wroga nie jest zdradą, zdrada przez przyjaciela – jest. Zdradzić – jak uczy Tischner – to „donieść” na tego, kto zaufał, to w zasadzie „donieść” go aż do śmierci. Są też zdrady o mniejszej sile destrukcji, w sensie „zaparcia się drugiego”, czy jako brak wierności i stałości w relacji.

Tak rozumiana zdrada ujawnia ważny fakt antropologiczny – możliwość zdrady, która jest wynikiem braku ugruntowania bytu w tym, co trwałe, co niezmienne, co pewne. Tak „wykorzeniony” z siebie, z bytu człowiek podejmuje niekiedy rozpaczliwą walkę o siebie, o to właśnie ugruntowanie, które stracił, które wciąż niszczone jest możliwością zdrady. Zdradzający próbuje człowieka już nie tylko przyswoić, ale oswoić czy też wytresować, by tak mieć go tylko dla siebie, by go posiadać, w najbardziej przedmiotowym sensie tego słowa. Pożądanie po raz kolejny i tu daje o sobie znać, zatem nie tędy droga. Drogą właściwą, którą przynosi w zasadzie chrześcijaństwo, jest droga nadziei, ale tej nadziei, której horyzont jest szerszy niż horyzont zdrady. W tym świetle zdrada nie będzie już tylko zdradą, która kończy się tragicznie, ale może być nawet próbą nadziei, próbą przekroczenia progu wyznaczonego przez zdradę. I nierzadko będzie się człowiekowi wydawać, że jego sytuacja jest bez nadziei, bez wyjścia, i słusznie, bo nadzieja w takich właśnie warunkach może zrodzić się naprawdę. Jeśli nie ma już wyjścia – dla rozpoznającego sytuację rozum – to z pomocą przychodzi właśnie nadzieja, która nie lęka się powiedzieć: „wyjście jakoś się znajdzie”. Uczył już o tym w swoim traktacie o nadziei Gabriel Marcel³⁶. Nadzieja wprowadza nas także w pole doświadczenia wierności. Powiedzieć, że „wyjście się znajdzie”, oznacza wierność nadziei, pewnego rodzaju „widzenie” wyjścia, ale widzenie przez wiarę, „oczami wiary”. „Wierność mocniejsza niż zdrada – pisze Tischner – wyrasta z nadziei, której horyzont jest szerszy niż horyzont zdrady. Bo wierność jest przede wszystkim aktem nadziei, a nie pamięci. Nadzieja nadaje jej sens i ostateczny kształt³⁷”.

³⁵ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 94.

³⁶ Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959; I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa*, Wrocław 1995; Benedykt XVI, *Spe Salvi*, Rzym 2007.

³⁷ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 97.

Wiara

Zagadnienie wiary powraca na dobre wówczas, kiedy chcemy wniknąć w istotę Wolności Nieskończonej, odróżniwszy ją uprzednio od wolności skończonej. „Konkretny kształt wolności wyłania się ze stosunku do innej wolności skończonej oraz do Wolności Nieskończonej. [...] Wolność skończona bez spotkania z Wolnością Nieskończoną marnieje”³⁸. Tej rzeczywistości, jak zresztą wielu innych o podobnej charakterystyce metafizycznej, nie da się poznawczo i dosłownie ująć, ale da się ująć egzystencjalnie, a raczej dramatycznie doświadczyć. Choć i wówczas człowiek pozostaje w cieniu „oświeconej niewiedzy”, jednak jest to niewiedza, a nie zakłamanie i ułuda.

Czym jest wiara? „Wiara nie jest spokojnie płynącym strumieniem, lecz wielkim wewnętrznym sporem człowieka o siebie, o swą miłość, o swego bliźniego i swego Boga”³⁹. Rzuceni w konkretne sytuacje życiowe, wciąż zapytywani, musimy – czy tego chcemy, czy nie – udzielać odpowiedzi. I nie sposób uczynić to jednorazowo, raz na zawsze. Wydarzenia, spotkania, słowa, a nawet milczenie żądają od człowieka odpowiedzi, aby nadal podtrzymywał swoje „tak” lub po prostu powiedział „nie”. Sytuacja ta ujawnia istotę wiary – wiara to wymaganie, to „wymóg”. Wiara to sposób urzeczywistniania się wewnętrznej mocy człowieka, jego potencjalności (możności), by bardziej być sobą, by bardziej zaangażować się w dramat, by stać się bardziej świadomym i otwartym na innych uczestników dramatu. Człowiek to ten, który może być...

