FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

12

CHRISTIAN PHILOSOPHY

12

PERSON AND SOLITUDE. BETWEEN EVERYDAY LIFE AND MYSTICISM

EDITED BY KRZYSZTOF STACHEWICZ

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
Poznań 2015

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

12

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ

POD REDAKCJĄ KRZYSZTOFA STACHEWICZA

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
Poznań 2015

RADA WYDAWNICZA
JACEK HADRYŚ, BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ, MIECZYSŁAWA MAKAROWICZ
ADAM PRZYBECKI, JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY, PAWEŁ WYGRALAK

RADA REDAKCYJNA
PAVOL DANCÁK, TADEUSZ BIESAGA, TADEUSZ GADACZ, MAREK JĘDRASZEWSKI (PRZEWODNICZĄCY),
DARIUSZ ŁUKASIEWICZ, MARIAN MACHINEK, EWA PODREZ, MAREK REMBIERZ,
ANTONI SIEMIANOWSKI, KRZYSZTOF WIECZOREK, ALFRED MAREK WIERZBICKI, WIESŁAW WÓJCIK

REDAKCJA

Redaktor naczelny: KRZYSZTOF STACHEWICZ

Zastępca redaktora naczelnego: JAN GRZESZCZAK

Sekretarz redakcji: RAFAŁ S. NIZIŃSKI

Adres pocztowy: Redakcja „Filozofii Chrześcijańskiej”
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Wieżowa 2/4
61-111 Poznań

Adres mailowy: zsfch@amu.edu.pl

Adres internetowy: www.filozofiachrzescijanska.amu.edu.pl

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA” JEST WERSJA DRUKOWANA

RECENZENCI TOMU 12

DR HAB. MACIEJ WOŹNICZKA (AJD)
KS. DR HAB. RYSZARD KOZŁOWSKI (AP)
DR HAB. WALDEMAR KMIECIKOWSKI
DR HAB. DARIUSZ BARBASZYŃSKI (UWM)
DR HAB. RYSZARD WIŚNIEWSKI (UMK)
PROF. DR HAB. WŁODZIMIERZ TYBURSKI (UMK)
KS. DR HAB. ANDRZEJ KOBYLIŃSKI (UKSW)
DR HAB. EWA PODREZ (UKSW)
KS. PROF. DR HAB. RYSZARD MOŃ (UKSW)
KS. PROF. DR HAB. JAN SOCHOŃ (UKSW)
KS. DR HAB. ALFRED WIERZBICKI (KUL)
PROF. DR HAB. MIECZYSŁAW JAGLOWSKI (UWM)

Redaktor językowy – język angielski: RENATA STACHEWICZ SPNJO UMK,
dr MARK D. WALSH University of Manchester

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PĄK

Opracowanie redakcyjne i korekta: MIECZYSŁAWA MAKAROWICZ

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISSN 1734-4530

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
W Y D Z I A Ł T E O L O G I C Z N Y
61-111 POZNAŃ, ul. WIEŻOWA 2/4
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
tel./fax (61) 851-97-43
http://www.teologia.amu.edu.pl

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, ul. H. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści
Contents

JUBILEUSZ ARCYBISKUPA PROFESORA MARKA JĘDRASZEWSKIEGO
JUBILEE OF THE ARCHBISHOP PROFESSOR MAREK JĘDRASZEWSKI

Jan Grzeszczak
Jego Ekscelencja Ksiądz Arcybiskup Marek Jędraszewski Człowiek – Biskup – Filozof *11*
His Excellency Archbishop Marek Jędraszewski. Man – Bishop – Philosopher

Krzysztof Stachewicz
Naukowa droga Arcybiskupa Marka Jędraszewskiego *17*
Academic Path of the Archbishop Marek Jędraszewski

Marek Jędraszewski
Moje dydaktyczne i publikowane inspiracje *23*
My Teaching and Published Inspirations

Paweł Latusek
Wspomnienia i podziękowania *27*
Memories and Thanks

Anna Grzegorczyk
Wspomnienia i podziękowania *29*
Memories and Thanks

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
PERSON AND SOLITUDE. BETWEEN EVERYDAY LIFE AND MYSTICISM

Piotr Domeracki
Paradygmatyczne konceptualizacje samotności i wspólnotowości w dyskursie monoseologicznym *33*
The Paradigmatic Conceptualizations of Loneliness and Communitiveness in a Monoseological Discourse

Krzysztof Wieczorek
Samotność racjonalisty *57*
Solitude of a Rationalist

Magdalena Bizior-Dombrowska
Samotność i doświadczenie mistyczne *75*
Solitude and Mystical Experience

Jakub Łobocki
Projektowanie egzystencji. Samotność. Właściwe bycie sobą? *89*
Project of Existence. Solitude. Authentic Being-one's-self?

Maciej L. Rewakowicz
Samotność pacjenta i lekarza wobec decyzji o leczeniu inwazyjnym w chirurgii *115*
Loneliness of the Patient and Doctor in the Face of the Decision about Undertaking a Surgery

Marek Jędraszewski
Hipostaza, ateista i Sługa Jahwe, czyli trzy koncepcje samotności w filozofii Emmanuela Levinasa *129*
Hypostasis, Atheist and the Servant of Yahweh, or Three Concepts of Solitude in the Philosophy of Emmanuel Levinas

Dawid Kolasa
O możliwości komunikacji egzystencjalnej w filozofii Karla Jaspersa *147*
About the Possibility of Existential Communication in the Philosophy of Karl Jaspers

Krzysztof Polit
Kategorie samotności i wspólnotowości w filozofii Miguela de Unamuno *159*
The Loneliness and the Communitiveness Cathegory in the Miguel Unamuno's Philosophy

Stefan Konstańczak
Samotność z perspektywy nieśmiertelności. Refleksje Henryka Elzenberga *169*
Solitude from the Perspective of Immortality. Reflections of Henryk Elzenberg

Natalia Rososińska-Kozub
Samotnik w Międzyludzkim, czyli o życiu i twórczości Emila Ciorana *185*
A Loner in the Interpersonal or about Emil Cioran's Life and Works

Maciej Kopyciński
Jednostka a wspólnota w filozofii Charles'a Taylora *199*
Individual and Community in the Philosophy of Charles Taylor

JUBILEUSZ ARCYBISKUPA PROFESORA MARKA JĘDRASZEWSKIEGO

Ksiądz Arcybiskup Metropolita Łódzki Profesor Marek Jędraszewski, znakomity filozof i wybitny znawca filozofii, zwłaszcza współczesnej, ceniony wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i autor licznych publikacji z zakresu antropologii filozoficznej i etyki, ukończył 65 lat i przeszedł na uczelnianą emeryturę. W związku z tym Zakład Filozofii Chrześcijańskiej, który Jubilat stworzył i którym przez wiele lat kierował, przygotował księgę pamiątkową: *Deum et animam scire. Teksty filozoficzne dedykowane Księdzu Arcybiskupowi Profesorowi Markowi Jędraszewskiemu*, poprzez którą pragnie ukazać dorobek Jubilata, a także wyrazić Mu wdzięczność za owocną pracę na rzecz rozwoju polskiej filozofii. Dnia 24 czerwca 2015 roku w sali dawnej Akademii Lubrańskiego w Poznaniu odbyło się uroczyste posiedzenie Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej WT UAM, w którym uczestniczył Dostojny Jubilat, Jego Magnificencja Rektor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Pan Profesor Bronisław Marciniak, Jego Ekscelencja Ksiądz Biskup Zdzisław Fortuniak, Dziekan Wydziału Teologicznego Ksiądz Profesor Jan Szpet oraz autorzy tekstów ofiarowanych do księgi pamiątkowej, filozofowie reprezentujący wiele ośrodków akademickich w Polsce. Po wygłoszonych laudacjach, kreślących drogę naukową Jubilata oraz Jego naukowe osiągnięcia nastąpiło uroczyste wręczenie księgi Arcybiskupowi Profesorowi Markowi Jędraszewskiemu. Poniżej publikujemy teksty laudacji, wystąpienie Jubilata oraz dwa krótkie świadectwa. W ten sposób chcemy uczcić i upamiętnić uroczystość ku czci Założyciela i pierwszego Redaktora Naczelnego „Filozofii Chrześcijańskiej".

JAN GRZESZCZAK

Jego Ekscelencja Ksiądz Arcybiskup Marek Jędraszewski Człowiek – Biskup – Filozof

Ekscelencje,
Magnificencjo, Szanowny Panie Rektorze,
Szanowni Państwo,

Deum et animam scire cupio. Nihilne plus. Nihil omnino („Chcę poznać Boga i duszę. Czy nic więcej? Nic zgoła")[1] – prosi młody Augustyn w *Solilokwiach*, powstałych w zaciszu willi w Cassiciacum jako owoc samotnych rozważań o zagadnieniach, które przyszły biskup Hippony najbardziej pragnął zgłębić.

Wydaje się, że ze względu na wielość podejmowanych spraw, dużych i małych, takie samotne rozważania są dla biskupa swego rodzaju luksusem. Jest to jednak luksus konieczny, który chroni go w sprawowanej posłudze przed wieloma niebezpieczeństwami oraz pomaga w osobistym uświęceniu i skutecznym przekazywaniu innym prawd wiary. Stąd też tak modli się św. Augustyn na początku przywołanych wyżej *Solilokwiów*: *Deus per quem nos res minutae non minuunt. Deus per quem melius nostrum deteriori subjectum non est* („Dzięki Tobie, Boże, nie umniejszają nas rzeczy małe, a to, co w nas jest lepsze, nie podlega temu, co gorsze")[2]. Wydaje się więc, że bycie biskupem-filozofem służyć może zarówno człowieczeństwu, jak i biskupstwu, a także i samej filozofii. W swoim liście, przygotowanym również na dzisiejszą okoliczność, obecny tutaj Ksiądz Arcybiskup Metropolita Poznański formułuje z tego związku pomiędzy filozofią i biskupią posługą bardzo konkretny postulat: „Choć jedynie nieliczni zajmują się filozofią profesjonalnie, to filozofią szczególnie zajmować się winni biskupi".

Po tych uwagach wstępnych proszę mi pozwolić na przejście do zasadniczej części, czyli prezentacji sylwetki naszego Dostojnego Jubilata.

Ksiądz Arcybiskup prof. Marek Jędraszewski jest poznaniakiem, urodził się dnia 24 lipca 1949 roku. Tutaj ukończył Szkołę Podstawową nr 38 na Winogradach, a następnie I Liceum Ogólnokształcące im. Karola Marcinkowskiego, gdzie w 1967 roku uzyskał świadectwo dojrzałości. W latach 1967-1973 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Arcybiskupim Seminarium Duchownym. Święcenia kapłańskie przyjął dnia 24 maja 1973 roku z rąk księdza arcybiskupa Antoniego

---

[1] Augustyn, *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 244.

[2] *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Soliloquiorum libri duo*, I, 3, PL 32, 871; św. Augustyn, *Solilokwia*, dz. cyt., s. 241.

Baraniaka i został skierowany jako wikariusz do parafii pw. św. Marcina w Odolanowie, obecnie na terenie diecezji kaliskiej.

Ta garść faktów z życia Dostojnego Jubilata domaga się jednak krótkiego przywołania tego, co ukształtowało młodość, a zatem również całe Jego dotychczasowe życie. Sam Jubilat wspomina z uznaniem swoich nauczycieli, a zwłaszcza panią Marię Bieniaszewską, nauczycielkę języka polskiego i historii w podstawówce na Winogradach – osobę odważną i zatroskaną o prawdę o naszej historii, i to w czasach, kiedy kłamstwo urosło do rangi oficjalnej wykładni, wsączanej do umysłów dzieci i młodzieży na lekcjach i za pomocą podręczników szkolnych. Wspomina tych, którzy wprowadzili go w tajniki filozofii, zwłaszcza pana prof. Lecha Słowińskiego, który na lekcjach filozofii w poznańskim „Marcinku" zadawał młodzieży lekturę *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza, a następnie omawiał z nią zawarte tam kwestie, chroniąc w ten sposób młode umysły przed „iluzjami marksistowskiej ideologii". W seminarium poznańskim dokonało się systematyczne już wprowadzenie Jubilata w arkana filozofii. Zajęli się nim dwaj księża profesorowie: Marian Kowalewski oraz niekwestionowany Mistrz, jakim był zmarły w 2000 roku Ludwik Wciórka – wybitny znawca i popularyzator na gruncie polskim myśli francuskiego jezuity, filozofa, geologa i paleontologa Pierre'a Teilharda de Chardina.

A jak wspominają tamten czas osoby, które znały Dostojnego Jubilata? Poznańskie Seminarium Duchowne z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku nie różniło się zapewne od pozostałych tego typu kościelnych uczelni w naszym kraju, o czym świadczą wypowiedzi bliskich kolegów Jubilata z seminaryjnej ławy. Oprócz obowiązków, jakie wyznaczał codzienny i roczny rytm życia kleryckiej wspólnoty, był też czas na rekreację i wakacyjne wyjazdy. Był piłkarzem „zadziornym, ale nie faulującym" – wspominają Dostojnego Jubilata koledzy; „kochał góry"[3]. Odwiedzał kolegów, którzy – w myśl panującej wówczas linii ówczesnych władz państwowych – odbywali służbę w kleryckich jednostkach wojskowych.

O rodzącej się wówczas wielkiej pasji filozoficznej Jubilata i ogromnym wpływie ks. prof. Wciórki na umysły młodych adeptów filozofii świadczy zabawny epizod z czasów Jego pobytu na wikariacie w Odolanowie, który pozwolę sobie w tym miejscu przywołać. Jak wspomina jeden z przyjaciół Jubilata,

> ks. Tadeusz Neumann, ówczesny proboszcz parafii św. Marcina w Odolanowie, był bardzo o nas zatroskany. Jeździliśmy wieczorami do Poznania, ale nie chcąc martwić proboszcza, mówiliśmy mu, że jedziemy do Gorzyc [nieobeznanym z terenem wyjaśniam, że Gorzyce to miejscowość pod Ostrowem Wlkp., oddalona niecałe 10 km od Odolanowa]. Aby jednak nie skłamać, wykręcaliśmy po drodze do Gorzyc, tam machaliśmy z samochodu wikariuszowi ks. Świerkowskiemu, a następnie kontynuowaliśmy naszą podróż do Poznania. Jeździliśmy tam na nocne rozmowy z ks. prof.

[3] Wspomnienie ks. prałata Tomasza Ilskiego.

Wciórką, przeciągające się grubo po północy; wracaliśmy z nich nad ranem i aby przypadkiem nie zbudzić proboszcza, gasiliśmy silnik i po cichu wpychaliśmy samochód na teren plebanii[4].

W 1975 roku Jubilat został skierowany na studia specjalistyczne na Wydziale Filozofii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. O ich przebiegu i charakterze usłyszymy za chwilę od Pana prof. Krzysztofa Stachewicza, wspomnę jednak, że zarówno praca licencjacka Dostojnego Jubilata, poświęcona hermeneutyce Paula Ricoeura, jak i doktorska na temat etyki Emmanuela Levinasa, zostały w szczególny sposób wyróżnione: pierwsza złotym medalem Uniwersytetu Gregoriańskiego, a druga złotym medalem Ojca Świętego Jana Pawła II.

Po powrocie do Polski Dostojny Jubilat pracował jako prefekt w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu, a także jako adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym. W 1990 roku objął funkcję redaktora naczelnego „Przewodnika Katolickiego".

Były to czasy, których duchowy rytm w polskim Kościele wyznaczały niezapomniane pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny. Poprzez nie Kościół powszechny niejako zbliżył się do każdego z nas, a Rzym stał się miejscem znanym i umiłowanym przez Polaków. Dostojny Jubilat czynnie włączył się w ten piękny i potrzebny proces zapoznawania nas z powszechnością Kościoła katolickiego. Na tym odcinku wiele mieliśmy i nadal mamy do zrobienia po długich dziesięcioleciach powojennej wymuszonej izolacji naszego kraju. W 1996 roku nakładem wydawnictwa Pallottinum ukazały się *Pejzaże rzymskie* – książka wyjątkowa, będąca zarazem prezentacją i namysłem nad Wiecznym Miastem, bez którego – jak stwierdza jej autor – „niepodobna zrozumieć własnego chrześcijaństwa"[5].

Proszę mi w tym miejscu pozwolić na osobiste wspomnienie ze spotkania z Dostojnym Jubilatem w Rzymie. Było to w roku akademickim 2004/2005, przebywałem wtedy na rocznym urlopie habilitacyjnym, szukając w rzymskich bibliotekach materiałów do rozprawy habilitacyjnej. Mieszkałem w Papieskim Instytucie Polskim i któregoś dnia dowiedziałem się, że ks. biskup Marek przyleciał z Polski i jest okazja do spotkania z tym, który był wówczas moim przełożonym jako kierownik Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej. Było nas kilku, z przyjemnością przemierzaliśmy wieczorem uliczki rzymskiego centrum od Piazza Navona do Panteonu. Wydawało mi się, że w miarę dobrze znam ten rejon, przecież dosłownie obok, przy placu Sant'Apollinare znajdowała się moja uczelnia, w której wcześniej spędziłem prawie cztery lata. Podążając za ks. biskupem, znaleźliśmy się na Piazza Sant'Eustachio, gdzie w tamtejszym barze przekonałem się, co to znaczy dobra włoska kawa. Mój promotor, prof. Javier Villanueva, na inne rzeczy zwracał moją uwagę. Zwykł mawiać: „Ucz się i pisz pracę, bo tam w diecezji *le anime ti aspettano* – wierni na ciebie czekają!"

[4] Tamże.

[5] M. Jędraszewski, *Pejzaże rzymskie*, Poznań 1996, s. 9.

Poprzez papieskie pielgrzymki, w osobie Ojca Świętego Rzym przybliżył się do Poznania, wręcz stanął na placu przy poznańskich Krzyżach, na Łęgach Dębińskich czy w poznańskiej katedrze. Dostojny Jubilat czynnie włączył się w upowszechnianie papieskiej refleksji, jaką mogliśmy usłyszeć właśnie tutaj, w Poznaniu. Służyły temu zwłaszcza kolejne publikacje poświęcone pobytowi i przesłaniu, jakie Ojciec Święty skierował do rodaków w tym mieście: rok 1986 przyniósł książkę: *Jan Paweł II w Poznaniu* oraz publikację *Tekstów poznańskich* Karola Wojtyły. Obydwie pozycje ukazały się 11 lat później w kolejnym, poszerzonym wydaniu[6].

Dnia 20 czerwca 1983 roku podczas drugiej pielgrzymki do Polski papież Jan Paweł II beatyfikował w Poznaniu matkę Urszulę Ledóchowską, bardzo związaną z Pniewami. W 1992 roku Jubilat poświęcił Błogosławionej refleksje zawarte w książce *Obrazki z Pniew*[7]. Spojrzenie Jubilata w stronę tego niewielkiego wielkopolskiego miasta nie było wtedy dziełem przypadku. We wprowadzeniu, zatytułowanym po prostu *Pniewy*, stawia sobie i czytelnikowi cały szereg pytań:

> Niekiedy jesteśmy uczestnikami wyjątkowych zdarzeń, czasami mamy szczęście spotykać się z Wielkimi. Co w nas z tego pozostaje? Jakie to w nas wypala piętno? Z bagażem jakich doświadczeń wyruszamy na spotkanie jutra?
>
> Od jakiegoś czasu są to pytania, które stawiam sobie pod adresem Pniew. Mieszkał w nich, przebywał i pracował Wielki Człowiek. Człowiek Święty. Dzięki niemu Pniewy weszły do historii uniwersalnej. Czy Pniewy są świadome tego faktu? Czy potrafią być z tego dumne? Asyż ma swych Franciszka i Klarę, Ars swego Jana, Lisieux swą Teresę. Maleńkie miejscowości, które dzięki nim stały się słynne na cały świat. Pniewy mają swoją Urszulę. Czy rzeczywiście „swoją”?[8]

Te pytania, dotyczące spraw prowincjonalnych, prowadzą Dostojnego Jubilata ku refleksji o charakterze uniwersalnym, obejmującej naszą Ojczyznę. Jak wspomina, te myśli i pytania towarzyszyły mu, kiedy 27 października 1991 roku przyjechał po raz kolejny do Pniew. Był to – jak wspomina – dzień pierwszych prawdziwie wolnych wyborów do sejmu i senatu. Tak pisze o panującej wówczas atmosferze w naszym kraju:

> U ludzi zmęczenie niełatwą sytuacją, brakiem jasnych perspektyw na przyszłość, głupotą, a niekiedy i arogancją tych, którzy wzięli na siebie odpowiedzialność za losy Kraju dochodzi – zda się – do granic wytrzymałości […] Szum informacyjny, zagubienie, poczucie własnej słabości i błędów zniechęca wielu. Czy warto się jeszcze

---

[6] Zob. tenże, *Jan Paweł II w Poznaniu*, Poznań 1986; wyd. 2 poszerzone i uzupełnione, Poznań 1997; K. Wojtyła, *Teksty poznańskie*, wprowadzenie i wybór, M. Jędraszewski, Poznań 1986; wyd. 2 poszerzone, Poznań 1997.

[7] Zob. M. Jędraszewski, *Obrazki z Pniew*, Poznań 1992.

[8] Tamże, s. 10.

raz wysilić? Czy to ciągłe nawoływanie do ofiar i poświęceń nie powinno się wreszcie skończyć? Wszędzie tylko słowa, słowa, słowa…[9].

W sierpniu 1920 roku bł. Urszula Ledóchowska przybyła na stałe do Pniew. Wtedy również – jak zaznacza autor – przerażały poselskie spory w Warszawie, podczas gdy od Wschodu narastało straszliwe zagrożenie dla dopiero co odzyskanej niepodległości[10].

Tę ogromną wrażliwość Dostojnego Jubilata na sprawy związane z naszą Ojczyzną dostrzec można również kilkanaście lat później, podczas obchodów 50. rocznicy Powstania Poznańskiego 1956 roku. Wtedy to Dostojny Jubilat napisał rozważania drogi krzyżowej, która w Wielki Wtorek, 11 kwietnia 2006 roku wyruszyła od bramy Zakładów Hipolita Cegielskiego. Jej tekst ukazał się w tym samym roku nakładem Księgarni św. Wojciecha jako *Pasja według Czerwca '56*. Współczesny patriotyzm to także ochrona pamięci o tych, którzy oddali swoje życie i zdrowie dla istnienia i pomyślności Ojczyzny. Jednym z nich był ks. arcybiskup metropolita poznański Antoni Baraniak. Aresztowany przez komunistyczny reżim równolegle z ks. prymasem Stefanem Wyszyńskim, osadzony został w Areszcie Śledczym na Mokotowie, gdzie całe lata poddawano go szykanom oraz brutalnym i wyrafinowanym torturom. Temu niezłomnemu bliskiemu współpracownikowi księdza prymasa Dostojny Jubilat poświęcił dwa monumentalne tomy pod wspólnym tytułem *Teczki na Baraniaka*. W pierwszym z nich, noszącym podtytuł *Świadek*, przeanalizował na podstawie źródeł aresztowanie i uwięzienie księdza arcybiskupa Antoniego Baraniaka oraz jego 20-letnie rządy w archidiecezji poznańskiej. Tom drugi, *Kalendarium działań SB*, jest zapisem działań komunistycznego aparatu terroru, wymierzonych w metropolitę poznańskiego. Jak stwierdza we wprowadzeniu Dostojny Jubilat, „Z fragmentarycznie zachowanych dokumentów wyłania się szczególne świadectwo, jakie o arcybiskupie Baraniaku dali – niejako wbrew sobie – funkcjonariusze SB".

Dnia 17 maja 1997 roku Ojciec Święty Jan Paweł II mianował Dostojnego Jubilata biskupem pomocniczym archidiecezji poznańskiej z tytularną stolicą Forlimpopoli. Święcenia biskupie otrzymał dnia 29 czerwca 1997 roku w katedrze poznańskiej. Rok później otrzymał nominację na stanowisko profesora nadzwyczajnego UAM i kierownika Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym UAM, a dnia 2 stycznia 2002 roku otrzymał tytuł naukowy profesora nauk teologicznych. W tym samym roku objął funkcję delegata Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Akademickiego.

Trwająca przeszło 10 lat współpraca naukowa z Dostojnym Jubilatem w ramach Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej była prawdziwą przyjemnością, a jako kierownik dał się On poznać jako osoba życzliwa, systematyczna, niezwykle sta-

[9] Tamże, s. 10-11.
[10] Zob. tamże.

ranna i wymagająca, przykład autentycznej fascynacji filozofią. Z przyjemnością przyjeżdżaliśmy z obecnym tutaj ks. prałatem Andrzejem Latoniem, wówczas adiunktem na Wydziale Teologicznym, do Poznania na comiesięczne zebrania Zakładu. Początkowo odbywały się one w Zakładzie Filozoficznym w budynku B, a następnie w gościnnych progach domu Dostojnego Jubilata na Ostrowie Tumskim. Czasami koledzy z innych zakładów zazdrościli nam tych częstych i systematycznych spotkań, panującej na nich atmosfery i … samego kierownika. Warunki mieliśmy rzeczywiście wymarzone i wkrótce w Zakładzie zaczęły się pojawiać rozmaite inicjatywy badawcze, które zaowocowały publikacjami, wśród których wymieniłbym zwłaszcza *Transcendencję i odpowiedzialność. W stulecie urodzin Emmanuela Levinasa*, która ukazała się w 2006 roku jako trzeci tom zainicjowanego dwa lata wcześniej rocznika „Filozofii Chrześcijańskiej". Pięć lat wcześniej, jako pierwsi na Wydziale, doprowadziliśmy pod kierunkiem Dostojnego Jubilata do wydania antologii *Filozofia. Materiały do ćwiczeń dla studentów teologii* (Poznań 2001), która doczekała się, jak dotychczas, dwóch wydań (myślimy o trzecim) i jest po dziś dzień cenną pomocą w dydaktyce filozofii. Przykłady innych ciekawych inicjatyw można by mnożyć.

Dnia 11 lipca 2012 roku Ojciec Święty Benedykt XVI mianował księdza biskupa arcybiskupem metropolitą łódzkim. Ingres do katedry łódzkiej odbył Dostojny Jubilat dnia 8 września 2012 roku. Jest członkiem Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski i zastępcą jej przewodniczącego. Jest członkiem Kongregacji Edukacji Katolickiej, a także sprawuje funkcję członka Sekcji Nauk Filozoficznych Komisji Nauki Wiary, jest delegatem KEP ds. Duszpasterstwa Akademickiego, członkiem Ogólnopolskiego Komitetu Organizacyjnego Obchodów 1050. Rocznicy Chrztu Polski w 2016 r., członkiem Rady ds. Duszpasterstwa Młodzieży, członkiem Zespołu KEP ds. Wizyty Ojca Świętego w Polsce 2016 r.

Nowy metropolita łódzki dał się poznać na forum Kościoła w Polsce przede wszystkim jako promotor szczególnej inicjatywy, którą są comiesięczne *Dialogi w katedrze*. W konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Sobór Watykański II skierował do pasterzy Kościoła następującą zachętę: „Niech dzięki wytrwałym studiom staną się tak przygotowani, aby mogli nawiązywać dialog ze światem i ludźmi wszelkich przekonań"[11]. Tych, którzy znają bliżej Dostojnego Jubilata i mieli zaszczyt z Nim współpracować, nie dziwi ta decyzja, by regularnie spotykać się z wiernymi w katedrze biskupa diecezji. Ośmieliłbym się stwierdzić, że *Dialogi w katedrze* są swego rodzaju ukoronowaniem intelektualnej drogi Dostojnego Jubilata. *Ex abundantia enim cordis os loquitur* (Albowiem z obfitości serca mówią usta) – wiemy o tym dobrze i dziękujemy Ci, Księże Arcybiskupie, za ten piękny przykład intelektu wprzęgniętego w biskupią posługę wobec tych, którzy są blisko, i tych, którzy są daleko[12].

[11] KDK, 43.
[12] Por. Dz 2,39.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Naukowa droga Arcybiskupa Marka Jędraszewskiego

Ekscelencjo, Księże Arcybiskupie,
Ekscelencjo, Księże Biskupie,
Magnificencjo, Panie Rektorze,
Szanowni Państwo,

W roku 387, krótko po przyjęciu chrztu, 33-letni Aurelius Augustinus pisał swe słynne dialogi z własną duszą, przekazane potomności jako *Soliloquia*. Tu właśnie zawarł znane słowa: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*[1]. Bóg i dusza/człowiek jako dwa jedyne przedmioty zainteresowania, ale wzajemnie ze sobą powiązane, niejako koniunkcją. Stanowisko św. Augustyna określiło w dużej mierze paradygmat filozofii chrześcijańskiej, jej poznawczy cel. Odmiennie widział to zagadnienie Immanuel Kant, gdy sprowadzał wszystkie najważniejsze pytania filozofii do jednego, fundamentalnego – czym jest człowiek? Cała naukowa twórczość Arcybiskupa Profesora Marka Jędraszewskiego wpisuje się w tradycję Augustyńską i jest pośrednią polemiką z Kantowskim rozerwaniem więzi pomiędzy – niemożliwym zresztą na gruncie czystego rozumu u Kanta – poznaniem Boga i poznaniem człowieka. W swej autoprezentacji naukowej, którą napisał do księgi pamiątkowej, właśnie w duchu św. Biskupa z Hippony, mówi o pasji, jaką było i jest dla niego odkrywanie i przekazywanie prawdy dotyczącej człowieka i Boga[2]. Pomiędzy prawdą o osobie ludzkiej i prawdą o Bogu zachodzi w jego myśleniu organiczna jedność, jest ona na wiele sposobów ukazywana i uzasadniana. Poszukuje on tej prawdy na wielu drogach, niemniej jednak najważniejszą jest dla niego, jak się wydaje, droga badań filozoficznych. Droga, którą Jan Paweł II w *Fides et ratio* nazwał „wyróżnioną" drogą do prawdy (nr 3). Droga twórczych poszukiwań Marka Jędraszewskiego to droga odkrywania ważnych tekstów filozoficznych, podejmowania pytań w nich zawartych, współmyślenie z ich autorami, nierzadko sprzeciw wobec uznanych i cenionych myślicieli w myśl zasady: *amicus Plato, sed magis amica veritas*. Generalnie można zaryzykować twierdzenie, że myślenie filozoficzne, a szczególnie religijne Marka Jędraszewskiego lokuje się w paradygmacie augustyńskim, a nie tomistycznym, co stawia go w doborowym towarzystwie, by ze współczesnych teologów wspomnieć Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

---

[1] *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Soliloquiorum libri duo*, I, 2, 7.

[2] Por. M. Jędraszewski, *Moja filozoficzna droga*, w: *Deum et animam scire. Teksty filozoficzne dedykowane Księdzu Arcybiskupowi Profesorowi Markowi Jędraszewskiemu*, red. J. Grzeszczak, K. Stachewicz, Poznań 2015, s. 21.

Początkowy odcinek drogi filozoficznych poszukiwań Marka Jędraszewskiego to odkrywanie myśli współczesnej. Na seminarium naukowym ks. prof. Ludwika Wciórki odkrywał m.in. pisma Pierre'a Teilharda de Chardina, na rzymskim Uniwersytecie Gregoriańskim, gdzie zetknął się z wybitnymi filozofami i słuchał ich wykładów, głównie pod kierunkiem o. prof. Simona Decloux zagłębiał się w teksty Heideggera, w myśl Feuerbacha i Nietzschego, hermeneutykę Ricoeura, by odkryć chyba największą pasję swego filozoficznego życia – Levinasa. Później są kolejne odkrycia: Sartre, Marcel, Marion, Wojtyła, Stein, a zupełnie niedawno Balthasar i Kierkegaard. To chyba najważniejsi myśliciele istotni dla naszego Jubilata, których dzieła odcisnęły szczególny ślad na jego własnej myśli, którzy ukierunkowali jego poszukiwania i wpłynęli na ukonkretnienie dróg wskazywanych odpowiedzi. Warto podkreślić szczególną pozycję na powyższej liście Karola Wojtyły/ Jana Pawła II – zarówno jego myśl filozoficzna, jak i osobowość to niewątpliwie źródło głębokiej fascynacji Arcybiskupa Jędraszewskiego. To zresztą temat na osobne opracowanie. Narzuca się zatem wniosek, że żywiołem jego myślenia jest przede wszystkim filozofia współczesna, głównie fenomenologia, choć bardziej w swej francuskiej niż klasycznej, niemieckiej postaci. Poprzez myśl współczesną odkrywał filozofię dawniejszą, klasyczną, nierzadko z fascynacją zatrzymując się przy autorach starożytnych i średniowiecznych, by wspomnieć przede wszystkim św. Augustyna, ale i obecnego w różnych formach w myśleniu Jędraszewskiego św. Tomasza z Akwinu. Wielka erudycja w dziedzinie historii filozofii oraz świetna intuicja pozwalają mu w sposób oryginalny dryfować w gąszczu tekstów filozoficznych, które powstają od ponad 2,5 tysiąca lat. Arcybiskup Jędraszewski nie jest jednak historykiem filozofii, nawet jeśli część jego prac wpisuje się w tę dziedzinę. Jest filozofem, myślicielem podejmującym trud krytycznego współmyślenia z odkrywanymi przez siebie tekstami i ich autorami. Wchodzi w dialog z dziełami, myślami i ideami nie przede wszystkim po to, by je zrekonstruować, opisać, poddać krytyce i wpisać w szersze konteksty historyczne, lecz ten dialog ma bardziej fundamentalny sens – poszukiwanie prawdy o Bogu i człowieku oraz poszukiwanie adekwatnych środków wyrazu tejże prawdy. Kim jest człowiek? Kim jest Bóg? Jak mówić współczesnemu człowiekowi o Bogu i jak odkrywać przed nim prawdę o samym sobie? Jak pomóc mu w odzyskaniu samego siebie, by posłużyć się tu sformułowaniem z tytułu jednej z książek Jubilata[3]. Zdaje się, że te pytania wyznaczają cały szlak naukowej drogi Arcybiskupa Jędraszewskiego. Etymologicznie filozofia to umiłowanie mądrości, ale greckie słowo *σοφία* oznacza także wiedzę prawdziwą, a zatem filozofię możemy rozumieć jako umiłowanie prawdy. Droga badań i poszukiwań filozoficznych Profesora Marka Jędraszewskiego wpisuje się w oba

[3] Por. M. Jędraszewski, *Odzyskać samych siebie*, Poznań 1993.

etymologiczne sensy – poznać prawdę o Bogu i człowieku, by na tej drodze zbliżyć się do mądrości, zjednoczyć się z nią.

Na szczególną uwagę zasługują książki i artykuły poświęcone Levinasowi. O nim ks. M. Jędraszewski pisał doktorat obroniony i nagrodzony na Gregorianum w 1980 roku – była to pionierska praca poświęcona Levinasowi, pierwsza, która wyszła spod pióra Polaka. W 1987 roku przygotował do druku jej wersję polskojęzyczną, zresztą mocno przepracowaną i zmienioną w stosunku do włoskiego pierwowzoru, która została wydana trzy lata później przez Księgarnię św. Wojciecha pt. *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*[4]. Pamiętam do dziś emocje – wybaczą mi Państwo osobiste wspomnienie – które towarzyszyły mi przy lekturze tej książki, i podziw, jaki budził we mnie jej nieznany mi wtedy osobiście Autor. Kiedy po kilku latach został recenzentem mojej pracy magisterskiej, z lękiem oczekiwałem na Jego ocenę rozprawy i dzień obrony. Tym większa była radość z recenzji i noty, którą otrzymałem. Po doktoracie w 1999 roku zacząłem pracę na Wydziale Teologicznym jako adiunkt w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej, którym kierował Biskup Marek Jędraszewski, dzięki czemu mogłem systematycznie spotykać się z Nim i czerpać inspirację z wielu spotkań. Powróćmy jednak do książki o Levinasie. Była to pierwsza monografia poświęcona myśli autora *Całości i nieskończoności* na polskim rynku wydawniczym. Wcześniej opublikowano jedynie przyczynkarskie i prezentujące filozofię Levinasa artykuły, m.in. pamiętne teksty autorstwa Józefa Tischnera. Rodziło to niemałe wyzwania przed Jędraszewskim, związane choćby z zaproponowaniem terminologii, polskich odpowiedników słów kluczowych dla myślenia Levinasa. Nie istniały wszak żadne przekłady jego dzieł na język polski, poza drobnymi fragmentami tekstów, zresztą będącymi tłumaczeniami o bardzo różnej jakości. Książka Jędraszewskiego w interesujący sposób przedstawiła sam nerw myśli Levinasa, porządkując materiał według podejmowanych w rozprawie problemów oraz proponując podział jego filozofii na trzy etapy, okresy. Traktowanie myśli Levinasa jako monolitu – co nadal zdarza się w literaturze przedmiotu – prowadzi często do sformułowania kuriozalnych tez i wniosków. Jakość monografii ks. Marka Jędraszewskiego, nieustannie cytowanej, jak również późniejsza rozprawa habilitacyjna poświęcona zagadnieniu humanizmu u Sartre'a i Levinasa[5], a także szereg bardzo interesujących artykułów, które wyszły spod pióra Jubilata, spowodowała, że znalazł się On w gronie najwybitniejszych znawców filozofii Levinasa, i to nie tylko w Polsce. Trudno ten aspekt jego twórczości naukowej przecenić. To ważny i poważny wkład do kultury filozoficznej i humanistycznej w Polsce. Jednocześnie studium pism Levinasa i wielo-

---

[4] Por. M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1987.

[5] Por. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre i E. Levinas*, Kraków 1994.

letnie z nimi obcowanie wpłynęło silnie na Jego własną drogę filozofowania i twórczego myślenia. Pisze o tym z perspektywy lat w następujących słowach: „dane mi było zmierzyć się z myślą jednego z najbardziej oryginalnych i najbardziej znaczących filozofów drugiej połowy dwudziestego wieku. Naprawdę wiele jej zawdzięczam. Levinas najgłębiej chyba wyraził prawdę o tym, że miarą człowieczeństwa danego człowieka jest jego odpowiedzialność za życie drugiego człowieka”[6].

Z kilku względów książką niezwykłą w dorobku Jubilata jest *Filozofia i modlitwa*[7]. To kapitalne eseje, napisane językiem wysokiej literackiej próby, stanowiące z jednej strony przyczynki do biografii wybitnych filozofów i myślicieli, uzupełniających ich podręcznikowe życiorysy o rys duchowy, w swej, powiedzieć można, intymnej odsłonie, jaką jest modlitewne odniesienie do Boga. Całość tworzy zarys swoistej filozofii modlitwy oraz w szerszej perspektywie filozofii duchowości. Swoistym dopełnieniem omawianej książki był późniejszy *Modlitewnik filozofów*[8]. Za bardzo interesujący i inspirujący należy uznać spór z epoką oświecenia, którą Jędraszewski wiedzie – wprost i nie wprost – od wielu lat. Spór o koncepcję racjonalności i samej filozofii, spór o wizję Boga i Jego opatrzności, spór o człowieka, jego naturę, istotę cierpienia, sensu egzystencji. W dużej mierze tej problematyce poświęcił swą książkę wydaną w 2011 roku, a zatytułowaną w duchu Pascala *Bóg filozofów i Bóg Jezusa Chrystusa*[9].

Warto jeszcze na kilka chwil zatrzymać się przy dziele osobliwym w dorobku uczonego zajmującego się filozofią, gdyż sytuującym się w dziedzinie nauk historycznych. Chodzi oczywiście o monumentalne, dwutomowe opracowanie Marka Jędraszewskiego pt. *Teczki na Baraniaka* (ponad 1200 stron!)[10]. To udana próba ukazania postaci wielkiego pasterza Kościoła poznańskiego przez pryzmat dokumentów UB i SB tak z okresu jego uwięzienia (1953-1955; 145 przesłuchań!), jak i pasterzowania w Poznaniu (1956-1977), a przechowywanych w IPN-ie. Arcybiskup Jędraszewski podjął ogromny trud kwerendy i wysiłek krytyki źródeł, by wydobyć portret Antoniego Baraniaka wyłaniający się z tych dokumentów. Zamysł może w pierwszym odruchu budzić sprzeciw – co interesującego, prawdziwego może powiedzieć o arcybiskupie dokumentacja stworzona na użytek walki z Kościołem? Lektura tego dzieła rozwiewa jednak wątpliwości, Autor potrafił uzasadnić swą pierwotną intuicję badawczą i w sposób bardzo interesujący ją zrealizować. *Teczki na Baraniaka* to wciągająca opowieść o wielkiej postaci polskiego Kościoła, napisana pięknym językiem i ze znakomitą znajomo-

---

[6] M. Jędraszewski, *Moja filozoficzna droga*, dz. cyt., s. 26.

[7] Por. tenże, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986; wyd. poszerzone, Poznań 2001.

[8] Por. tenże, *Modlitewnik filozofów*, Poznań 1997.

[9] Por. tenże, *Bóg filozofów i Bóg Jezusa Chrystusa*, Poznań 2011.

[10] Por. tenże, *Teczki na Baraniaka. Świadek*, Poznań 2009 i tenże, *Teczki na Baraniaka. Kalendarium działań SB*, Poznań 2009.