Z tych właśnie powodów jesteśmy „uwikłani w wojnę ze sobą, ponieważ łatwiej jest nam wołać o Boga, niż zmierzać do Boga. I tu leży nasz codzienny dramat. Chodzi o to, by nie rezygnować, by trwać. By wołać ciągle. Trzeba wołać nawet wtedy, gdyby to miał być tylko krzyk: »Panie ratuj, bo giniemy«”⁴⁰. W akcie wiary istotne jest to, by w decydujących chwilach, kiedy doświadcza się lęku i trwogi, mieć wewnętrzną siłę, by niejako przenieść akcent z „giniemy”, na „Panie”, nie zaś na „ratuj”. Wewnętrzną więź z Chrystusem – który ocala człowieka – tu można określić dosłownie zbawieniem: ratunkiem, ugruntowaniem w istnieniu, ocaleniu przed nicością i niebytem. I naiwnością byłoby zwracanie się w tym momencie do kogoś lub czegoś, kto pomocy tej udzielić by nie

³⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 328, 330.

³⁹ J. Tischner, *Książka na manowcach*, Kraków 2001, s. 20.

⁴⁰ J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1982, s. 227.

mógł w całej pełni, ogarniając cały ludzki byt. Może natomiast udzielić jej ten, i tylko ten, kto oddał życie za bliźniego, a żyje dalej. Żyje i swą obecnością powołuje do życia innych. W tej perspektywie życie „jest dramatyczną grą. Idzie nie tylko o to, co człowiek ma robić, by nie przegrać swojego losu, ale przede wszystkim o to, w jakim dramacie ma mieć udział. Chrystus jest propozycją dramatu, propozycją »gry«. Nikt nie musi podjąć tej propozycji. Czujemy wszelako, że jest to propozycja niezwykła. Godność człowieka zależy od tego, w jakim dramacie bierze udział. Bez Chrystusa byłibyśmy jeszcze bardziej ubodzy, zagubieni i ślepi na samych siebie”⁴¹.

Wybrani i wezwani

Jesteśmy w sercu dramatu. Człowiek dramatyczny, to człowiek otwarty – powiedziano już, że otwarty na innego, ale otwarty też – i przede wszystkim – na Boga. Jest to otwarcie pierwotne, konstytutywne, bez którego inne są fikcją. To wzajemne otwarcie: człowieka na Boga i Boga na człowieka, może lepiej – wzajemne otwieranie się, a niekiedy jednostronne zamykanie, sprawia, że człowiek oswaja się niejako z Bogiem, przyswaja Go sobie. Tischner zwraca na ten wątek uwagę wprost: „Bóg i człowiek najpierw muszą się oswoić. »Słowo staje się ciałem«, przychodzi do człowieka, aby w ten sposób jakoś oswoić go z Bogiem. Bo człowiek to dzikus. Nie tyle zły, nie tyle wściekły, ile dziki. I wobec Boga też zachowuje się jak dzikus. A Bóg, patrząc na tego dzikusa, ma problem: jak go ze sobą, ze swoją potęgą, ze swoim majestatem oswoić”⁴².

Proces oswajania dokonuje się stopniowo: najpierw Bóg objawia się człowiekowi, potem przyciąga go do siebie. Dlatego też o objawieniu możemy myśleć jako o „zwierzaniu” się Boga. „Bóg się zwierza. Te wszelkie księgi święte, oba Testamenty, to wielka historia pięknych Boskich zwierzeń. Bóg się nam zwierza”⁴³. Oswajanie nie dokonuje się w żadnym razie w sposób spontaniczny, bezrefleksyjny czy przypadkowy. Tu nie ma w ogóle przypadków. Drogą do oswojenia się człowieka z Bogiem jest rozum. Ujawniony związek rozumu z wiarą nie jest oczywiście czymś stałym, niezmiennym, nie jest skutkiem jednej decyzji człowieka, jest ciągłą

⁴¹ J. Tischner, *Książka na manowcach...*, s. 20.