ścią historycznych realiów epoki powojennej. To świetny przyczynek nie tylko do biografii arcybiskupa Baraniaka, ale i do dziejów Kościoła, funkcjonującego w realiach tzw. Polski Ludowej. Dzieło to wpisuje się w życie Kościoła poznańskiego Księdza, a później Biskupa Marka Jędraszewskiego, przekłada się wielokrotnie na badania naukowe i twórczość pisarską. Wcześniej były tomy o Janie Pawle II w Poznaniu[11], redakcja książki historycznej o Kościele poznańskim u jego początków i w dwudziestowiecznej teraźniejszości[12]; wspomnieć wypada tu książkę o Urszuli Ledóchowskiej[13] oraz rozważania *Pasja według Czerwca'56*[14]. Pasje i talenty historyczne Jubilata zapewne zaowocują w odniesieniu do Kościoła łódzkiego, do którego został posłany w 2012 roku.

Dorobek naukowy Marka Jędraszewskiego to 22 książki i ok. 160 artykułów i rozpraw[15]. Podzielić je można na kilka bloków tematycznych i dziedzinowych. Myśl filozoficzna Levinasa, teksty antropologiczne, podręczniki i pomoce dydaktyczne, szkice religijne, historia Kościoła poznańskiego, filozofia a duchowość, filozofia Boga, problem wolności, moralność… Nie sposób byłoby, nawet szkicowo, dotknąć najważniejszych tematów, przedstawić główne tezy, zreferować wnioski. Zainteresowanie książkami i artykułami Arcybiskupa Jędraszewskiego wskazuje na ich wagę i aktualność podejmowanej problematyki. On sam pisał:

> Zrozumieć swój czas – to stawiać brzemienne pytania charakterystyczne dla swego czasu. Można je formułować samemu i samemu też starać się znaleźć na nie odpowiedź. To jedna z możliwych dróg zrozumienia. Ale jest także inna droga. Można uchwycić specyfikę swego czasu poprzez analizę tego, co powiedzieli wybitni świadkowie tego czasu. Ci, których refleksja w szczególny sposób ten czas rozświetla – a przez to przybliża[16].

Profesor Marek Jędraszewski swymi tekstami idzie obiema drogami: analizuje to, co powiedzieli wielcy świadkowie naszego czasu, ale i proponuje własne odpowiedzi na osiowe pytania współczesności.

We wstępie do książki habilitacyjnej M. Jędraszewskiego ks. prof. Józef Tischner napisał słowa, które można odnieść do całej twórczości Jubilata: „Praca

---

[11] Por. M. Jędraszewski, *Jan Paweł II w Poznaniu*, Poznań 1986, wyd. II poszerzone, Poznań 1997; K. Wojtyła, *Teksty poznańskie*, wprowadzenie i wybór M. Jędraszewski, Poznań 1986, wyd. II poszerzone, Poznań 1997.

[12] Por. *Kościół w Poznaniu: czasy biskupa Jordana i kardynała Augusta Hlonda*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2011.

[13] Por. M. Jędraszewski, *Obrazki z Pniew*, Poznań 1992.

[14] Por. tenże, *Pasja według Czerwca'56: droga krzyżowa upamiętniająca 50. rocznicę Powstania Poznańskiego 1956*, Poznań 2006.

[15] Pełen wykaz bibliograficzny: *Spis publikacji*, oprac. M. Jędraszewski, w: *Deum et animam scire*, dz. cyt., s. 37-46.

[16] M. Jędraszewski, *Homo: capax alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 175.

jest napisana jasno, pięknym i prostym językiem. Myśl biegnie logicznie, autor nie popada w zawiłości stylistyczne, które nierzadko są udziałem omawianych myślicieli. Może ją czytać nie tylko filozof, ale również każdy humanista".

Osobną kwestią jest działalność organizacyjna Jubilata. Stworzenie Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej i kierowanie nim przez 14 lat, powołanie do istnienia periodyku naukowego pt. „Filozofia Chrześcijańska", serii książkowej „Biblioteka Filozofii Chrześcijańskiej", inicjowanie tematycznych konferencji naukowych etc., etc. W Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej Arcybiskup Marek zarażał nas swymi pasjami, stwarzał przestrzeń wolności, stymulował rozwój naukowy (czterech z nas uzyskało stopień doktora habilitowanego, jeden tytuł profesorski), wyciągał pomocną dłoń w sytuacjach trudnych, interesował się naszym życiem pozanaukowym, duchowo towarzyszył na wielu zakrętach. Mówiący te słowa doświadczał jego czynnej życzliwości niezliczoną ilość razy, przynajmniej kilka z nich zachowując w nieustannie wdzięcznej pamięci.

Reasumując, należy podkreślić poważny wkład Arcybiskupa Jędraszewskiego w polską humanistykę, filozofię współczesną, filozofię chrześcijańską (nie mnie oceniać teologiczne badania Jubilata). Stąd obecność na tej sali Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wielkiego Kanclerza Wydziału Teologicznego, Księdza Dziekana, oraz Wielce Szanownych Pań i Panów, którzy ofiarowali swe teksty naukowe do księgi pamiątkowej dedykowanej Arcybiskupowi Profesorowi Markowi Jędraszewskiemu. Chcemy w ten sposób symbolicznie podziękować i prosić o dalszą pracę na niwie filozofii polskiej. A my, współpracownicy z Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej, chcemy prosić o dalszą, choć z konieczności – dodam: niestety – w zmienionej formie, współpracę. Ksiądz Arcybiskup pozostaje w naszych sercach nie tylko Honorowym Członkiem naszego Zakładu, ale i jego Honorowym Kierownikiem.

MAREK JĘDRASZEWSKI

Moje dydaktyczne i publikowane inspiracje

Przyznam, że dość dziwnie brzmiał w moich uszach odnoszony przed chwilą do mnie tytuł „Jubilat", a jeszcze bardziej „Dostojny". Cały czas miałem wrażenie, że chodzi tu o kogoś zupełnie innego. Stąd wypływające z tego faktu moje zażenowanie, czego bynajmniej nie mam zamiaru ukrywać.

Z drugiej strony dzisiejsza uroczystość brutalnie obnaża dwa fakty: to, że doszedłem do pewnej określonej granicy wieku, a także i to, że ostatecznie zakończyła się moja etatowa, trwająca dokładnie 35 lat, praca najpierw na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, a następnie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. I z tymi faktami trzeba się po prostu pogodzić.

W związku z tym pragnę serdecznie podziękować wszystkim, którzy tę dzisiejszą uroczystość przygotowali, na czele z panem profesorem Krzysztofem Stachewiczem, który objął po mnie kierownictwo Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Dziękuję również zarówno jemu, jak i ks. profesorowi Janowi Grzeszczakowi za wygłoszone przed chwilą laudacje. Bardzo dziękuję za opublikowane okolicznościowe dzieło *Deum et animam scire*, dedykowane mojej osobie przez wielu znakomitych myślicieli z różnych ośrodków akademickich naszego kraju zajmujących się filozofią. Ich udział w tym dziele jest dla mnie ogromnym zaszczytem. Pragnę także wyrazić moją wdzięczność wszystkim uczestnikom dzisiejszej uroczystości, Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi, Jego Magnificencji Panu Rektorowi Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Bronisławowi Marciniakowi, księdzu profesorowi Janowi Szpetowi, Dziekanowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Paniom i Panom profesorom i nauczycielom akademickim, zwłaszcza tym, którzy swoimi rozprawami przyczynili się do tak wspaniałego kształtu księgi *Deum et anima scire*, a także moim Współpracownikom w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej oraz moim dawnym Studentom, których z wielką radością tutaj dostrzegam.

Pan profesor Krzysztof Stachewicz wskazywał w swoim referacie na moją Augustyńską drogę filozoficzną, wspominając także postać kardynała Josepha Ratzingera. Padły również nazwiska moich mistrzów filozofii: ks. profesora Ludwika Wciórki i ojca profesora Simona Decloux SJ. Była mowa także o tym, że w swoich wykładach i publikacjach często wracałem do twórczości kardynała Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wydaje mi się, że dzisiejsza okoliczność jest dobrą okazją, aby wspomnieć coś, o czym zazwyczaj milczałem i o czym w ogó-

le mało kto wiedział – o mojej osobistej korespondencji z Janem Pawłem II. Korespondencja ta trwała aż do końca jego życia. Wystarczy powiedzieć, że ostatni jego list otrzymałem już po jego śmierci, gdyż został wysłany wcześniej, na Wielkanoc 2005 roku. W sumie tych listów i kartek jest ponad 60. Po raz pierwszy o tej korespondencji wspomniałem publicznie w zamieszczonym w książce *Deum et animam scire* tekście zatytułowanym *Moja filozoficzna droga*. Dzisiaj chciałbym nawiązać do dwóch fragmentów jego listów z 1995 i 1996 roku, a więc z lat, na które przypadała niemal dokładnie połowa mojej pracy naukowo-dydaktycznej.

Pierwszy fragment zawiera się w życzeniach, jakie papież przesłał mi na Boże Narodzenie 1995 roku. Pisał w nich między innymi: „Moje życzenia wkładam w biały opłatek i dzielę go z Drogim Księdzem Markiem, który dobrze odczyta myśli w nim zawarte, jak odczytuje je w swych artykułach i rozważaniach. Jestem Mu za nie wdzięczny i życzę, by nadal przybliżał ludziom myśli Papieża, to, co Kościół przez nie chce powiedzieć światu". Nie muszę chyba dodawać, że te papieskie słowa stanowiły dla mnie ogromne zobowiązanie i równocześnie serdeczne przynaglenie, abym w swoich wykładach i publikacjach nawiązywał do nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II i komentował je.

Drugi fragment z listów Jana Pawła II odnosi się do tego, co napisał mi on na początku lata 1996 roku. Aby dobrze zrozumieć kontekst jego listu z dnia 5 lipca 1996 roku, trzeba najpierw wspomnieć krótki, ale bardzo znaczący pobyt Ojca Świętego w Skoczowie, w Bielsku i w Żywcu w dniu 22 maja 1995 roku, podczas którego krytycznie odniósł się on do ówczesnej sytuacji politycznej i medialnej panującej w naszym kraju, wzywając do tego, aby Polacy stali się ludźmi prawego sumienia. Rok później przybyli do Rzymu liczni pielgrzymi diecezji bielsko-żywieckiej, aby podziękować Ojcu Świętemu za jego wizytę na ich ziemi. Jan Paweł II przyjął ich na osobnej audiencji w dniu 23 maja 1996 roku. Podczas niej wygłosił niezwykle ważne przemówienie, które w istocie było skierowane do całej Polski, chociaż w głównych mediach zostało ono niemal całkowicie przemilczane. Zacytuję z niego obszerny fragment. Po prawie 20 latach brzmi on dzisiaj ciągle jeszcze jak najbardziej aktualnie. Oto słowa Jana Pawła II:

> W Skoczowie mówiłem: „Świadectwo męczenników jest dla nas zawsze wyzwaniem – ono prowokuje, zmusza do zastanowienia. Ktoś, kto woli raczej oddać życie, niż sprzeniewierzyć się głosowi własnego sumienia, może budzić podziw albo nienawiść, ale z pewnością nie można wobec niego przejść obojętnie. Męczennicy pytają nas przede wszystkim o naszą wierność sumieniu". Dziś powtarzam te słowa, bo to jest pierwszy warunek trwania i rozwoju wspólnoty Kościoła. Jeśli dzieci Kościoła noszą w sumieniu żywą świadomość własnej tożsamości, to wspólnota Kościoła nie musi wówczas lękać się żadnych zagrożeń. Obserwujemy dziś w Polsce próby ośmieszania religii i podważania autorytetu Kościoła przez manipulacje informacją albo celo-

wą dezinformację społeczeństwa na temat kontaktów Kościoła i Państwa. Niebezpieczne są próby deprawacji młodego pokolenia poprzez promowanie stylu życia pozbawionego poczucia odpowiedzialności za godność i kształt życia własnego i innych osób. Zasada panująca za czasów Jana Sarkandra: *cuius regio eius religio* (czyja władza, tego religia) – zdaje się dziś przybierać formę zaplanowanej ateizacji życia. Wobec takiej rzeczywistości szczególnie aktualne staje się wezwanie św. Leona Wielkiego Papieża: „Chrześcijaninie, poznaj swoją godność!". Uczeń Chrystusa winien wiedzieć, że jest wezwany, by nosić imię chrześcijanina z godnością. To poczucie własnej godności zobowiązuje. Ono domaga się prawego sumienia. Przypomnę, co mówiłem w Skoczowie: być człowiekiem sumienia, to „w każdej sytuacji swojego sumienia słuchać i jego głosu w sobie nie zagłuszać"; „angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło"; „wymagać od siebie, podnosić się z własnych upadków"; „zaangażować się w budowanie królestwa Bożego: królestwa prawdy i życia, sprawiedliwości í pokoju"[1].

W liście z dnia 25 czerwca 1996 roku, a zatem miesiąc później, pisałem do Ojca Świętego między innymi:

Byliśmy świadkami – i uczestnikami – Jej [Matki Najświętszej – dop. MJ] przemożnej pomocy w walce z niemałymi resztkami komunizmu, który pozostawił swe ślady w umysłach i sercach wielu. Doświadczaliśmy znowu Jej „wielkiej miłości do Kościoła". Dzięki Niej – ufamy w to głęboko! – zostaniemy też uchronieni przed falą zaplanowanej ateizacji, która dotyka nasz Kraj i o której z takim bólem mówiłeś niedawno podczas spotkania z pielgrzymką Diecezji bielsko-żywieckiej. Jak zapewne dobrze wiesz, Umiłowany Ojcze Święty, te słowa nie spodobały się wielu „możnym tego świata" u nas. Zabrzmiały dla nich „zbyt ostro". Nie zacierały – a zapewne, w ich przekonaniu, powinny to czynić! – wyraźnych konturów rzeczywistości, w jakiej przyszło nam aktualnie żyć. Dziękujemy Ci, Ukochany Ojcze Święty, za te słowa. Swoją mocą prawdy przypominają one nieustraszone wystąpienie patrona wczorajszego dnia, św. Jana Chrzciciela.

W odpowiedzi, w liście z dnia 5 lipca 1996 roku, Jan Paweł II napisał do mnie:

Dziękuję […] Księdzu Markowi i Jego Przyjaciołom z Politechniki Poznańskiej za pamięć o mnie 18 maja na Jasnej Górze. Cała nasza nadzieja w modlitwach Czcicieli Matki Najśw[iętszej], którą błagamy o czuwanie nad Polską, aby „głosy świata" nie zagłuszały „twardej mowy" Chrystusowej prawdy. Zaczynamy za kilka dni wakacje. Niech i Ksiądz Marek wykorzysta je dla nabrania sił i nowej energii do stawiania oporu falom ateizmu i bronienia przed nim naszej Ojczyzny. Z pozdrowieniami łączę serdeczne błogosławieństwo – Jan Paweł II.

W ten sposób Ojciec Święty osobiście niejako nakreślił mi, co mam czynić jako wykładowca, a rok później – to znaczy od 1997 roku – także jako biskup:

---

[1] Jan Paweł II, *Sprawa Boża winna jednoczyć wspólnotę Kościoła*, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 17(1996), n. 7-8, s. 53-54.

przeciwstawiać się ateizacji, która w sposób zaplanowany zalewa nasz kraj. Z tego też wynikało i nadal wynika w mojej biskupiej posłudze owo Augustyńskie, w jakiejś mierze naprawdę charakterystyczne również dla mnie *Deum et animam scire*: kiedy mówiłem i pisałem o człowieku, zawsze starałem się uchwycić prawdę o nim w świetle Boga-Stwórcy, kiedy pisałem o Bogu, zawsze starałem się ukazywać Go w Jego pełnym miłości nachyleniu do człowieka.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że jednym z głównych inspiratorów takiego, a nie innego kształtu zarówno mojej dydaktyki, jak i pisarstwa, jest właśnie On – św. Jan Paweł II. O tym pragnę dzisiaj z całą mocą i ogromną wdzięcznością wobec Niego zaświadczyć.

PAWEŁ LATUSEK

Poznań, na 24 czerwca 2015 roku

Przewielebny Księże Arcybiskupie Metropolito,
Czcigodny Księże Profesorze,
Kochany Marku!

Już ponad miesiąc temu Pan profesor Krzysztof Stachewicz przekazał mi zaproszenie na uroczyste spotkanie z Tobą, organizowane z okazji wręczenia Ci Księgi Pamiątkowej: *Deum et animam scire*. Cieszyłem się na to spotkanie i wierzyłem, że wezmę w nim udział. Niestety, w tym czasie (22-24.06) Sekretariat Konferencji Wyższych Przełożonych zorganizował w Kielcach szkolenie dla sekretarzy prowincjalnych, prowadzone przez przedstawicieli Biura Prawnego Episkopatu, Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji, Generalnego Inspektoratu Ochrony Danych Osobowych oraz Zespołu ks. Adama Żaka SJ. Ze względu na moje obowiązki muszę być na tym spotkaniu.

Czas biegnie niczym tkackie czółenko... Jubilacie drogi, minęły długie lata, a wydaje się, że to tak niedawno spotkaliśmy się w auli Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego (poznałem Cię przez leżący przed Tobą słownik włosko-polski). Zbliżył nas Rzym, uniwersytet, wykłady, nasz profesor-promotor – o. Simon Decloux SJ, a nawet „szlifierz" językowy naszych dysertacji – pan profesor Vincenzo del Pinto. Dzisiaj Bogu dziękuję za tamto rzymskie spotkanie, które zrodziło wzajemną życzliwość i przyjaźń, a za wierność tej wzajemnej relacji dziękuję również Tobie.

Na temat Twojej drogi naukowej i jakże licznych owoców Twojego naukowego zaangażowania padnie dziś wiele słusznych słów. Pozwól, że w tym krótkim adresie przywołam ciągle mi drogi obraz, który zachowuję w pamięci od czasu mojego dwuletniego stażu misyjnego w Kamerunie: obraz ogniska. W tamtym czasie, na początku lat siedemdziesiątych, ognisko było czymś niesamowicie ważnym w każdej zagrodzie: emanowało światło, przy nim można było się ogrzać w chłodną noc, ale przede wszystkim nad nim kobiety gotowały posiłek. Ponieważ w wielu zagrodach nie było zapałek, więc zazwyczaj o zmierzchu mogłem widzieć kobiety, które w jakiejś glinianej skorupie niosły rozżarzone węgle podebrane z ogniska sąsiadki, aby nimi rozpalić ognisko we własnej zagrodzie.

Carissime, patrząc na lata naszej znajomości, dostrzegam, że jesteś panem dwóch ognisk: filozoficznego i kapłańskiego. Na pierwsze ognisko składa się twoja praca naukowo-dydaktyczna: wykłady, seminaria, publikacje, kongresy, sympozja… Sam Bóg wie, jak liczni są ci, którzy zabierając rozżarzone węgle

z tego ogniska, rozpalili własne. Drugie ognisko to Twoja posługa kapłańska i biskupia. Wiem, jak bardzo dbasz o nie. I słusznie, bo o ile w pierwszym musi starczyć węgli dla zainteresowanych mądrością, o tyle w drugim musi ich wystarczyć dla wszystkich. *Scire Christum* – oto jego paliwo. Augustyńskie *Deum et animam scire* pięknie łączy te dwa ogniska, a jest to możliwe dlatego, że łączy je Twoje życie. Tobie, Marku życzę, a Boga w modlitwie proszę, aby te dwa ogniska jeszcze długo się paliły i aby węgle z nich podbierane były zarzewiem wielu nowych ognisk, tak w wymiarze przyrodzonym, jak i przede wszystkim w wymiarze nadprzyrodzonym.

ANNA GRZEGORCZYK

Jego Ekscelencjo, Drogi Jubilacie!

W imieniu Rady Centrum Badań im. E. Stein chciałabym Arcybiskupowi Markowi serdecznie podziękować za wieloletnią i owocną współpracę, wynikającą z afiliacji uniwersyteckiej i zainteresowań naukowych, wszechstronnych, nie tylko filozofią chrześcijańską. Pozwalam sobie w tym miejscu wyrazić nadzieję, że owa wieloletnia relacja rozkwitnie w nowych łódzkich kontekstach i przyczyni do rozszerzenia działalności naszego centrum; centrum stworzonego w 2003 roku jako jednostka uniwersytecka UAM, łącząca wiele wydziałów i dyscyplin, również z innych ośrodków akademickich w Polsce.

Aby ta nadzieja nie była tylko okazjonalnie, jubileuszowo wyrażona, pragnę zaznaczyć, że nasze kontakty z Jego Ekscelencją owocowały od początku założenia centrum licznymi dziełami, i to na polu naukowym – licznymi sesjami, publikacjami, wykładami, a nawet filmem poświęcony E. Stein (ze znaczącym udziałem Arcybiskupa), ale i towarzyskim – przyjacielskim; były to spotkania Rady, które przekształcały się w merytoryczne dyskusje dotyczące ważnych spraw uczelni, chrześcijaństwa i świata; były to też konkretne działania na rzecz kultu patronki naszego centrum – Edyty Stein; znalezienie dla niego konkretnego miejsca w kościele Karmelitów Bosych, pomoc w ufundowaniu relikwiarza Świętej, liczne msze św. sprawowane przez Arcybiskupa w naszych intencjach. Tych zasług wyliczyć można znacznie więcej. Najważniejsza jednak była i jest obecność Arcybiskupa wśród nas, dobra, życzliwa i mądra obecność. I za nią bardzo Arcybiskupowi dziękujemy i nadal na nią bardzo liczymy.

Do tych centrowych podziękowań pragnę dodać swoje, osobiste; są one związane z drogą, moją drogą filozoficzną i egzystencjalną, na którą wyraźny wpływ wywarły spotkania z Arcybiskupem, szczególnie to pierwsze, przeźmierowskie, upamiętnione dedykacją do książki *Filozofia i modlitwa* w roku 1987: „by wędrówki w poszukiwaniu mądrości prowadziły do chwalby Pana". Te słowa zapewne miały wpływ na moją dalszą naukową drogę, na pamiętanie w filozofii o Bogu. Miłość do poznawania świata, człowieka i siebie samej oraz pragnienie Boga, które odnalazłam w E. Stein, swój początek brały zapewne w tamtych odległych przeźmierowskich czasach. Potem były już tylko wzmacniane podobnymi wyborami filozoficznych i świętych postaci.

I za te wszystkie wybory i liczne błogosławieństwa dla centrum, mojej rodziny i dla mnie, Arcybiskupie Marku, bardzo dziękuję.

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.01

PIOTR DOMERACKI
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Paradygmatyczne konceptualizacje samotności i wspólnotowości w dyskursie monoseologicznym

The Paradigmatic Conceptualizations of Loneliness and Communitiveness in a Monoseological Discourse

Musimy jednak mieszać i wzajemnie przeplatać dwie rzeczy:
samotność i obcowanie z ludźmi*.

Samotność zawsze zakłada potrzebę wspólnoty,
tęsknotę za wspólnotą**.

I. *VITA SEPARATA*: DYSONANS SAMOTNOŚCI I WSPÓLNOTOWOŚCI

W ramach rozmaitych szkół, nurtów, kierunków, koncepcji i stanowisk, w ciągu dziejów trwania i rozwoju filozofii zachodniej ukształtował się, choć stosunkowo późno wyodrębnił dyskurs, który z grecka nazywam monoseologicznym[1], a który składa się na filozofię samotności i ją tworzy. Określona tak została dopiero w wieku XX, niezależnie od siebie, przez Mikołaja Bierdiajewa i Emmanuela Levinasa (którzy jako pierwsi posłużyli się tym wyrażeniem). *Differentia specifica* dyskursu monoseologicznego jest, jak wskazuje nazwa, tematyzacja i artykulacja fenomenu

* L.A. Seneka, *O pokoju ducha*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, XVII 3, s. 661-662; wyd. z 1963, s. 541.

** M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 54.

[1] Termin 'monoseologia' wywodzę z języka starogreckiego od słów *monosé* – 'samotność' i *logos* – 'nauka'. Nazwą tą oznaczam w ogólności wszystkie dyscypliny naukowe zainteresowane analizowaniem oraz prowadzeniem systematycznych badań nad samotnością w trybie interdyscyplinarnym. Węziej przez monoseologię rozumiem samą tylko 'filozofię samotności', a oba wyrażenia traktuję jako synonimy.

samotności w aspekcie ontologicznej, funkcjonalnej i znaczeniowej „gęstości" (mówiąc po Ricoeurowsku[2]) rzeczywistości, jaką stanowi.

Problematyka monoseologiczna rozciąga się, rzecz jasna, poza obszar samej tylko filozofii na wielorakie dyscypliny wiedzy[3]. W ostatnich latach, także poza nauką, przeżywa ona dynamiczny rozkwit. Świadczy o tym chociażby znaczna i stale rosnąca liczba wydawnictw, od periodyków[4] (szczególnie popularnonaukowych i opiniotwórczych) poczynając, na poważnych rozprawach naukowych kończąc[5].

Własnym torem niejako, w ostatnich latach coraz bardziej ekspansywnie, rozwija się myśl problematyzująca zagadnienie wspólnoty i dążeń wspólnototwórczych, które określam mianem „wspólnotowości". W wieku XX można wręcz mówić o eksplozji zainteresowania tymi fenomenami. Dość wspomnieć całe kierunki myślenia, takie jak: socjalizm, komunitaryzm, dyskursywizm, filozofię dialogu czy personalizm. Także w minionych latach obecnego wieku utrzymuje się tendencja do naukowego opracowywania zagadnienia wspólnotowości i wspólnoty[6], coraz częściej manifestując się w pojedynczych, acz znaczących stanowiskach. Jako przykład przywołać tu należy co najmniej prace: Helmutha Plessnera[7] (*Granice wspólnoty*) oraz Zygmunta Baumana[8] (*Wspólnota*).

Jeśli chodzi o rangę ważności, to choć problematyka samotnościowa, poczynając od drugiej połowy XX stulecia, zaczynała zyskiwać na znaczeniu, stopniowo się autonomizując, mimo to jednak, co zrozumiałe, nie zdołała osiągnąć po-

---

[2] P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 224.

[3] Wśród nich przede wszystkim należy wymienić: psychologię, socjologię, pedagogikę, etnologię oraz teologię.

[4] Tytułem przykładu można tu wspomnieć chociażby: „Charaktery", „Przegląd", „Wysokie Obcasy Extra", jezuicki „Szum z Nieba".

[5] Por. B.L. Mijuskovic, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012; Z. Dołęga, *Samotność młodzieży – analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Katowice 2003; E. Dubas, *Edukacja dorosłych w sytuacji samotności i osamotnienia*, Łódź 2000; *Przeciw samotności*, red. J. Twardowska-Rajewska, Poznań 2005; *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006; K. Dybeł, *Samotność w literaturze średniowiecznej Francji. Literatura narracyjna XII-XIII wieku*, Kraków 2009; *Motywy samotności i wspólnoty w dawnych literaturach romańskich (Średniowiecze – Oświecenie)*, red. D. Szeliga i E.D. Żółkiewska, Warszawa 2010; *Samotność i osamotnienie*, „Horyzonty Wychowania" 11, 2012 (22), Akademia Ignatianum w Krakowie; K. Sobstyl, *Samotność i jej obrazy w języku*, Lublin 2013; *Singlizm. Nowy styl życia w ponowoczesnym świecie*, red. K.L. Kuklińska, Warszawa 2013; S. Turkle, *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*, tłum. M. Cierpisz, Kraków 2013.

[6] Zob. *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, red. B. Sierocka, Wrocław 2007.

[7] Por. H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008.

[8] Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.

ziomu zainteresowania ani stopnia zaawansowania badań nad fenomenem wspólnotowości, a tym bardziej go pod tym względem prześcignąć. Wielu autorów wskazuje i podkreśla centralną, dominującą pozycję tego zagadnienia nie tylko na terenie filozofii, ale całej w ogóle humanistyki i nauk społecznych. Niektórzy mówią wręcz o obsesji wspólnotowości. Tak, na przykład, Plessner bezceremonialnie stwierdza, że wspólnota stała się „Bożkiem naszego czasu"[9]. Jak pisze:

> Bożek wspólnoty umacnia swoją siłę przyciągania słabych tego świata – zrozumiały jako ideologia wykluczonych, rozczarowanych i oczekujących, jako ideologia proletariatu, ludzi zubożałych i czującej nadal kajdany młodzieży, usprawiedliwiony jako protest ludzi cierpiących z powodu wielkomiejskiego, zmechanizowanego i wykorzenionego życia. Pod jego hasłem powstały całe armie, a tysiące ludzi było gotowych na śmierć[10].

Jak dalej, nieco ironicznie, zauważa Plessner:

> Niejako dla zrównoważenia twardości i płytkości naszego życia idea ta [wspólnoty – przyp. P.D.] zebrała w sobie wszystką słodycz aż do ckliwości, wszelką tkliwość do bezsilności, wszelką ustępliwość aż do braku godności. […] Ogromne ochłodzenie ludzkich relacji przez maszynowe, handlowe, polityczne abstrakcje prowadzi do pojawienia się jego przeciwieństwa w ideale rozpalonej, żarzącej się we wszystkich swych członkach wspólnoty. Wyrachowaniu, brutalnemu robieniu interesów przeciwstawia się obraz szczęścia płynącego ze spontanicznego dawania siebie, pełnemu nieufności rozbiciu na opancerzone państwa – światowe przymierze narodów w celu ustanowienia wiecznego pokoju[11].

Plessner wyprowadza stąd niezmiernie ważny dla naszych rozważań wniosek. Stwierdza mianowicie, że „Dlatego nie obowiązuje już prawo dystansu, osamotnienie utraciło swój czar"[12].

Kongenialnie do Plessnera, na przechodzącą w „ckliwość" „słodycz" wspólnoty zwraca uwagę także Zygmunt Bauman, powiadając: „«Wspólnota» brzmi dobrze: cokolwiek ono znaczy, dobrze jest «mieć wspólnotę», «być we wspólnocie». […] Towarzystwo czy społeczeństwo bywają złe; ale nie wspólnota. Czujemy, że wspólnota zawsze jest czymś dobrym"[13].

Nieżyjący już, niestety, (zmarł w roku 2001) Anthony Storr, angielski psychiatra i pisarz, wielokrotnie na kartach swojej znakomitej książki z roku 1988 pod tytułem *Samotność: powrót do Jaźni*[14], w Polsce dopiero co wydanej, wska-

---

[9] H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, dz. cyt., s. 27.

[10] Tamże, s. 28.

[11] Tamże, s. 27.

[12] Tamże.

[13] Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, dz. cyt., s. 5.

[14] Por. A. Storr, *Samotność: powrót do jaźni*, tłum. J. Prokopiuk i P.J. Sieradzan, Warszawa 2010.

zuje, że w powszechnej świadomości ludzi zadomowiło się wcale nowe – dodam od siebie – przekonanie, którego najznakomitszym wyrazicielem na polu bliskiej profesji Storra psychoanalizy jest John Bowlby, czyniący to w trzytomowej rozprawie *Attachement and Loss* (*Więź i strata*), zgodnie z którym „[…] zasadniczą potrzebą ludzi – od niemowlęctwa poczynając – jest wchodzenie w relacje z innymi. Relacje te są źródłem wsparcia i satysfakcji, a uniwersalna potrzeba „więzi" wykracza daleko poza potrzebę spełnienia seksualnego"[15].

Temat wspólnoty i wspólnotowości, mimo swojej eksponowanej pozycji, ten tak – jak zauważa Storr:

> Typowy dla dzisiejszych czasów nacisk na intymne relacje międzyludzkie, które uważane są za probierz zdrowia i szczęścia, to zjawisko stosunkowo nowe. Wcześniejsze pokolenia nie przywiązywały do tej kwestii tak dużej wagi, wierząc zapewne, że codzienna rutyna, zwykłe zadania, powinny dać nam wszystko, czego nam potrzeba. Być może ludzie byli tak zajęci zdobywaniem środków na życie i walką o przetrwanie, iż nie starczało im czasu, by poświęcać się subtelnościom i niuansom kontaktów z innymi[16].

Według Ernesta Gellnera, na którego autorytet powołuje się Storr,

> […] nasze zainteresowanie i zatroskanie sferą stosunków międzyludzkich zastąpiło niegdysiejsze niepokoje związane z nieprzewidywalnością i niebezpieczeństwami świata natury. […] W dzisiejszych zamożnych społeczeństwach – jak twierdzi Gellner – większość z nas nie musi obawiać się chorób, nędzy, głodu i kataklizmów. Wcześniejsze pokolenia nawet o tym nie marzyły[17].

Analogicznie rzecz się przedstawia w nauce. Beata Sierocka, na przykład, przypomina, że „Filozofia, a wraz z nią humanistyka i nauki społeczne potrzebowały zadziwiająco dużo czasu, by w swe struktury kategorialne włączyć pojęcie wspólnoty"[18].

Można dodać od siebie, że w tym zakresie obydwa fenomeny, samotności i wspólnotowości, podzieliły ten sam los. Jeśli zgodzić się z Sierocką,

> Po epokę klasyki niemieckiej (przede wszystkim po system Heglowski) nie było w zasadzie żadnych projektów, w których udałoby się chociażby antycypować problematykę wspólnotowości. Nie mówiąc już o możliwości oszacowania jej znaczenia – zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Jeszcze więcej czasu potrzebowali filozofowie na skonceptualizowanie sfery językowych procesów komu-

---

[15] Cyt. za: tamże, s. 27. Por. J. Bowlby, *Attachement and Loss*, vol. 1: *Attachement*, New York 1969, 1982.

[16] A. Storr, *Samotność: powrót do jaźni*, dz. cyt., s. 17.

[17] Tamże.

[18] B. Sierocka, *Słowo wstępne*, w: *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, red. taż, dz. cyt., s. 5.

nikacyjnych, a zwłaszcza na dostrzeżenie, że to na jej właśnie obszarze konstytuuje się specyfika ludzkiego bytu i ludzkiej wiedzy[19].

To zafiksowanie na wspólnocie, jeśli wolno się tak wyrazić, bywa przez wielu autorów poczytywane za niebezpieczne. Plessner mówi wprost: „W świadomej rezygnacji z prawa do dystansu między ludźmi w ideale wspólnotowego rozpłynięcia się w poszerzającej się sieci organicznych więzi zagrożony zostaje człowiek"[20].

II. *VITA MIXTA*: KONSONANS SAMOTNOŚCI I WSPÓLNOTOWOŚCI

Charakterystyczna od zarania dla filozofii człowieka, filozofii społecznej czy filozofii politycznej tendencja do antagonizowania ze sobą ujęć samotności ze wspólnotowością okazała się jałowa, nieadekwatna, a nierzadko szkodliwa. W czasach najnowszych odżywa quattrocentowa idea *vita mixta*, która godząc się z antagonizmem samotności i wspólnotowości, równocześnie wskazuje, że istnieją one na zasadzie *coincidentia oppositorum*. Zasadnicze przesłanie pracy Plessnera, sygnalizowane zresztą samym jej tytułem, sugerującym konieczność przyjęcia istnienia i respektowania „granic wspólnoty", streszcza się w nader wymownej obserwacji: „Nie chodzi o odrzucenie prawa wspólnoty życia, jej szlachetności i jej piękna. Chodzi o odrzucenie jej uznania za jedynie godną człowieka formę współistnienia; nie chodzi o odrzucenie *communio*, lecz odrzucenie *communio* jako jedynej zasady, odrzucenie komunizmu jako sposobu życia, odrzucenie radykalizmu wspólnoty"[21].

Plessnerowi, tyle że na terenie psychoanalizy, wtóruje wspominany Anthony Storr. On także myślą przewodnią swojej rozprawy czyni uwagę, że na fenomeny samotności i wspólnotowości należy spojrzeć jako na komplementarne, mimo iż przeciwstawne sobie, nie zaś – jak to dotychczas funkcjonowało – jako na alternatywne opcje[22]. Tego rodzaju posunięcie ma, w przekonaniu Storra, zrehabilitować i dowartościować samotność jako miejsce twórczego i osobowościowego, pogłębionego rozwoju jednostki, a może także nawet jako ważną i użyteczną metodę procesu psychoterapeutycznego. Jak stwierdza on:

> Miłość i przyjaźń są oczywiście istotną częścią wszystkiego tego, co nadaje życiu sens. Nie są jednak jedynymi źródłami szczęścia. […] Wiele zwyczajnych zainteresowań i większość prawdziwie nowatorskich dążeń twórczych trwa i rozwija się bez udziału relacji interpersonalnych. Wydaje mi się, że to, co dzieje się z człowiekiem,

---

[19] Tamże.
[20] H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, dz. cyt., s. 27.
[21] Tamże, s. 45.
[22] A. Storr, *Samotność: powrót do jaźni*, dz. cyt., s. 13.

gdy przebywa on sam ze sobą, nie jest wcale mniej ważne niż to, jak układają się jego stosunki z innymi[23].

I wreszcie, nieomal wypowiadając *credo* tezy o dialektycznym napięciu między samotnością a wspólnotowością, Storr konkluduje: „Naszym życiem kierują dwa sprzeczne dążenia – dążenie do posiadania towarzystwa, do miłości i wszystkiego innego, co zbliża nas do ludzi, i dążenie do niezależności, odrębności i autonomii"[24].

III. *VITA PARADOXA*: NIETOWARZYSKA TOWARZYSKOŚĆ

Uwaga Storra eksplikuje, w istocie, doniosłą treść towarzyszącej filozofii samotności od samych jej początków, aczkolwiek przez wiele stuleci nierozwijanej, idei, która, w sławetnym sformułowaniu Kanta, stwierdza „nietowarzyską towarzyskość ludzi" [*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*][25]. W idei tej wyraża się, w sposób najokazalszy, naturalnie dialektyczne sprzężenie, jakie zachodzi między fenomenami samotności i wspólnotowości, tu określonymi jako „nietowarzyskość" i „towarzyskość". W *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* królewiecki filozof, precyzując swój koncept, lakonicznie stwierdza, że „Człowiek jest istotą przeznaczoną do życia społecznego (chociaż zarazem mimo to nietowarzyską) […]"[26]. Włodzimierz Galewicz tę – jak ją nazywa – „paradoksalną właściwość ludzi"[27] objaśnia – za Kantem – okolicznością, w której „pociąg do tego, aby nawiązywać stosunki społeczne"[28], równoważony jest „oporem, który grozi ich zerwaniem"[29]. Autor *Metafizyki moralności* ilustruje to napięcie przykładem powodującej ludźmi silnej „potrzeby z w i e r z a n i a s i ę innym (nawet bez żadnego dalszego celu)"[30] zderzonej ze strachem, „jaki inni mogliby uczynić z tych wyjawionych im myśli"[31]. Ów strach ma charakter ograniczający i prewencyjny. Jest on na tyle przemożny, że każe nam „u k r y w a ć znaczną część swoich sądów (zwłaszcza o innych ludziach)"[32]. Jak pisze Kant:

---

[23] Tamże, s. 14.

[24] Tamże.

[25] I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, przekład zbiorowy, Kęty 2005, s. 34. Por. *Aspołeczna towarzyskość. Uwagi do pewnego pojęcia Kanta*, tłum. Z. Krasnodębski, w: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Z. Krasnodębski, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 286-298.

[26] I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005, § 47, s. 151.

[27] Zob. tamże, § 47, s. 151, przyp. 360.

[28] Tamże.

[29] Tamże

[30] Tamże, s. 152.

[31] Tamże.

[32] Tamże.

> [Człowiek – uzup. P.D.] Chętnie by z kimś porozmawiał o tym, co sądzi o osobach, z którymi obcuje, o rządzie, o religii itd., ale nie może tego ryzykować: w części dlatego, że ten drugi, który ostrożnie zachowuje swój sąd dla siebie, mógłby użyć jego zwierzeń ze szkodą dla niego, w części zaś dlatego, że gdy chodzi o wyjawianie własnych błędów, drugi mógłby zachować swoje w tajemnicy, tak iż on sam straciłby jego szacunek, gdyby zupełnie szczerze przed nim się odsłonił[33].

Ten jakże czytelny, choć jednostkowy i prozaiczny, przykład występowania „nietowarzyskiej towarzyskości" pozwala uchwycić jeden z ważnych aspektów dialektyki samotności i wspólnotowości, a w szerszym planie dialektycznego charakteru ludzkiej egzystencji. Jest nim, mianowicie, ontologicznie nośne sprzężenie zwrotne zachodzące między pragnieniem otwartości (bycia otwartym wobec innych) a koniecznością częściowego lub całkowitego zamykania się przed innymi. Z drugiej strony *casus* „nietowarzyskiej towarzyskości" obrazuje doniosłą etycznie koincydencję szczerości w postępowaniu i odnoszeniu się do innych, która jednak – o paradoksie, z uwagi na nich właśnie, a tylko pośrednio ze względu na siebie – domaga się stosowania rozlicznych hamulców i kamuflaży, gdy tymczasem chciałoby się z nich zrezygnować zupełnie lub co najmniej częściowo. Niejako przy okazji mamy tu do czynienia z ciekawym moralnym paradoksem – by posłużyć się określeniem Saula Smilansky'ego[34]. Jest to paradoks częściowej lub całkowitej nieprzystawalności naszych oczekiwań (roszczeń) moralnych wobec okoliczności, z którymi przychodzi nam się konfrontować. Z jednej strony bowiem gotowiśmy okazywać innym szczerość, z drugiej strony jednak – obawiając się (niestety nierzadko w sposób wysoce uzasadniony) nieszczerości, jaką ci mogliby wobec nas uzewnętrznić – powściągamy samych siebie przed porywem szczerości, wbrew sobie – lecz dla własnego pożytku – stając się jawnym lub skrytym obłudnikiem. Na ogół jednak nasze działanie zaprawione jest mieszaniną ich obydwu – to jest wspólnototwórczej szczerości i skazującego na taką lub inną samotność, chroniącego przed negatywnymi jej konsekwencjami wycofania w milczenie, pozorowanie, kłamliwość czy przewrotność. Przystajemy na to – jak to odnotowuje, na przykład, Leszek Kołakowski[35] – że w relacjach międzyludzkich, mimo dosyć powszechnej akceptacji dla wymogu prawdomówności, istnieje daleko idące przyzwolenie dla zachowań mniej lub bardziej z nim sprzecznych. Paradoksalności omawianej sytuacji dodaje fakt, że obustronne roszczenie szczerości zderza się ponadto ze wzajemnym podejrzewaniem się o nieszczerość. Działanie moralne często więc sprowadza się do poszukiwania znośnego dla stron balansu między wskazanymi postawami, jakkolwiek zdarzają się osoby, które nie honorują takich lub żadnych kompromisów moralnych, opo-

---

[33] Tamże.