⁴² Tamże, s. 47.

⁴³ J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 2000, s. 77.

walką, ciągłym poszukiwaniem, wieloaktowym dramatem, w który włączeni jesteśmy wszyscy. Tischner podąża tu – zdaje się – za tradycją myślową zainicjowaną przez św. Augustyna, a rozwiniętą przez św. Anzelma. „Człowiek, którego rozum szuka wiary i którego wiara szuka rozumu – myśli religijnie. Poprzez jego myślenie przejawia się jego wiara i poprzez jego wiarę przejawia się jego myślenie. Między wiarą a myśleniem nie ma przepaści nie do przebycia. [...] Myślenie religijne wyrasta z uznania praw religii i praw rozumu. Uznając prawa rozumu, wiara staje się myśleniem, uznając prawa wiary, rozum ma udział w jej naturze”⁴⁴.

Zaprzeczeniem tej relacji jest uznanie siebie za Boga – bałwochwalstwo. Dotykamy tym samym sedna pojęcia grzechu, można rzec nawet grzechu grzechów. Czyż zatem jest grzech z punktu widzenia człowieka obdarowanego wolnością i kontemplującego Wolność Nieskończoną? „Mówiąc najkrócej: jest iluzją nieskończoności powstałą w łonie wolności skończonej. Wolność skończona »gra rolę« Wolności Nieskończonej. Umożliwia jej to moment Nieskończoności, który przecież niejako z natury w niej tkwi”⁴⁵. Prosta i stosunkowo łatwa w wykonaniu zamiana zmienia wszystko – stawia człowieka w sytuacji bez wyjścia, zatracą jego wewnętrzne światło, gubi horyzont dobra, prawdy i piękna, wpada w metafizyczną pustkę. Sparaliżowany duch ma tylko jedną propozycję, którą składa człowiekowi – mdłości, nudę i zniechęcenie. Człowiek już nie może móc i nie chce chcieć.

Niespokojne serce

Wyjście z tej opresji oczywiście jest, przewija się wyraźnie przez całą twórczość Tischnera, przybierając coraz to nowe formy i postaci. Jak można sądzić, optymizm ten i wiara zbudowane są na mocnej podstawie, którą bardzo trafnie wyraził św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*: „A jednak chwalić Cię chce człowiek, mała cząstka stworzenia Twego. Ty sprawiasz, że radością jest chwalić Cię, albowiem stworzyłeś nas dla siebie, i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”⁴⁶. Nie-

⁴⁴ J. Tischner, *Horyzonty myślenia a religia*. W: *Nauka - Religia - Dzieje*, Seminarium w Castel Gandolfo, 16-19 sierpnia 1980 r., Rzym 1981, s. 93, cyt. za: W. Zuziak, *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna i antropologiczna Józefa Tischnera*, Kraków 2002, s. 68.

⁴⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 345.

⁴⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1954, I, 1.

pokój serca może rodzić się, gdy słyszy ono Augustynowe słowa „dla siebie stworzyłeś”. Słowa te, umieszczone w sercu człowieka, przywołują inne, bardzo zbliżone do tych, że „nie żyjemy dla siebie”, „nie umieramy dla siebie”. Nie zagubimy się w znaczeniach tych krótkich wyrażen tylko wówczas, gdy nie stracimy z oczu faktu, iż „dla siebie” w odniesieniu do człowieka oznacza co innego, niż w odniesieniu do Boga, który cały jest Darem⁴⁷. Człowiek może „być dla” o tyle, o ile nosi w sobie „bycie dla” Boga samego. Jeśli zatem słyszymy „stworzyłeś nas dla siebie”, oznacza ono wewnętrzną zamianę – powiedzmy – osobowości, a może lepiej woli: nie moja wola, lecz Twoja niech się dzieje, nie tak jak ja chcę, lecz jak chcesz Ty. „Dla kogo nas stworzył?” – pytamy za Tischnerem. „Jeśli »dla siebie«, ale »inaczej«, to znaczy że »nie dla siebie«, a więc »dla was«, »dla ciebie jednego«, »dla ciebie jednej«, »dla narodu«, »dla państwa« itd.”⁴⁸.