[34] Zob. S. Smilansky, *10 moralnych paradoksów*, tłum. W. Kostrzewski, Kraków 2009.

[35] Zob. L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Seria pierwsza, *O kłamstwie*, Kraków 2005, s. 29-35.

wiadając się za maksymalną szczerością bądź całkowitą fasadowością w relacjach z innymi. W kontekście przewodniego zagadnienia artykułu warto zauważyć prostą, acz znamienną zależność, zachodzącą między samotnością i wspólnotowością z jednej strony a szczerością i pozoranctwem z drugiej. Szczerość bowiem (co najmniej na poziomie intencji) sprzyja budowaniu wspólnoty poprzez pozyskiwanie jednego z najistotniejszych jej budulców, mianowicie zaufania; zarazem jednak (na poziomie faktycznych interakcji społecznych) jej nadmiar postrzega się jako szkodliwy dla trwałości tej wspólnoty. Wówczas szczerość, ustępując miejsca nieszczerości, staje się przyczyną samotności (poczucia odosobnienia, wyobcowania lub osamotnienia), gdy z kolei nieszczerość zyskuje jako budulec wspólnoty. W rezultacie, jak o tym świadczą także już pierwsze starożytne teksty filozofów, zainteresowanych problemem samotności, to samotność zyskuje jako sojuszniczka i enklawa szczerości, podczas gdy życie społeczne *in genere* daje więcej przyzwolenia i zachęty dla zachowań fasadowych, opartych na nieszczerości.

Uogólnienie tej obserwacji łączy się z trzecim aspektem „nietowarzyskiej towarzyskości", mającym antropologiczną rangę, którym jest przemaganie się z sobą autentyczności z nieautentycznością ludzkiego życia. To niezwykle frapujący i rozległy temat, zasługujący na osobne potraktowanie. Tu poprzestajemy jedynie na konstatacji jego ważności dla filozofii samotności, zaznaczając równocześnie, że na ogół – szczególnie w przypadku jej indywidualistycznej orientacji, skupiającej w sobie ontoegzystencjalną, kontemplatywną i libertalną wykładnię samotności – autentyczność kojarzy się w niej z samotnością, we wspólnotowości, dla odmiany, upatrując moralnie podejrzanej (*respective* dwuznacznej) tendencji, będącej wyrazem ludzkiej przeciętności, niedojrzałości, niesamodzielności, nieoryginalności (wtórności), szablonowości, bezkrytycznego naśladownictwa, konformistycznej służalczości, asekuranctwa, gry pozorów, a w końcu prymitywnie pojętej towarzyskości, motywowanej nieumiejętnością sprostania wyzwaniu, jakim jest samotność i związane z nią odosobnienie, milczenie i głęboko penetrująca naszą samoświadomość oraz „dobre" (choć na ogół zafałszowane) samopoczucie, autorefleksja.

Z dialektyką samotności i wspólnotowości w przestrzeni odniesień moralnych znacząco współbrzmi Kantowska dialektyka miłości i szacunku, dla których filozof ten poszukuje – jak sam rzecz określa – „harmonijnej proporcji równowagi"[36]. Tłumaczy ją możliwością traktowania miłości jako „przyciągania", szacunku zaś jako „odpychania" między wchodzącymi w relację stronami, „i podczas gdy zasada miłości każe [przyjaciołom] zbliżać się do siebie, zasada szacunku każe im zachowywać wobec siebie należyty dystans"[37], a wszystko po

[36] I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., § 46, s. 149.
[37] Tamże, s. 150.

to, by uniknąć, nawet w największej przyjaźni, takiego stopnia spoufalenia ze sobą, które nadwereża zasadę szacunku lub jej uchybia, czyniąc całą tę relację – w najlepszym razie – raptem „towarzyską formą”[38]. Wynika więc z tego, że wspólnototwórcza zasada miłości – wbrew potocznym, zestereotypizowanym mniemaniom – wymaga zrównoważenia jej przez proporcjonalne – gwoli osiągnięcia między nimi pożądanej harmonii – stosowanie także zasady szacunku, korelującego z samotnością – nie w tym jednak sensie, iżby chodziło o szacunek okazywany wyłącznie samemu sobie w separacji od innych i pogardzie dla nich, lecz w tym, że dopiero samotność – ot, choćby tak prozaiczna, jak zwykłe, tymczasowe odosobnienie (powstałe, na przykład, w wyniku rozłąki) – stwarza warunki sprzyjające nabraniu odpowiedniego dystansu do osoby lub osób, którym winniśmy, prócz miłości, okazywać szacunek.

IV. DWUMIAN LECZNICZY SENEKI FILOZOFA

Tym, który jako pierwszy wyeksponował dialektyczną biegunowość ludzkiej egzystencji, był Seneka Filozof. W dialogu *O pokoju ducha* poczynił on zalecenie, które – na wzór znanego Epikurowskiego czwórmianu – nazywam dwumianem leczniczym Seneki. Głosi on, że „Musimy jednak mieszać i wzajemnie przeplatać dwie rzeczy: samotność i obcowanie z ludźmi. Samotność będzie w nas budzić tęsknotę za ludźmi, ludzie – za nami. I w ten sposób jedno stanie się dla drugiego lekarstwem – niechęć do ludzi uleczy samotność, niechęć do samotności – przebywanie pomiędzy ludźmi”[39].

Wypowiedź Seneki ma charakter i przeznaczenie wyraźnie praktyczne. Nie sięga ona jeszcze ontologicznej warstwy *humanum*, lecz zatrzymuje się na prakseologicznej powierzchni bytu. Rozpoznając mechanizmy funkcjonowania jednostki w społeczeństwie oraz konsekwencje ich wzajemnego oddziaływania na siebie, neostoik rzymski zmierza do ich zharmonizowania i usprawnienia ich współdziałania poprzez eliminację zagrożeń, jakie wynikają z uprzywilejowania bądź wybijającej się na niepodległość *respective* odcinającej się od społeczeństwa jednostki, bądź dążącego do hegemonii *respective* podporządkowującego sobie jednostki społeczeństwa.

Ważnym – a kto wie, czy nie najważniejszym – punktem filozoficznego panaceum Seneki na egzystencjalne bolączki człowieka jest czas. Z niestrudzonym uporem, ilekroć dyskutuje problem samotności – podobnie zresztą, jak to czyni i w innych przypadkach – odwołuje się do kryterium temporalnego, na co wskazuje chociażby nagminne posługiwanie się przez niego to przysłówkami frekwen-

---

[38] Tamże.

[39] L.A. Seneka, *O pokoju ducha*, dz. cyt., XVII 3, s. 661-662 (wyd. z 1963, s. 541).

tatywnymi (często, rzadko, z rzadka), to przysłówkami duratywnymi (stale, ciągle, wciąż, zawsze, nigdy, zwykle, zazwyczaj, nadal, na ogół, przeważnie). Demonstrowane przez Senekę lecznicze właściwości samotności z jednej strony i obcowania z ludźmi z drugiej wyraźnie wiążą się z temporalnym ich określeniem, a ściślej z periodycznością oraz cykliczną powtarzalnością każdego z nich. Senekowska dialektyka samotności i wspólnotowości operuje więc na jednostkach czasu – i to rozwiązanie wydaje się co najmniej optymalne, jeśli nie najwłaściwsze. Zbyt długa samotność to – by posłużyć się jakże adekwatnie brzmiącym, w tym kontekście, sformułowaniem Bohumila Hrabala – „zbyt głośna samotność”[40]. Analogicznie do tego, nazbyt przeciągłe otaczanie się ludźmi i przebywanie wśród nich i z nimi skutkuje trudnym do opanowania zamętem i rozstrojeniem. Stają się one z czasem tak intensywne i rozległe, że właściwie należałoby powiedzieć, iż to one przejmują zwierzchność nad tymi, którzy im ulegają.

Tę głęboką, filozoficzną intuicję autora słynnych *Dialogów* potwierdzają i rozwijają – choć nie miejsce na to, by je tu wszystkie uwypuklać i detalicznie omawiać[41] – prowadzone już od końca lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku badania przedstawicieli takich dyscyplin, jak psychiatria, psychologia, psychoanaliza, a także filozoficzna psychologia, ukierunkowanych na naukową eksplorację, diagnostykę i terapię samotności. Naukowym standardem jest dziś twierdzenie, że samotność, jej charakter, natężenie, przebieg i konsekwencje, do jakich prowadzi, są funkcją oddziaływania czynnika temporalnego i różnicują się w zależności od długości jej trwania. Oznacza to, że czas nie tylko nie pozostaje bez związku z samotnością, lecz że stanowi on jeden z najbardziej podstawowych i ważnych jej stymulatorów. Pisze o tym, na przykład, światowej klasy znawca problematyki, dziś już emerytowany profesor filozofii i filozoficznej psychologii w montrealskim Concordia University, John G. McGraw[42], w książce *Samotność: studium psychologiczne i filozoficzne*, gdzie czytamy:

> […] samotność może zmieniać się w swojej intensywności przeżywania od łagodnie drażniącej do dotkliwie wyniszczającej. W kategoriach ilościowych samotność może wahać się od pojedynczego, przelotnego incydentu do często występujących, przedłużających się okresów. Samotność, która trwa dłużej niż dwa lub więcej następujących po sobie lat może być określona jako chroniczna. […] Samotność, która trwa krótko

---

[40] B. Hrabal, *Zbyt głośna samotność*, tłum. P. Godlewski, Izabelin 2003, s. 53, 65-66.

[41] Częściowo czynię to w osobnym artykule, do którego lektury niniejszym zachęcam i odsyłam. Por. P. Domeracki, *Cierpienie w samotności – samotność w cierpieniu*, w: *Doświadczanie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, red. B. Płonka-Syroka i M. Skrzypek, Wrocław 2010, s. 199-208.

[42] Zob. szczeg. ostatnie prace tego autora: J.G. McGraw, *Intimacy and Aloneness. A Multivolume Study in Philosophical Psychology*, v. 1: *Intimacy and Isolation*, Value Inquiry Book Series, v. 221, Amsterdam 2010; tenże, *Intimacy and Aloneness. A Multi-Volume Study in Philosophical Psychology*, vol. 2: *Personality Disorders and States of Aloneness*, Amsterdam–New York 2012.

> i ma charakter incydentalny może zostać określona mianem przejściowej. […] Innymi słowy, im dłużej trwa samotność, tym bardziej jest ona dotkliwa i niszcząca[43].

Podobnymi kategoriami, na gruncie psychologii, operują Zofia Dołęga, posługująca się określeniami „samotność krótkotrwała" i „długotrwała"[44], oraz Carolyn Cutrona, która od strony temporalnej charakteryzuje samotność jako „epizodyczną" lub „chroniczną"[45].

Z Senekowskiego *dictum* wyłania się zatem niebanalna zachęta, by periody wspólnotowości mieszać i przeplatać periodami samotności i na odwrót. Przedłużanie się w czasie któregokolwiek z nich grozi niechybnie katastrofalną w skutkach chronicznością. Dotyczy to, jak z tego wynika, nie tylko samotności, lecz także jej przeciwieństwa. Na ogół zwraca się uwagę wyłącznie na negatywne aspekty jedynie samotności. Tymczasem Seneka, podobnie jak wielu późniejszych filozofów (choć każdy z nich czynił to w różnych odsłonach i proporcjach, a przy tym każdy na swój własny sposób i rachunek) – z wyjątkiem poprzedzającego go w tym poglądzie Epikura – takich chociażby jak: Franciszek Petrarka, Michel de Montaigne (inspirujący się zresztą, w tym względzie, stanowiskami zajmowanymi przez Epikura i Senekę[46]), Pierre Charron (przyjaźniący się *de facto* z Montaigne'em i wzorujący, w znacznej mierze, na nim[47]), Thomas Hobbes, Blaise Pascal, Bernard Mandeville, Jan Jakub Rousseau, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche czy Jean-Paul Sartre – uczula także na negatywne aspekty życia społecznego i takiż jego wpływ na poszczególnych jego uczestników, gdy całkowicie ich ono pochłonie, biorąc nad nimi górę, co zachodzi z reguły wówczas, gdy pokładają w nim przesadną nadzieję, upatrując dla siebie samej tylko szczęśliwości. W dialogu *O gniewie* Seneka wyznaje ku przestrodze:

> O wszystkim winieneś myśleć, wszystkiego masz się spodziewać. Wszak nawet w dobrych charakterach znajdzie się coś przykrego. Rodzi natura ludzka usposobienia podstępne, rodzi niewdzięczne, rodzi chciwe, rodzi bezbożne. […] Z czego się najbardziej radujesz, tego musisz się najbardziej obawiać. Gdzie wszystko wydaje ci

---

[43] J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, tłum. A. Hankała, Warszawa 2000, s. 16. Zob. też: J.E. Young, *Loneliness: Depression and Cognitive Therapy. Theory and Application*, in: *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*, eds. L.A. Peplau, D. Perlman, New York 1982, s. 379-405; szczeg. s. 382.

[44] Z. Dołęga, *Samotność młodzieży*, dz. cyt., s. 18.

[45] C. Cutrona, *Transition to College. Loneliness and the Process of Social Adjustment*, in: *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*, s. 291-309.

[46] Por. M. de Montaigne, *Próby*, ks. 2, tłum. T. Żeleński (Boy); oprac., wstępem i koment. opatrzył Z. Gierczyński; [cytaty łac. i grec. tłum. T. Sinko i E. Cięglewicz], Warszawa 1985, s. 344-345.

[47] Zob. na ten temat: B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 280.

się bezpieczne, tam nie brak rzeczy, które ci szkodę wyrządzą, choć chwilowo znajdują się w stanie spoczynku. Pamiętaj, że zawsze coś przyjdzie, co w ciebie ugodzi[48].

Samotność leczy więc niedostatki ustroju społecznego i społecznych praktyk, te z kolei stanowią antidotum na niedomogi samotności. Trzeba jednak pamiętać, że do jej powstania przyczyniają się nie tylko względy natury podmiotowej (a wśród nich w szczególności: temperament, osobowość, charakter, emocjonalność, wrażliwość, predyspozycje, inklinacje, światopogląd, przekonania, wierzenia, cele), ale też – i to w nie mniejszym zakresie i stopniu – czynniki pochodzenia społecznego. Toteż nie tylko introwertyk, z racji swojej przyrodzonej skłonności do zamykania się w sobie, więcej od innych narażony jest na samotność, ale też spodziewać się jej musi oporny na nią ekstrawertyk, któremu kontakty z innymi – co bywa trudne do uniknięcia, gdy do nich dochodzi – przyniosą już to rozczarowanie, już to: utrapienie, zawód, rozgoryczenie, obawę (niepewność, poczucie zagrożenia lub osaczenia), gniew, frustrację, dezorientację, kłamstwo, zdradę, oszustwo, nieufność, niesmak, odrazę, żal, smutek, znużenie, wypalenie, odrętwienie, marazm, strapienie, rozdrażnienie, zniechęcenie, rozstanie, tęsknotę, rozpacz, chłodne zdystansowanie, demoralizację, obmowę, posądzenia, niewdzięczność, zlekceważenie, obrazę, upokorzenie, pogardę, wrogość, nienawiść, wyszydzenie, marginalizację, napiętnowanie, dezaprobatę, odrzucenie, wykluczenie, przemoc i wiele innych, tym podobnych.

V. ZACISZE ODOSOBNIENIA

Senekowska pochwała samotności, definiowanej jako o d o s o b n i e n i e pojęte w kategoriach: oderwania ducha od rzeczy zewnętrznych[49], zamknięcia się w zaciszu własnego domostwa[50], ukrycia domowego[51], schronienia się w ustronie przed działalnością publiczną[52], wejścia w siebie[53] i przestawania z samym sobą (z własnym duchem)[54], jest w gruncie rzeczy pochwałą wolności, mądrości i szlachetności. Te zaś możliwe są do osiągnięcia jedynie w wymiarze indywidualnym jako wolność, mądrość i szlachetność konkretnych jednostek. Triumwirat tych cnót symbolizuje zespolenie trzech domen: obywatelskiej (wolność), intelektualnej (mądrość) i moralnej (szlachetność). Społeczeństwo, jako organizm

---

[48] L.A. Seneka, *O gniewie*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, XXXI 5, s. 233.

[49] Tenże, *O pokoju ducha*, dz. cyt., XIV 2, wyd. z 1963, s. 534.

[50] Tamże, I 11, wyd. z 1989, s. 616 (wyd. z 1963, s. 500).

[51] Tamże, III 2, s. 625-626 (wyd. z 1963, s. 509).

[52] Tamże, III 3, s. 626 (wyd. z 1963, s. 509).

[53] Tamże, XIV 2, wyd. z 1963, s. 534.

[54] Tamże, I 11, wyd. z 1989, s. 616 (wyd. z 1963, s. 500).

tworzony przez jednostki, może się rozwinąć w kierunku tych wartości, wyłącznie jeśli powściągnie anihilującą wszelkie przejawy indywidualności skłonność do totalizacji. Autorowi *Listów moralnych do Lucyliusza* idzie zatem o zachowanie właściwych proporcji między tym, co indywidualne, a tym, co zbiorowe. Owszem, zbiorowość może skutecznie tłumić inicjatywę jednostek, czyni to jednak z pozycji siły, lecz nie jest to siła ducha. Ta bowiem należy do samych jednostek. Dopiero silne – w znaczeniu wielkie duchem – jednostki gwarantują ład prawdziwie silnego społeczeństwa.

Nacisk, jaki Seneka kładzie na jednostkowość, należy tłumaczyć wpływem wywodzącej się od Sokratesa tradycji psychoantropologicznej. Stwierdza się w niej tożsamość człowieka i jego duszy[55], upatrując w niej jego istotowy wyróżnik. Skoro tak, to naczelnym imperatywem etyki, a zarazem moralną powinnością każdego człowieka staje się troska o własny rozwój duchowy. Wymaga ona, jako warunku dla dokonywania się tego rozwoju, samotności wyrażającej się w odosobnieniu, nie zaś społecznej wrzawy, krzątaniny i systemu zależności, w których upodobanie znajdują szczególnie pospolite umysły[56]. Nie chodzi tu jednak o realizację Epikurowskiego ekstremum apatrydyczności. Życie w ukryciu, „wycofanie się z życia publicznego" do domowego zacisza[57], nie oznacza mizantropijnej ucieczki przed ludźmi i tworzonymi przez nich instytucjami w daremną bezczynność i gnuśność. Jego sens wyraża się w woli służenia „zdolnościami umysłu, słowem, radą" poszczególnym ludziom i w ogóle wszystkim[58]. Seneka był niezbicie przekonany, że bycie pożytecznym dla państwa nie sprowadza się wyłącznie do wystawionego na widok publiczny zaangażowania w politykę, administrację, sądownictwo czy militaria, lecz obejmuje ono także – jeśli nie przede wszystkim – dbałość o moralną formację członków społeczeństwa, w tym zaś szczególnie młodzieży[59]. Unikanie działalności publicznej nie jest więc uchylaniem się od odpowiedzialności za dobro wspólne, lecz stanowi alternatywną formę jego budowania i pomnażania. Jedynie bowiem w odosobnieniu, jak twierdzi Seneka, kształtuje się prawdziwa mądrość, hart ducha i cnota. Ten zaś, kto je posiądzie, zdobywa autorytet „dobrego nauczyciela obyczajności"[60], który daje mu tytuł do zaszczepiania cnoty w duszach i powstrzymywania „tych, którzy na oślep gonią za pieniędzmi i użyciem zmysłowym"[61]. Nauczyciel moralno-

---

[55] Por. Platon, *Alkibiades I i inne dialogi oraz definicje*, tłum. L. Regner, Warszawa 1973, 128 d – 130 e. Zob. też: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 316.