Niepokój serca towarzyszy człowiekowi dopóty, dopóki nie nawróci się od siebie ku innemu, dopóki wolność innego nie będzie leżała mu bardziej na sercu niż wolność jego, dopóki nie zrezygnuje z tych pragnień, które zamykają go nawet przed sobą samym, przed „właściwą” miłością samego siebie, by otworzyć się na miłość bliźniego. Dar „bycia dla” złożony na dnie ludzkiego serca jest zdaje się tym darem, którego człowiek tak usilnie w swoim życiu poszukuje, którego życiowy dramat konsekwentnie z czasem przed nim odsłania. „Czym kończy się ten dramat? Niezależnie od tego, w którą stronę potoczą się losy człowieka, pozostanie pełne napięcie doświadczenie posiadania i nieposiadania siebie, połączone z niejasnym poczuciem pełni bycia sobą, jaką w swej inności osiąga każda z trzech Osób w jednym Bogu”⁴⁹. Tymi słowami kończy się Tischnerowski *Spór o istnienie człowieka*. One zaś otwierają przed człowiekiem nowe już horyzonty dla poszukującej prawdy myśli, nowe horyzonty dla rozgrywającego się dramatu. Ale człowiek dramatyczny to nie ten, który zatrzymuje się w drodze, lecz ten, który podąża dalej, nawet gdy droga prowadzi go ku ścieżkom dotąd nieznanym, bardziej może

⁴⁷ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 336 i nn. W kontekście analizy „wolności w Bogu” Tischner wchodzi w sedno nauki o Trójcy Świętej i wprowadza mocną tezę: „Trzy osoby są dla siebie darem. Nie mogłyby być jednak darem, gdyby między Nimi nie było wolności. Wolność jest założeniem daru. Rzuca to nowe światło na nasze ziemskie pojęcie »innego«. Inny okazuje mi się teraz jako ten, komu mogę się ofiarować i kto może na dar odpowiedzieć darem”, tamże, s. 340.

⁴⁸ Tamże, s. 351.

⁴⁹ Tamże.

wydeptanym przez religie i religijnych mistrzów duchowości niż przez mędrców i filozofów. Jak sądzimy, to drugie jest trudniejsze. Najwyraźniej Tischner podprowadza nas do tajemnicy człowieka, która swoją jasność zyskuje w świetle płynącym od Trójcy Świętej – podprowadza i zostawia. Zostawia w sensie poznawczym oczywiście, w sensie dramatycznym idzie z nami dalej. Bo po tych drogach można iść tylko osobiście, zanurzając się z pokorą w tajemnicę⁵⁰ tego bycia, w „nie ludzki” wręcz sposób doświadczając bliskości innych, zwłaszcza tych, których jakoś kochamy.

**”Adam, where are you?”. As priest Józef Tischner proposes:
about a man who seeks his own identity**

According to priest Józef Tischner, a man takes part in a drama. This drama is connected not only with what he considers redemption but also with condemn; it is always a battle between good and evil. In this kind of drama a man seeks for his own identity. As a human being he is a free man. Both his freedom and his drama are battles between good and evil. As a result, choosing freedom means choosing good at the same time.

⁵⁰ Oczywiście, myślę tu o podejściu, którego uczył już Gabriel Marcel, w *Być i mieć*, gdzie wyraźnie oddziela problem od tajemnicy. Tajemnica to wymóg całkowitego zanurzenia się w sprawie, całkowitego oddania, poświęcenia. Bez tej postawy ważne sprawy nie zostaną dostrzeżone, a to, co ujawnia się na powierzchni problemu, w istocie dla człowieka nie ma większego znaczenia. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001, s. 56.