[56] L.A. Seneka, *O pokoju ducha*, dz. cyt., II 11, wyd. z 1963, s. 506, XII wyd. z 1963, s. 531-532.

[57] Tamże, II 9, wyd. z 1963, s. 505.

[58] Tamże, III 3, wyd. z 1963, s. 509.

[59] Tamże, III 3-5, wyd. z 1963, s. 509-510.

[60] Tamże, III 3, wyd. z 1963, s. 510.

[61] Tamże.

ści, pomimo lub raczej właśnie dlatego, że zewnętrznie wycofany z wartkiego nurtu życia społecznego, „we własnym domu sprawuje urząd publiczny”[62], tworząc od wewnątrz jego duchowe zręby.

VI. KRYJÓWKA WYOBCOWANIA

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że doskonalenie moralne wymaga posuniętego do skrajności radykalizmu, jak to sobie wielu fanatycznie wyobraża. Jakkolwiek samotność w formie odosobnienia stanowi konieczny warunek możliwości i naturalne środowisko kształtowania się i wzrostu świadomości moralnej, to jednak nie stanowi ona celu i wartości samej w sobie. Warto pamiętać, że nie tylko w opinii Seneki, ale w ogóle każdego filozofa antyku grecko-rzymskiego, sławiącego przymioty samotności, uchodzi ona, przy całej swojej krasie, li tylko za narzędzie, służące nobliwszym od niej, ponadpartykularnym celom. Mechanizm działania moralnego funkcjonuje prawidłowo jedynie w sprzężeniu zwrotnym, zachodzącym między sferą prywatną a domeną publiczną. Eksterioryzacja, hegemonizacja i kolonizacja jednej przez drugą uruchamia łańcuch reakcji (zachodzących czasem procesualnie, czasem gwałtownie, czasem skokowo), przebiegający od postępującej p a t o l o g i z a c j i, przez o b s t r u k c j ę i następującą po niej d e g e n e r a c j ę, na ostatecznej d e s t r u k c j i dziedziny moralnej kończąc. Mając to na uwadze, kierowany szlachetnym zmysłem adekwatnie proporcjonalnego ważenia racji, Seneka przestrzega przed e k s t r e m i z a c j ą s a m o t n o ś c i, która nieuchronnie prowadzi do uwikłania się w perspektywę wakuumologiczną[63]. To zaś staje się możliwe, gdy, miast zadowolić się heterotelicznie zorientowanym odosobnieniem, czyni się zeń wartość samą w sobie. To, z kolei, wymaga przeskalowania perspektywy i uruchomienia działań monowektorowych, nastawionych na intensyfikację i radykalizację samotności, w wyniku których dochodzi do jej wynaturzenia. W ten sposób powstaje diametralnie różny od odosobnienia rodzaj samotności, który można określić mianem w y o b c o w a n i a. Charakteryzuje się ono niepohamowanym, sukcesywnym przesuwaniem jej granic na skraj introwersji, apatrycji[64] i egotyczności.

---

[62] Tamże.

[63] Terminem tym, mającym oznaczać naukę o pustce (z łac. ‘vacuum’ – ‘próżnia’, ‘pustka’ i gr. ‘logos’ – ‘nauka’), posłużyli się redaktorzy naukowi monografii *Człowiek i pustka*, Zbigniew Hull i Witold Tulibacki, od których go zapożyczam. Zob. *Człowiek i pustka. Problemy wakuumologii*, red. Z. Hull i W. Tulibacki, Olsztyn 2000. Łaciński źródłosłów pierwszego członu terminu ‘wakuumologia’ – ‘vacuum’ pochodzi od przymiotnika ‘vacuus’, który ma szereg interesujących konotacji, w tym z samotnością. ‘Vacuus’ bowiem to taki, który jest ‘opuszczony przez ludzi’, zatem ‘pusty’, ‘samotny’, ale też ‘wolny’ w sensie ‘nieżonaty’, ‘niezamężna’, a do tego ‘bezbronny’, ‘bez opieki’, ‘cichy’, ‘spokojny’, wreszcie ‘czczy’, ‘próżny’, ‘bez znaczenia’.

[64] „A p a t r y c j a” jest to cecha apatrydy lub/i węzłowy element apatrydyzmu, który polega na

W rzeczywistości intelektualnie płodne i moralnie ożywcze u k r y c i e o d - o s o b n i e n i a zamienione zostaje na podszyty frustracją i lękiem, napędzany „strukturą przeciwieństwa”[65], każącą wszędzie z góry wietrzyć wroga, odruch u c i e c z k i do Tischnerowskiej „k r y j ó w k i”[66]. Kto decyduje się na taką samotność, ten winien zrazu uzmysłowić sobie, że mocą tej decyzji nie tylko konserwuje swoje „kryjówkowe” *status quo*, lecz, rejterując z życia publicznego, bierze na siebie trudny do wyobrażenia (a jeszcze trudniejszy do podźwignięcia) ciężar społecznej anihilacji. Tym dobitniej Seneka ostrzega, że „[…] jeśli zerwiemy wszelkie stosunki ze światem, jeśli odgrodzimy się murem od społeczeństwa i będziemy żyć zamknięci we własnym wnętrzu, wtedy tego rodzaju samotność, pozbawiona szlachetnych dążeń, wytworzy tylko wokół nas próżnię”[67].

Kiedy odosobnienie pozostaje (zachowuje i potwierdza naturalną tendencję człowieka nazywaną) u s p o ł e c z n i e n i e m, tedy wyobcowanie staje się jego antypodyczną odwrotnością, którą najtrafniej i najzwięźlej można określić jako o d s p o ł e c z n i e n i e. Zasadniczo przejawia się ono w symptomatycznej postaci dojmującego poczucia obcości szeroko pojętego świata, w tym szczególnie *Lebensweltu* (świata życia codziennego), skorelowanego z poczuciem własnej obcości w stosunku do tak percypowanego (wyobrażonego) świata. To ostatnie zasadza się na nieodpartym przekonaniu o nieprzystawaniu do rzeczywistości, na której trwanie – w związku z generowanym przez nią poczuciem samowyobcowania – nie ma zgody. Osoba, która zaznaje wyobcowania, gotowa jest więc imać się działań tyleż gwałtownych, co rozpaczliwych, o ile w ogóle zdecyduje się wychylić ze swojej kryjówki. Tak oto wyobcowanie determinuje postawy i zachowania, które cechują się: brakiem dystansu do samego siebie; przekonaniem o nieposiadaniu deficytów społecznych i towarzyskich; programowym kontestowaniem zasad rządzących życiem społecznym; bezkrytycznym uznawaniem nienaruszalności i wyższości własnych racji; katapultowaniem się z zaangażowania społecznego innego niż obojętność, opór, bunt, negacja, odmowa czy protest; dysymilacją (wypieraniem, odrzucaniem, piętnowaniem) treści społecznie relewantnych; zacięciem reformatorskim; afektowanym moralizatorstwem; a ponadto wyraźnie odczuwalną rezerwą wobec innych, podatną na wyradzanie się w antagonizm, wrogość lub nienawiść.

Takie bywają efekty zatracania granic, zarówno w aspekcie dystansu, jak i zaangażowania. Dla prawidłowego – zrównoważonego funkcjonowania człowieka w społeczeństwie winno się te dwie perspektywy dialektycznie sprzęgać i równoważyć.

---

programowym unikaniu, celowej ucieczce od uczestnictwa w życiu publicznym i zaangażowania politycznego.

[65] Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 66.

[66] Tamże. Por. także: tenże, *Wartości i myślenie*, rozdz. 4: *Ludzie z kryjówek*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 437-456.

[67] L.A. Seneka, *O pokoju ducha*, dz. cyt., III 7, wyd. z 1963, s. 511.

Odosobnienie zatem tym zasadniczo różni się od wyobcowania, że stanowi pozytywny aspekt samotności; pozytywny w tym sensie, że w akcie odosobnienia – inaczej niż to zachodzi w wyobcowaniu – dokonuje się naraz afirmacja i konfirmacja uspołecznienia oraz wynikających zeń dążeń wspólnototwórczych. Odosobnienie pozwala postrzegać i traktować zarówno samego siebie, jak i otoczenie społeczne, w którym przebywamy, w sposób adekwatny, kierowany troską o konstruktywną zmianę, korektę, naprawę, udoskonalenie, usprawnienie, modernizację, wzrost i postęp. Odosobnienie pozwala także zrozumieć, że zabieganie o nie ma zwykle charakter procesualny, a nie natychmiastowy, gwałtowny, skokowy czy rewolucyjny. Osobę zdolną do trwania w odosobnieniu cechuje umiarkowany optymizm i wyważona samokrytyka, nakazująca wszelką projektowaną zmianę zaczynać zawsze od siebie.

Wyobcowanie, z kolei, należy postrzegać w kategoriach zniekształconej, zaburzonej i zderegulowanej optyki poznawczo-moralnej. Towarzyszą mu bowiem dekadencki nastrój, permanentne czarnowidztwo, wieczne rozczarowania, a ponadto przekonanie o własnej wyższości, przeświadczenie o przeznaczeniu do naprawczej misji świata, radykalizm przedsiębranych rozwiązań, gwałtowność działań, rewolucyjność, natychmiastowość oraz myślenie życzeniowe. Osobę wyobcowaną znamionuje wyolbrzymiony pesymizm, a także zupełny brak samokrytyki. W mniemaniu takiej osoby wszelką zakładaną zmianę zaczyna się zawsze od innych. To oni bowiem wymagają sanacji, polegającej na dostosowaniu parametrów ich postaw i zachowań do wyobrażonego wzorca.

VII. MONOLEKTYKA[68] WSPÓLNOTOWOŚCI I SAMOTNOŚCI

Samotność o wiele częściej, niż się na ogół sądzi, ma charakter egzogenny (jest pochodzenia społecznego) aniżeli endogenny (jest konsekwencją osobowościowo-charakterologicznych uwarunkowań danej jednostki). Stosunkowo mało jednak w literaturze przedmiotu – co się przekłada także na stan świadomości społecznej – zwraca się na to uwagę, uporczywie podkreślając nieomal zbawcze przymioty społeczeństwa, przy równoczesnym demonizowaniu samotności, co

[68] Terminem ‘m o n o l e k t y k a’ posługuję się dla odróżnienia i charakterystyki ujęcia, podejścia, stanowiska czy koncepcji przeciwstawnych optyce dialektycznej i waloryzujących, zwracających uwagę czy podkreślających jedną tylko cechę, własność, funkcję, aspekt czy stronę badanego zjawiska lub problemu. M o n o l e k t y k a w s p ó l n o t o w o ś c i oznacza więc – tak w teorii, jak w praktyce (społecznej, moralnej, politycznej i kulturowej) – traktowanie wspólnotowości jako podstawowego, kluczowego i jedynego wymiaru, określającego ludzką egzystencję. M o n o l e k t y k a s a m o t n o ś c i oznacza, z kolei, diametralnie przeciwstawne temu stanowisko, zgodnie z którym to samotność, a nie wspólnotowość, stanowi podstawowy, zasadniczy i wiodący aspekt ludzkiej egzystencji. Podejście d i a l e k t y c z n e czyni jedno i drugie, wspólnotowość i samotność korelatami, dwiema stronami tej samej egzystencji.

zresztą, ożywając własnym życiem, zaczyna funkcjonować na zasadzie samospełniającej się przepowiedni. Zaszczepianie i utrwalanie wśród ogółu jako jedynie uprawnionego – stąd, w istocie, bezdyskusyjnego, przekonania, że człowiek jest istotą społeczną oraz że jest nią do tego stopnia, iż umiejętność oraz chęć kooperowania z innymi determinuje wręcz jego wartość jako osoby, a także nadaje walor i sens jego życiu – niezależnie nawet od jego własnych predyspozycji, upodobań, zapatrywań i skłonności albo wbrew nim – z konieczności pociąga za sobą negatywizację samotności, ta zaś wydatnie wpływa na jednoznacznie dezaprobatywny jej odbiór. Tego rodzaju presumpcja, przyjmowana nie tylko jako biokulturowy standard, ale jako naukowy pewnik, ma niebagatelny wpływ na to, że kierując się nią, stajemy się w pewnej mierze ubezwłasnowolnieni, a prócz tego i w związku z tym w jakimś stopniu bezbronni wobec epizodów (a jeszcze bardziej wobec przedłużających się periodów) nawiedzającej nas – mimo społecznych zasieków – samotności. Spychana na margines życia społecznego samotność zwykle wkracza, nieproszona, w sam jego środek. Trenowane i nawykłe do ciągłej kohabitacji jednostki nie potrafią sobie mentalnie z tą sytuacją poradzić. Samotność jawi im się zrazu jako potworna niesprawiedliwość, gwałt zadany egzystencji, zaburzenie – mówiąc Leibnizem – wprzódy ustanowionego porządku; jako nieporównywalna z niczym egzystencjalna trauma; załamanie się tego, co przyswojone, znane i dzielone wspólnie z innymi; jako naznaczenie obciążającym i degradującym społecznie, a tym samym dehumanizującym stygmatem, którym opieczętowany – jak wyrokuje Arystoteles – „jest jak ten kamień wyłączony w grze w kości”[69].

Wychowywanie i edukowanie w duchu dialektyki samotności i wspólnotowości mogłoby się znacznie przyczynić do uniknięcia lub osłabienia wielu tego rodzaju rozterek, kłopotów i dramatów, co oczywiście wcale nie znaczy, że zaradziłoby im lub zniosłoby je zupełnie. Mogłoby jednak uzdolnić poszczególne jednostki i całe społeczeństwa do rozumienia samotności jako integralnego i równoprawnego elementu życia, które na równi z integryzmem i aktywizmem społecznym tworzy człowieka, wpływa na jego los i stanowi o jakości jego życia oraz sposobie jego przeżywania. Trudno, w tym momencie, nie przywołać znamiennej i nader sugestywnej obserwacji Paula Tillicha, który w drugim tomie sławetnej *Teologii systematycznej* z 1957 roku, w części chrystologicznej, niedwuznacznie stwierdza:

> Stan egzystencji jest stanem wyobcowania. […] Wyobcowanie nie jest terminem biblijnym, lecz kryje się w większości biblijnych opisów ludzkiego predykamentu. Kryje się w symbolach wygnania z raju, we wrogości między człowiekiem a naturą, w morderczej wrogości brata wobec brata, w rozproszeniu narodów wskutek pomie-

---

[69] Zob. Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, 1253a, 9, s. 6-7.

> szania języków oraz w ciągłych skargach proroków na ich królów i lud, który zwrócił się ku obcym bogom. Wyobcowanie kryje się w wypowiedzi Pawła, że człowiek przeinaczył przewrotnie obraz Boga w obraz bożków, w jego klasycznym opisie „człowieka, który się sobie sprzeniewierzył", w jego wizji wrogości człowieka względem człowieka, idącej w parze z wypaczonymi pragnieniami. We wszystkich tych interpretacjach ludzkiego predykamentu jest *implicite* potwierdzany fakt wyobcowania. Nie jest więc z pewnością niczym niebiblijnym, jeśli opisując ludzką sytuację egzystencjalną, używamy terminu „wyobcowanie". […] Predykamentem człowieka jest wyobcowanie, jego wyobcowanie zaś jest grzechem. Nie jest to stan rzeczy, jak choćby prawa natury, lecz sprawa zarówno osobistej wolności, jak i uniwersalnego przeznaczenia[70].

Tillich nie pozostawia wątpliwości co do tego, że wyobcowanie, które skazuje człowieka na samotność, jest czymś znacznie więcej niż epizodem, incydentem, interwałem, luką, szczeliną, rysą czy pęknięciem w obrębie ludzkiej egzystencji. Będące oznaką samotności wyobcowanie zostaje bowiem określone przezeń jako „predykament", a więc kategorialny określnik, dystynktywna cecha, egzystencjalna determinanta. Nie istnieje ono, co prawda, na zasadzie prawa natury – powszechnie determinującej konieczności, czegoś w rodzaju fatum. Mimo to jednak wyobcowanie, a wraz z nim samotność, pozostają nieuniknione i niezbywalne jako rodzaj „uniwersalnego przeznaczenia"[71]. Nie implikuje to jednak ich absolutności, wyrażającej się w braku przeciwieństwa oraz związanej z tym całkowitej nieprzezwyciężalności. Skoro wyobcowanie oznacza brak jedności i pozostawanie oddzielonym, odłączonym, odseparowanym od „swego prawdziwego bytu"[72], od tego, do czego esencjalnie należymy[73], a ściślej – jak mówi Tillich – od „Boga, innych ludzi oraz samego siebie"[74], toteż jedynym możliwym do pomyślenia i zastosowania panaceum na wyobcowanie może być jego przeciwieństwo, zdolne ponownie zjednoczyć to, co rozdzielone, a mianowicie miłość wsparta religijną wiarą[75].

Determinowanie ludzkich przekonań, postaw i zachowań monolektycznym wyobrażeniem kondycji ludzkiej, przesądzającym o jej wyłącznie społecznym charakterze i funkcji, przekłada się następnie na tworzenie i funkcjonowanie w społeczeństwie negatywnych stereotypów i wartościowań odnoszących się do samotności. Jeśli na ogół bezkrytycznie i powszechnie uznaje się, że uspołecznienie, towarzyskość czy wspólnotowość stanowią jedyną i wykładniczą normę,

---

[70] P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 48-49.

[71] Tamże, s. 49.

[72] Tamże, s. 48.

[73] Tamże.

[74] Tamże, s. 49-50.

[75] Tamże, s. 50. Zagadnienie miłości jako przeciwieństwa i remedium na samotność dyskutuję osobno, wypunktowując i omawiając wątpliwości związane z tego rodzaju podejściem, w artykule: *Miłość i samotność – konfrontacje*, „Filozofia Chrześcijańska" t. 11, 2014, s. 43-68.

określającą podstawowe dążenia i cele poszczególnych ludzi, nie powinno wówczas dziwić, że samotność – jako diametralne przeciwieństwo tamtych – równie bezkrytycznie i powszechnie postrzega się w kategoriach patologii, z którą za wszelką cenę i wszelkimi dostępnymi środkami należy walczyć. Tego rodzaju podejście i manifestującą się w nim strategię kulturową nazywam m o n o l e k t y c z n y m i dla odróżnienia od podejścia i strategii dialektycznej. Monolektyczna hermeneutyka egzystencji, sprzymierzająca ją z paradygmatem, wyznaczającym kulturowy normatyw wspólnotowości, ryzykuje *in effectu* nierozumienie (*respective* nadinterpretację) i brak lub co najmniej obniżoną tolerancję na samotność u jej zwolenników, wyznawców i propagatorów. Prócz tego, może ona skutkować także wywoływaniem z góry i jednoznacznie negatywnych nastawień, generujących zawsze tylko pejoratywne osądy, w wyniku których tak przysposobiona jednostka na samą myśl o samotności reaguje podwyższonym lękiem, rozdrażnieniem i frustracją, odnosząc się do niej jak do czegoś ekstremalnie obcego, zgodnie z wyuczonym lub spontanicznie wytwarzanym schematem neutralizacji obcości. Podejście tego typu może się także przyczynić do osłabienia determinacji i obniżenia zdolności radzenia sobie z samotnością, powodując, że obiektywnie gorzej się ją znosi.

Przeciwko monolektycznej wykładni życia i powinności człowieka, zogniskowanych wokół płytko pojętego wymogu towarzyskości, wystąpił, między innymi – czyniąc to w sposób bezkompromisowy – Blaise Pascal. Swój sprzeciw najdobitniej wyraził słowami: „Nie ma dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, niewystarczalność, zależność, niemoc, próżnię. Bezzwłocznie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz”[76]. I dalej „[…] Stąd pochodzi, iż gra i towarzystwo kobiet, wojna, wysokie urzędy są tak poszukiwane. […] Stąd pochodzi, że ludzie tak miłują gwar i zgiełk; stąd pochodzi, iż więzienie jest tak straszną karą; stąd pochodzi, iż rozkosz samotności jest rzeczą niezrozumiałą”[77].

W Pascalowskiej krytyce monolektycznego podejścia do wspólnotowości, której towarzyskość jest jednym z wyrazów, wybija się na czoło alternatywne wobec niego i paradoksalnie równie monolektyczne stanowisko, w którym wspólnotowość zostaje zastąpiona samotnością. Z uwagi jednak na ewidentną, nie tylko dla Pascala, aksjoformacyjną (formacja, kształcenie, wychowanie do preferencji dla wyższych wartości i wzniosłych *scilicet* co najmniej nieprzyziemnych zachowań) przewagę samotności nad motywacjami towarzyskimi monolektyczność tego ujęcia nie stanowi – przynajmniej dla jego eksponentów – takiego obciążenia, jak w odwrotnym przypadku, a nawet – rzec można – w porównaniu

[76] B. Pascal, *Myśli*, według układu L. Brunschvicga, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, pkt 131, s. 38.

[77] Tamże, pkt 139, s. 40.

z tamtym okazuje się jego zaletą. Jeśli bowiem do stowarzyszania się z innymi pcha nas najsilniej obawa przed samotnością, wynikająca z nierozumienia jej, skorelowanego ponadto z nieumiejętnością wykorzystywania jej najpierw dla własnego, a później dla wspólnego pożytku, cóż więc pozytywnego można powiedzieć o tendencjach towarzyskich i wspólnototwórczych oraz ich rezultatach, skoro u samych ich podstaw tkwi negatywna motywacja i skłonności eskapistyczne, nie zaś autentyczne (*respective* szczere i nieprzymuszone) pragnienie towarzystwa czy wspólnoty.

VIII. OD DIALEKTYKI SAMOTNOŚCI DO DIALEKTYCZNOŚCI ŻYCIA – SŁOWO PODSUMOWANIA

Zygmunt Bauman przezornie wskazuje i podkreśla, że „Spór między bezpieczeństwem a wolnością, a więc spór między wspólnotą a indywidualnością, najprawdopodobniej toczyć się będzie jeszcze długo i nigdy chyba nie zostanie do końca rozwiązany”[78]. Niewykluczone – dodajmy od siebie – że cały ten spór to tylko pozór, gra interesów, ścieranie się rozmaitych przekonań, frakcji, stronnictw i praktyk. Co, jeśli dychotomia „samotność – wspólnotowość” ma raczej o n t y c z n y niż d e o n t y c z n y charakter, jak się na ogół sądzi. Jeśli tak istotnie jest, musiałoby to z konieczności oznaczać, że niepotrzebnie wyostrzamy i radykalizujemy opozycje między samotnością *respective* indywidualnością a wspólnotowością, nakładając na to algorytm z góry określonych preferencji deontycznych. Postępując w ten sposób, siłą rzeczy prowokujemy spory. Poruszamy się bowiem w przestrzeni norm, a nie faktów, co niechybnie prowadzi do mniejszej lub większej arbitralności sądów. Jeśli prawdą jest, że dychotomia „samotność – wspólnotowość” ma charakter ontyczny, wówczas wynika z tego, że są one (mianowicie samotność i wspólnotowość) elementami tego samego *continuum* – ludzkiej egzystencji, stanowiąc faktualne – zatem niezbywalne i niezaniedbywalne jej momenty. Tego rodzaju podejście zbliża nas do tezy o d i a l e k t y c z n o ś c i samej egzystencji, której samotność i wspólnotowość – aczkolwiek, rzecz jasna, nie tylko one – są, na zmianę, awersem i rewersem.

Jeśli jednak pozostaniemy w konwencji Arystotelesowskiej, decydując się na optykę monolektyczną (*scilicet* przeciwną dialektycznej), wówczas odpowiedź na wątpliwość Baumana, dotyczącą perspektywy ostatecznego rozwikłania sporu między samotnością a wspólnotowością, będzie się tym bardziej domagała wejścia w perspektywę dialektyczną. Spór ten pozostanie nierozwiązany, jeśli samotność i wspólnotowość traktować się będzie jako zwalczające się opozycje. Owszem, są szanse na jego rozstrzygnięcie, pod warunkiem, że pójdziemy właśnie

[78] Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, dz. cyt., s. 10-11.

drogą dialektyki samotności i wspólnotowości, do czego niniejszy tekst miał przekonać i zachęcić. Jak zaleca Seneka: „Najlepiej iść środkiem”[79].

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.

Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.

Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.

Bowlby J., *Attachement and Loss*, vol. 1: *Attachement*, New York 1969, 1982.

Cutrona C., *Transition to College. Loneliness and the Process of Social Adjustment*, w: *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*, eds. L.A. Peplau, D. Perlman, New York 1982.

Człowiek i pustka. Problemy wakuumologii, red. Z. Hull i W. Tulibacki, Olsztyn 2000.

Dołęga Z., *Samotność młodzieży – analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Katowice 2003.

Domeracki P., *Cierpienie w samotności – samotność w cierpieniu*, w: *Doświadczanie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, red. B. Płonka-Syroka i M. Skrzypek, Wrocław 2010, s. 199-208.

Domeracki P., *Miłość i samotność – konfrontacje*, „Filozofia Chrześcijańska” t. 11, 2014, s. 43-68.

Dubas E., *Edukacja dorosłych w sytuacji samotności i osamotnienia*, Łódź 2000.

Dybeł K., *Samotność w literaturze średniowiecznej Francji. Literatura narracyjna XII-XIII wieku*, Kraków 2009.

Hrabal B., *Zbyt głośna samotność*, tłum. P. Godlewski, Izabelin 2003.

Kant I., *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, przekład zbiorowy, Kęty 2005.

Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005.

Kołakowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2005.

McGraw J.G., *Intimacy and Aloneness. A Multi-volume Study in Philosophical Psychology*, v. 1: *Intimacy and Isolation*, Value Inquiry Book Series, v. 221, Amsterdam 2010.

McGraw J.G., *Intimacy and Aloneness. A Multi-Volume Study in Philosophical Psychology*, vol. 2: *Personality Disorders and States of Aloneness*, Amsterdam–New York 2012.

McGraw J.G., *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, tłum. A. Hankała, Warszawa 2000.

[79] L.A. Seneka, *O pokoju ducha*, dz. cyt., XVII 2, wyd. z 1963, s. 541.

Mijuskovic B.L., *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*, Bloomington 2012.

Montaigne M. de, *Próby*, ks. 2, tłum. T. Żeleński (Boy); oprac., wstępem i koment. opatrzył Z. Gierczyński; [cytaty łac. i grec. tłum. T. Sinko i E. Cięglewicz], Warszawa 1985.

Motywy samotności i wspólnoty w dawnych literaturach romańskich (Średniowiecze – Oświecenie), red. D. Szeliga i E.D. Żółkiewska, Warszawa 2010.

Pascal B., *Myśli*, według układu L. Brunschvicga, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003.

Platon, *Alkibiades I i inne dialogi oraz definicje*, tłum. L. Regner, Warszawa 1973.

Plessner H., *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008.

Plessner H., *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Z. Krasnodębski, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988.

Przeciw samotności, red. J. Twardowska-Rajewska, Poznań 2005.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.

Ricoeur P., *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989.

Samotność i osamotnienie, „Horyzonty Wychowania" 11, 2012 (22), Akademia Ignatianum w Krakowie.

Seneka L.A., *O gniewie*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963.

Seneka L.A., *O pokoju ducha*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989.

Singlizm. Nowy styl życia w ponowoczesnym świecie, red. K.L. Kuklińska, Warszawa 2013.

Smilansky S., *10 moralnych paradoksów*, tłum. W. Kostrzewski, Kraków 2009.

Sobstyl K., *Samotność i jej obrazy w języku*, Lublin 2013.

Storr A., *Samotność: powrót do jaźni*, tłum. J. Prokopiuk i P.J. Sieradzan, Warszawa 2010.

Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.

Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004.

Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990.

Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.

Turkle S., *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*, tłum. M. Cierpisz, Kraków 2013.

Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce, red. B. Sierocka, Wrocław 2007.

Young J.E., *Loneliness: Depression and Cognitive Therapy. Theory and Application*, w: *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*, eds. L.A. Peplau, D. Perlman, New York 1982.

Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne, red. P. Domeracki i W. Tyburski, Toruń 2006.

SUMMARY

The author of this paper is concentrated on a controversial and having not only one and satisfactory for different discussing it parts solution problem of the limits of the phenomena of loneliness and communitiveness. It is placed on a ground of the monoseological discourse as being intrinsic to it. The term 'monoseology' is derived from two combined ancient Greek words – 'monosé', which means 'loneliness', and 'logos' – translated as 'science'. Hence monoseology, in its wider meaning, is used to designate all sciences interested in analyzing and conducting systematic research on loneliness; in a narrower sense the term 'monoseology' means simply just the philosophy of loneliness. It is quite commonly agreed that loneliness has only got bad sides in itself but communitiveness on the contrary has got only bright ones. Therefore loneliness deserves on clear and firm criticism while communitiveness is assessed in a univocally positive way. This, in turn, translates to an unquestionable preference to ideas, feelings, motives and acts which are of community character and use. On the other hand, loneliness is recognized as a reason of our pain, suffering, fears, sadness and horrible despair. It results that our key ambition, need and aim should be avoiding and preventing each form of loneliness in our private and social life at all costs. But, as it occurs, this causes a lot of further – not only theoretical but unfortunately also practical – problems, which some researchers and ordinary people must face. This kind of unilateral and unambiguous interpretation both loneliness and communitiveness is called in the article "monolectical". In addition, it is shown in it that 'monolectics' of communitiveness or loneliness is insufficient for possibly objective and complete picture of this two. In consequence it is argued that monoseological discourse is able to gain it and to develop itself only by turning to the dialectical method of explaining. The fundamental thesis and belief as well, expressed on the ground of the dialectics of loneliness and communitiveness, is that loneliness and communitiveness are not at all isolated but strongly complementary. A practical conclusion arises from this statement according to which each of us should intertwine in his or her life some periods of communitiveness and then some periods of loneliness.

Keywords

communitiveness, loneliness, monoseology, philosophy of loneliness, monolectics, dialectics

Słowa kluczowe

wspólnotowość, samotność, monoseologia, filozofia samotności, monolektyka, dialektyka

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.02

KRZYSZTOF WIECZOREK
Uniwersytet Śląski

Samotność racjonalisty

Solitude of a Rationalist

We współczesnej refleksji antropologiczno-etycznej, skupionej wokół problemów osoby i wspólnoty, samotności i dialogu, można dostrzec rosnącą asymetrię preferowanych rozstrzygnięć. Polega ona na tym, że postawy prospołeczne i wszelkie przejawy otwartości na drugiego człowieka coraz częściej uzyskują niemal automatyczną akceptację ze strony większości przedstawicieli filozofii i etyki, podczas gdy dążenie do samotności, izolowania się czy dystansowania od innych rzadko i tylko w dobrze uzasadnionych przypadkach zyskuje (warunkową na ogół) aprobatę. Tendencja ta wydaje się zrozumiała w świetle historycznych doświadczeń XX wieku, który stał się na ogromnych obszarach cywilizowanego – zdawałoby się – świata wielkim poligonem eksperymentów społecznych, związanych z realizacją ideologicznych utopii, które zaskakująco łatwo przekształcały się w totalitarne systemy sprawowania władzy politycznej, niosące z sobą nie tylko śmierć i cierpienie milionów ludzi, ale także przerażającą pogardę dla człowieka, jego indywidualnych praw i osobowej godności. Zrozumiałą reakcją na powszechne deprecjonowanie wartości osoby ludzkiej jest opowiedzenie się po stronie takich nurtów intelektualno-moralnych, które sięgając do najgłębszych podstaw wiedzy o człowieku i jego naturze, byłyby w stanie skutecznie przeciwstawić się praktycznym przejawom antyhumanizmu. Wydaje się, że ze wszech miar racjonalna jest teza, iż podstawowym warunkiem skuteczności przeciwdziałania totalitaryzmom powinno być odwołanie się do międzyludzkiej solidarności, ugruntowanej w dialogicznych strukturach warunkujących zasadniczo prospołeczną naturę ludzkiej osoby (*zoon politikon*).

Żyjąc w posttotalitarnym społeczeństwie na progu trzeciego tysiąclecia, możemy z satysfakcją stwierdzić, że główna batalia została wygrana. Nie zagraża nam już systemowa dehumanizacja, wspierana państwowym monopolem środków przymusu, i możemy bez przeszkód korzystać z przyrodzonego prawa do

wolności słowa, przekonań i stowarzyszeń. Ta komfortowa sytuacja spowodowała także naturalną dezideologizację refleksji zaangażowanej w problematykę relacji międzyludzkich. Nasuwa się więc pytanie, czy w nowym klimacie intelektualnym niektóre fundamentalne kwestie antropologiczne nie przedstawią nam się w nieco innym niż dotychczas świetle. Zaznaczające się w niektórych środowiskach naukowych odrodzenie zainteresowania interdyscyplinarnie ujętą problematyką samotności i wspólnotowości[1] odczytuję właśnie jako propozycję przemyślenia na nowo odwiecznych pytań o człowieka w kontekście aktualnych uwarunkowań cywilizacyjno-intelektualnych.

Pytaniem zasługującym niewątpliwie na rzetelne rozpatrzenie jest aksjologiczny aspekt fenomenu samotności. Do banałów należy stwierdzenie, że stosunek współczesnego człowieka do tych, którzy wybierają samotność jako styl życia, uległ wyraźnemu przewartościowaniu. Jeszcze niedawno samotność z wyboru kojarzona była z aspołecznością i jako taka podlegała powszechnemu potępieniu, i to zarówno ze strony ideologii kolektywistycznych, leżących u podstaw ustrojów totalitarnych, jak i ze strony antytotalitarystycznie nastawionych nurtów myślowych poszukujących antropologicznie ugruntowanych modeli wspólnoty osób, jak na przykład personalistyczna idea cywilizacji miłości[2]. Dziś samotny tryb życia nikogo nie gorszy ani nie przeraża – wręcz przeciwnie, w życiu publicznym i w kulturze popularnej pojawiła się moda na samotność, lansowana na wiele różnych sposobów, włącznie z dążeniem do przekształcenia kultury języka potocznego. Język kultury ponowoczesnej podlega bardzo interesującym z lingwistycznego punktu widzenia procesom swoistej ideologizacji, polegającej na zastępowaniu niektórych pojęć i określeń nowymi, o wyraźnie innym (na ogół przeciwstawnym do poprzednio obowiązujących) zabarwieniu aksjologicznym[3]. Jednym z przykładów takiej przemiany jest zastąpienie określenia „człowiek samotny" – odbieranego zwykle jako neutralne aksjologicznie lub obciążone lekkim negatywnym zabarwieniem – nowym słowem „singiel", któremu towarzy-

---

[1] Jako przykład mogę wskazać zorganizowany z inicjatywy dr. Piotra Domerackiego cykl konferencji naukowych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu poświęconych problematyce monoseologicznej: Humanistyka wobec fenomenu samotności. I Ogólnopolska Konferencja Monoseologiczna, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 3-4.06.2005; Dialektyka samotności i wspólnotowości. II Ogólnopolskie Sympozjum Monoseologiczne, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 10-11.06.2010, a także publikację autorską: P. Domeracki, W. Tyburski, *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2006. Podobną inicjatywę podjęli pracownicy Katedry Filozofii Uniwersytetu Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy, którzy w ramach grantu Vega MŠ SR a SAV 1/0182/13 przeprowadzili serię konferencji międzynarodowych oraz wydali publikacje: *Osamelost' ako filozoficky problem*, red. J. Šlosiar, M. Palenčar, Banska Bystrica 2014, oraz *Filozoficke reflexie problemu osamelosti*, red. J. Šlosiar, M. Palenčar, Banska Bystrica 2014.

[2] Por. E. Mounier, *Co to jest personalizm*, tłum. A. Turowiczowa. Warszawa 1960.

[3] Zob. na ten temat np. A. Awdiejew: *Wartościowanie wymuszone a szacunek dla odbiorcy w dyskursie politycznym*, w: *Język a kultura*, t. 11: *Język polityki a współczesna kultura polityczna*, red. J. Anusiewicz, B. Siciński, Wrocław 1994, s. 49-56.

szy wyraźnie pozytywna aura emocjonalna, skłaniająca do aksjologicznej aprobaty dla określanego tym terminem zjawiska.

Jednakże w pogłębionej refleksji z zakresu filozofii kultury i antropologii filozoficznej nie powinno się poprzestawać na stwierdzeniu faktu dokonania się określonych przewartościowań w sferze potocznej komunikacji językowej i niesionych przez nią wzorców ocen oraz zachowań. Warto pójść nieco dalej i zastanowić się nad tym, czy zmiana preferencji aksjologicznych w podejściu do fenomenu samotności jest tylko chwilową modą w ramach kapryśnej i zmiennej kultury masowej, czy wynikiem rzeczywistego pogłębienia kulturowej samowiedzy przez współczesnego człowieka.

Aby móc dokonać tego rodzaju rozstrzygnięcia, musimy najpierw precyzyjniej niż dotychczas sformułować wyjściowy problem refleksji: co dokładnie mamy na myśli, mówiąc o samotności człowieka.

Rozpocznijmy od pytania, co pierwotnie konstytuuje człowieka rozumianego jako specyficznie ludzki indywidualny byt osobowy, zdolny do świadomej autorefleksji i określający siebie samego jako „ja". Intensywne poszukiwania odpowiedzi na to pytanie, prowadzone niemal od pierwszych lat ubiegłego stulecia, doprowadziły do powstania szeroko akceptowanego konsensu w tej kwestii. Podstawową treścią owego konsensu jest twierdzenie, że żaden człowiek nie może osiągnąć stadium dojrzałej samowiedzy bez dialogicznego zapośredniczenia. Każdego z nas dotyczy następująca konstatacja: jestem sam sobie obcy i sam dla siebie niezrozumiały, dopóki w spotkaniu z innym nie odsłoni się i nie ukonstytuuje zarazem moja własna, osobowa tożsamość[4]. Wynika stąd, że samotność rozumiana jako postawa wykluczająca spotkanie i dialog z innymi nie może być pierwotną i trwałą właściwością człowieka, gdyż pozbawiłoby go to możliwości stania się sobą samym, czyli osiągnięcia stanu świadomości własnej tożsamości. Problem pojawia się natomiast gdzie indziej: czy owo (przez Martina Heideggera między innymi rozpatrywane) *Mitsein* – bycie człowieka jako współbycie z innymi – jest niezbywalnym, permanentnym i całożyciowym aspektem ludzkiej egzystencji, na wzór kartezjańskiego *cogito*, czy wprawdzie niezbędnym, lecz tylko na pewnym etapie i tylko ze względu na określoną funkcję w obrębie procesu autokreacji momentem. Wiele współczesnych interpretacji klasycznych tekstów filozofii dialogu opiera się na przekonaniu, że otwartość na drugiego, ro-

[4] Pierwszą powszechnie znaną książką w europejskiej literaturze filozoficznej, wyraźnie formułującą postulat niezbędności zapośredniczenia samowiedzy przez spotkanie i dialog z innym, jest *Ich und Du* Martina Bubera z 1923 roku. Spośród licznej plejady autorów, wypowiadających się w podobnym duchu, chciałbym przywołać trzech: Paula Ricoeura, który podnosi ów problem w pracy *Soi-même comme un autre* z 1990 r. (por. wyd. polskie: *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski. Warszawa 2003, zwłaszcza fragment pt. *Cogito się ustanawia*, s. 11-21), Józefa Tischnera, który w swym studium *Filozofia dramatu* (Kraków 1998) wnikliwie analizuje i przedstawia dialogiczny proces konstytuowania własnej tożsamości (zob. s. 89-114), oraz Marka Szulakiewicza jako autora książki *Między samotnością a dialogiem*, Rzeszów 1992.

zumiana jako nieustanna gotowość wejścia w przestrzeń spotkań i nawiązania dialogu, połączona często nawet z gotowością cierpienia i ofiary poniesionej za bliźniego, jest autentyczną i uniwersalną cechą przynależną do niezmiennej natury ludzkiej. Innymi słowy, wszyscy jesteśmy powołani do spotkań, bliskości i wspólnoty z innymi, a jeśli ktoś nie odnajduje w sobie owej „apriorycznej oczywistości sfery Ty”[5] ani też przemożnego głosu etycznego wezwania ze strony Twarzy Innego[6], brak ów musi wynikać z jakiegoś defektu człowieczeństwa.

Zastanawiam się jednak, czy takie odczytanie fundamentalnych tez konstytuujących filozofię dialogu nie jest zbyt radykalne, a przez to czy nie rozmija się z intencjami twórców tej filozofii. Chodzi o to, czy szlachetne marzenie, ukazujące nas takimi, jacy chcielibyśmy być, nie przesłania nam prozaicznej prawdy o tym, jacy rzeczywiście jesteśmy, i czy w związku z tym nie rodzi się w nas pokusa potraktowania definicji projektującej terminu „człowiek” jako definicji realnej. A realnie rzecz ujmując, musimy przyznać – bo przekonuje nas o tym codzienne życiowe doświadczenie – że, po pierwsze, są ludzie, którzy na ogół lepiej się czują w samotności niż w najbardziej nawet udanym związku z inną osobą, a po drugie, że każdy z nas przynajmniej raz na jakiś czas odczuwa potrzebę wycofania się spośród ludzi, nawet najbliższych, i spędzenia pewnego czasu wyłącznie we własnym towarzystwie. W świetle tej – przecież dość oczywistej – obserwacji wydaje się rzeczą naturalną i konieczną, by przyznać, że samotność z wyboru nie jest żadnym zakłóceniem normalnego funkcjonowania człowieka w naturalnym środowisku społecznym, tylko jednym ze sposobów organizowania własnego życia, w określonych sytuacjach pożądanym, a nawet niezbędnym.

Interesującą i – moim zdaniem – głęboko trafną wizję ludzkiego życia jako nieustannego przechodzenia między samotnością a otwartością na innych zaproponował José Ortega y Gasset w swym studium *Człowiek i ludzie*[7]. Jedną z najistotniejszych cech człowieka – twierdzi ów myśliciel – jest „zdolność do medytacji, wejścia w głąb siebie po to, aby dojść do zgody z samym sobą i określić, w co wierzy, co naprawdę ceni, a czym prawdziwie się brzydzi”[8]. W odróżnieniu od zwierząt – pisze dalej Ortega y Gasset

> człowiek może od czasu do czasu zawiesić swój bezpośredni kontakt z rzeczami, rozluźnić związki z otoczeniem, pominąć je i dzięki zdolności przenoszenia uwagi, skupiania jej na czymś innym, dokonać całkowitego odwrócenia się – niepojętego z zoologicznego punktu widzenia – odwrócenia się, by tak rzec, plecami do świata. Może zagłębić się w swoim wnętrzu, skupić się na własnej wewnętrzności, a więc

---

[5] Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, rozdział *C. II. Oczywistość sfery Ty w ogóle*, s. 350-355.

[6] Por. E. Levinas: *Etyka i nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 49-53.

[7] Zob. J. Ortega y Gasset: *Człowiek i ludzie*, w: tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 329-642.

[8] Tamże, s. 335.

zająć się samym sobą […] i wejść w głąb siebie, co nazwałem tym wspaniałym terminem, jaki istnieje tylko w moim języku, a brzmi *ensimismarse*[9].

Przygoda „wejścia w głąb siebie", wysoko ceniona co najmniej od czasów szkoły neoplatońskiej, wymaga rzeczywiście przynajmniej czasowego zawieszenia aktywności zewnętrznej, również tej, której celem lub współuczestnikiem jest drugi człowiek. I chociaż – jak podkreśla cytowany autor – „przeznaczeniem człowieka jest przede wszystkim działanie"[10], to jednak musimy pamiętać, że „działanie nie jest przypadkowym zderzaniem się z otaczającymi rzeczami czy ludźmi", jest natomiast „wpływaniem na otoczenie składające się z przedmiotów materialnych i innych ludzi zgodnie z planem powziętym podczas uprzedniego myślenia lub kontemplacji"[11], przeprowadzonych w samotności. Zatem „bez strategicznego odwrotu w głąb samego siebie, bez czujnej, napiętej myśli nie jest możliwe ludzkie życie"[12].

Kolejnym ważnym kontekstem dla refleksji nad samotnością i jej miejscem w ludzkim bytowaniu jest istniejące we współczesnej antropologii filozoficznej, wciąż niezneutralizowane napięcie między dwoma alternatywnymi ujęciami problemu istoty i natury człowieka, wynikające ze współwystępowania dwóch różnych, konkurujących z sobą tradycji myślowych. Jedna z nich nakazuje ujmować człowieka jako harmonijnie zintegrowany byt, którego poszczególne składowe (wśród nich możemy wymienić – bez roszczenia do kompletności tego wyszczególnienia – ciało, motorykę, psychikę, sferę emocjonalną, świadomość, warstwę duchową) wzajemnie się przenikają i zarazem dopełniają. Tak pojmowany byt ma co najmniej potencjalną zdolność osiągnięcia pełnej wewnętrznej harmonii między poszczególnymi składnikami i trwać jako dynamiczna jedność o stabilnie określonej tożsamości. Obok niej występuje jednak druga tradycja myślenia o człowieku, silnie zaznaczająca swą obecność w dyskursie antropologicznym. Człowiek jawi się w niej jako tragiczna istota, trwale rozdarta wewnętrznie, targana sprzecznościami, nieusuwalnie heterogeniczna, a zatem niezdolna do wewnętrznego zintegrowania i pogodzenia sprzecznych dążeń, a jednak nieustannie poszukująca wewnętrznego ładu i harmonii. Problem samotności, rozpatrywany oddzielnie w każdej z tych dwóch perspektyw, nabiera w każdej z nich radykalnie odmiennego sensu: jeśli wewnętrzna harmonia osoby jest osiągalna na podstawie jej immanentnych cech składających się na istotną treść bytu osobowego, wówczas owe Ortegiańskie chwile „wejścia w siebie" (*ensimismarse*) przynoszą człowiekowi niezbędnie mu potrzebną szansę wewnętrznego uporządkowania. Jeśli natomiast człowiek jest „osobą dramatu", żyjącą w nieusuwalnej

[9] Tamże, s. 337.
[10] Tamże, s. 344.
[11] Tamże, s. 351.
[12] Tamże, s. 358.

perspektywie tragiczności – tak jak to jest na przykład u Józefa Tischnera[13] – wówczas ani spotkanie, ani tym bardziej samotność nie gwarantuje żadnego ratunku czy ocalenia przed radykalnie nam zagrażającym złem, z którym możemy wygrać, wyłącznie czyniąc dobro drugiemu – a tego, rzecz oczywista, nie da się osiągnąć w samotności.

Jakie jednak mamy przesłanki, by móc wiarygodnie rozstrzygnąć na korzyść któregokolwiek z tych dwóch, ugruntowanych w tradycji europejskiego myślenia, modeli naszego samozrozumienia? Czy nie powinniśmy zamiast prób dokonywania arbitralnych przewartościowań zaufać raczej intuicji tych myślicieli, którzy starali się sprostać, na ile to możliwe, ideałowi bezzałożeniowości badań filozoficznych[14], i oprzeć się tylko na takich treściach poznawczych, które zyskują swoje potwierdzenie na przykład w aktach źródłowej samoprezentacji?[15]

Jednym z takich myślicieli, który podjął się możliwie najrzetelniejszego zbadania relacji między stanem odseparowania od innych, w którym człowiek niekiedy się pogrąża, a nastawieniem otwartym na możliwość uobecnienia się autentycznej relacji dialogicznej, był Emmanuel Levinas. Z jego analiz wynika, że separacja, czyli poczucie samowystarczalności podmiotu, współwystępujące z brakiem odczuwania potrzeby wyjścia naprzeciw innemu jako koniecznego warunku bycia sobą, jest powszednim i naturalnym sposobem bycia człowieka w jego życiu codziennym[16]. Z tej codzienności dopiero może się wyłonić szczególne doświadczenie – bynajmniej nie codzienne ani powszechne, raczej bliskie temu, co Heidegger nazywał wydarzeniem (*Ereignis*) – doświadczenie pragnienia (*Désire*). W horyzoncie Levinasowskich badań nad człowiekiem jako „bytem-dla […]" odsłania się w szczególności intrygująca różnica między potrzebą a pragnieniem[17]. Potrzeba jako stan pewnego braku, domagającego się uzupełnienia, nie wytrąca jeszcze człowieka ze stanu naturalnej separacji, nawet jeśli warunkiem jej zaspokojenia jest wejście w jakąś interakcję z innym człowiekiem; jawi się on bowiem w perspektywie tego rodzaju sytuacji jedynie jako jeden ze

---

[13] „Człowiek żyje w ten sposób, że bierze udział w dramacie – jest istotą dramatyczną. Inaczej żyć nie może. […] Dramat otwiera możliwość tragedii. […] Słówkiem tragiczność określamy możliwość tragedii. Dramat kryje w sobie zarodek tragiczności, otwiera bowiem drogę ku tragedii jako swej możliwości. Dlatego perspektywa tragiczności jest nieodłącznym tłem każdego spotkania" – J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 10 i 64.

[14] Mam na myśli koncepcję bezzałożeniowości w wersji opracowanej i zaproponowanej przez Edmunda Husserla w pierwszej części drugiego tomu *Logische Untersuchungen* (por. wyd. polskie: *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2006, s. 27).

[15] Obszernie o tym zagadnieniu pisze m.in. J. Dębowski, *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Lublin 2000, rozdz. VI: *Bezpośredniość jako samoobecność i samoprezentacja*, s. 229-269.

[16] Zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 44-54.

[17] Zob. tamże, s. 18-21.

środków niezbędnych dla zaspokojenia moich potrzeb, co w żaden sposób nie wyróżnia go spośród innych elementów mojej zewnętrzności. Dopiero człowiek dotknięty pragnieniem – będącym, zdaniem Levinasa, czymś istotowo różnym od potrzeby – może odkryć nowy, dotychczas może nawet nieprzeczuwany, wymiar rzeczywistości i siebie samego: wymiar radykalnej odpowiedzialności za drugiego, która wydobywa podmiot z wcześniejszej separacji, nadając jego obecnej egzystencji zupełnie inny sens – sens substytucji, czyli bycia zakładnikiem (*otage*) drugiego[18]. Ten nowy *modus* bycia, raz osiągnięty (nawiasem mówiąc nie w wyniku podjętych z własnej inicjatywy poszukiwań sposobu wyjścia z metafizycznego osamotnienia, tylko wskutek całkowicie biernego „znalezienia się" w obrębie wydarzenia, które mi się przytrafiło wskutek nieogarnionych przyczyn takiego akurat biegu spraw) staje się od razu czymś trwałym i nieodwołalnym. Człowiek obarczony odpowiedzialnością za drugiego (powtórzmy: której nie chciał ani się jej nie spodziewał) zostaje nią trwale napiętnowany; cokolwiek od teraz uczyni, będzie już podlegało ocenie z perspektywy owej odpowiedzialności, a to oznacza w szczególności, że uprzedni stan odseparowania uległ całkowitemu unieważnieniu; w tym sensie samotność przestaje być możliwa.

Koncepcja ta, niezwykle radykalna w swych moralnych konsekwencjach, spotkała się z bardzo zróżnicowanym odbiorem – od podziwu i aprobaty, owocującej uznaniem jej za jedną z najważniejszych propozycji intelektualnych XX wieku, po radykalną krytykę, a nawet odrzucenie. Krytykowano ją przede wszystkim za to, że jest filozofią postulatywną, a nie realistyczną, oraz że kreśli utopijny wizerunek człowieka idealnego, całkowicie nieprzystający do znacznie mniej pociągającej rzeczywistości. Epifania twarzy i stowarzyszona z nią etyka radykalnej odpowiedzialności podzieliły los wielu innych idei filozoficznych, takich jak np. Husserlowska intuicja ejdetyczna, Heideggerowska koncepcja istoczenia się bytu, prześwitu i prawdy jako nie-skrytości, Schelerowskie podejście do problemu poznania obiektywnej struktury świata wartości – wszystkie te propozycje rozwiązań wychodzą poza standardy dobrze ugruntowanej tradycji myślowej w stronę odsłaniania nowych horyzontów nieuchwytnej jeszcze i niedającej się adekwatnie wyrazić z powodu niedostatku językowych środków komunikowania prawdy o człowieku i świecie. Jednakże sama żarliwość dyskusji wzbudzanej przez kontrowersyjne próby odczytania prawdy bycia w perspektywie coraz bardziej zróżnicowanych założeń i metod świadczy o tym, że nie wolno nam zamykać się w obrębie żadnego z góry ustalonego zespołu absolutnych przekonań, regulujących, co dopuszczalne, a co nie w filozoficznym dyskursie. Stąd zapewne wynika obserwowalna w dziejach cywilizacji i obecna także w naszych czasach potrzeba stawiania wciąż na nowo tych samych pytań

[18] Zob. tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 165--171.

w nadziei uzyskania nowych, dotychczas niedostrzeżonych aspektów, których odkrycie wzbogaci i pogłębi nasze rozumienie rzeczywistości i nas samych w jej obrębie. Obserwacja ta usprawiedliwia – być może – poczucie niedosytu, rodzące się w nas w obliczu dotychczasowych ustaleń dotyczących fenomenu samotności w życiu człowieka, i skłania do poszukiwania nowych elementów odpowiedzi na pytanie, czym jest samotność i jaką w naszym życiu może odgrywać rolę.

Samotność to słowo, które często budzi w nas lęk; zapewne dlatego, że na dźwięk tego słowa przypominają nam się przede wszystkim trudne sytuacje życiowe, kiedy odczuwaliśmy swoje osamotnienie jako odrzucenie przez innych bądź jako zagubienie i bezradność wobec niemożności skorzystania z czyjejś rady, pomocy czy po prostu bliskości. Ze względu na ową pamięć negatywnych emocji skłonni jesteśmy utożsamiać treść pojęcia samotności z przykrym uczuciem osamotnienia. Tymczasem zachodzi między nimi istotna różnica: nie każda samotność rodzi osamotnienie i wcale nie musimy być samotni, by poczuć się osamotnieni. Zapytajmy więc najpierw, dlaczego istnieje w nas tak silna skłonność do negatywnej oceny zjawiska samotności, a następnie poszukajmy przykładów sytuacji, które wykażą fałszywość owej pochopnej generalizacji.

„W życiu człowieka element wspólnoty i samotności przeplata się, jednakże samotność bywa często traktowana jako niechciana konieczność, przypadłość, z której trzeba się leczyć" – pisze Katarzyna Sokołowska[19].

> Chociaż każdy usiłuje trzymać się możliwie jak najbliżej innych, pozostaje zupełnie samotny, przepełniony głębokim uczuciem niepewności, niepokoju i winy, co występuje zawsze, gdy człowiekowi nie udaje się przezwyciężyć osamotnienia. Nasza cywilizacja oferuje wiele paliatywów, które pomagają ludziom nie uświadamiać sobie własnej samotności; na pierwsze miejsce wysuwa się ścisła rutyna zbiurokratyzowanej, zmechanizowanej pracy, która pomaga nie dopuszczać do głosu nawet najbardziej podstawowych ludzkich pragnień, tęsknoty za wyjściem poza samego siebie i za zespoleniem. Jeśli [to] nie wystarcza, […] człowiek pokonuje swoją nieuświadomioną rozpacz za pomocą rutyny rozrywek, biernego konsumowania

zauważa Erich Fromm[20]. Zjawisku niechcianej samotności wiele uwagi poświęcił także Blaise Pascal, upatrując źródło tych obaw w nieuświadamianym lęku przed obnażeniem wewnętrznej pustki w człowieku (nazywanej przezeń nędzą egzystencji): „człowiek […] nie umie pozostać w spokoju […], poszukuje rozmów i zabaw jeno dlatego, że nie umie z przyjemnością zostać u siebie, [a] rozkosz samotności jest [dlań] rzeczą niezrozumiałą"[21]; i dalej: „szukamy zgiełku, który odwraca nasze myśli i jest dla nas rozrywką, [gdyż ludzie] mają tajemny

---

[19] K. Sokołowska, *Samotność w sytuacjach egzystencjalnych. Doświadczenie Thomasa Mertona*, „Poznańskie Studia Teologiczne" t. 18, 2005, s. 310.

[20] E. Fromm, *O sztuce* miłości, tłum. A. Bogdański, Poznań 2001, s. 89-90.

[21] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 2002, s. 96-97.

instynkt, który ich pcha do szukania rozrywki i zajęcia, a który pochodzi z poczucia ich ustawicznej nędzy”[22], i nieco dalej: człowiek „czuje się nędzny i opuszczony”, gdy „nikt nie przeszkadza mu myśleć o sobie”[23].

Przytoczone diagnozy, przedstawiające jedną z możliwych stron fenomenu samotności, skłaniają do dokonania ważnego rozróżnienia pomiędzy zjawiskami, które możemy nazwać „samotnością pustki” i „samotnością pełni”. Nie jest to (choć mogłoby się tak wydawać) podział analogiczny do tego, który znamy z teorii spotkań, gdzie mówi się o „spotkaniach pełni” i „spotkaniach pustki”. Pierwszego z tych terminów używamy wówczas, gdy człowiek wewnętrznie bogaty w cnoty, wartości i przeżycia duchowe, spotykając drugiego, udostępnia mu całe bogactwo swych wewnętrznych zasobów, czerpiąc z obfitości serca (*ex abundantia cordis*); taki charakter mają często spotkania mistrza z uczniem czy też rodziców z dziećmi. O „spotkaniach pustki” mówimy natomiast wtedy, gdy człowiek spotykając drugiego, „wyzbywa się siebie”, odsuwa własne „ja”, wytwarzając w swym wnętrzu pustą przestrzeń, która wypełnia się życiem drugiego; jest to sytuacja nieco podobna do tej, którą opisuje św. Paweł słowami „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”[24]. Z doświadczeniem dwóch rodzajów samotności sprawa przedstawia się nieco inaczej. Z „samotnością pustki” mamy do czynienia wówczas, gdy człowiek nie ma drugiemu nic do ofiarowania, ponieważ jego życie realizuje się całkowicie w wymiarze interakcji ze światem zewnętrznym, lecz tylko takich, które nie budują wewnętrznej głębi ani nie przyczyniają się do rozwoju życia duchowego, a służą jedynie podtrzymywaniu rozpędzonej życiowej aktywności. Takiego właśnie „pustego” człowieka opisał w swych *Pensées* Blaise Pascal. Złudne dobro, którego człowiek epoki Pascala poszukiwał w rozrywce, współczesnemu człowiekowi czasem jawi się w pędzie ku nadmiernej aktywności zawodowej. Przed niebezpieczeństwem pracoholizmu jako sposobu pozornej ucieczki przed obawą konfrontacji z własną wewnętrzną pustką przestrzegał między innymi o. Piotr Rostworowski:

> przesadny kult pracy, produkcji, prowadzi do zniszczenia duchowych sił człowieka i doprowadza do tego, że człowiek zmęczony, znużony wraca do domu i myśli tylko, żeby coś zjeść, wyspać się i znowu iść do pracy. To jest ogromnie groźne zjawisko, które niszczy człowieka intelektualnie i duchowo. Pracę należy szanować, ale ona musi być na swoim miejscu, musi być w hierarchii czynów i powinności ludzkich […]. Inaczej stanie się wyzwoloną, destrukcyjną energią, która człowieka zniszczy. […] Gdy człowiek jest zanadto wycieńczony duchowo i fizycznie, ustaje życie intelektualne, duchowe i w ten sposób człowiek jest unieszkodliwiony[25].

---

[22] Tamże, s. 98-100 passim.

[23] Tamże, s. 103.

[24] Ga 2,20.

[25] P. Rostworowski, *Myśli, powiedzenia, anegdoty*, wybór i oprac. M. Florkowska, Kraków 2007, s. 114-115.

Środek zaradczy o. Rostworowski widzi w przywróceniu właściwych proporcji między aktywnością skierowaną na zewnątrz a wewnętrznym rozwojem życia duchowego:

> dzieło zewnętrzne musi być proporcjonalne do ducha wewnętrznego, który ma je ożywić. Skoro dzieła zewnętrzne są większe niż na to pozwala duch, zaczyna się stan niebezpiecznej dysproporcji, który może doprowadzić do zachwiania równowagi całej istoty ludzkiej. Człowiek, który bierze na siebie więcej obowiązków i prac, niż na to pozwala scalająca i porządkująca moc jego ducha, znajduje się w niebezpieczeństwie załamania[26].

Na zakończenie tej krótkiej próby charakterystyki zjawiska „samotności pustki" chciałbym jeszcze przytoczyć niezwykle sugestywny opis literacki, którego bohaterem, zdradzającym wszelkie cechy takiej właśnie postawy, jest postać z powieści Olgi Tokarczuk *Dom dzienny, dom nocny*, kryjąca się pod zagadkowym określeniem Taki-a-Taki:

> Dlaczego Taki-a-Taki widzi duchy, a ja nie? – zapytałam kiedyś Martę. Marta powiedziała, że dlatego, bo jest w środku pusty. Zrozumiałam to wtedy jako bezmyślność i prostotę. Człowiek pełny w środku wydał mi się bardziej wartościowy niż pusty. Potem myłam podłogę w kuchni i nagle pojęłam, co chciała mi powiedzieć Marta. Bo Taki-a-Taki jest jednym z tych ludzi, którzy wyobrażają sobie Boga tak, jakby on stał tam, a oni tu. Taki-a-Taki wszystko widzi na zewnątrz siebie, nawet siebie widzi na zewnątrz siebie, ogląda siebie, jakby oglądał fotografię. Z sobą obcuje tylko w lustrach. Kiedy jest zajęty, na przykład składa sanie, to w ogóle przestaje dla siebie być, ponieważ myśli o saniach, a nie o sobie. Sam dla siebie nie jest ciekawą rzeczą do myślenia. Dopiero kiedy ubiera się, […] gdy widzi siebie już gotowego w lusterku, wtedy myśli o sobie „on". Nigdy „ja". Widzi siebie tylko oczami innych […]. Dlatego nawet dla siebie Taki-a-Taki jest na zewnątrz. Nie ma w środku Takiego-a-Takiego nic, co by patrzyło od środka, więc nie ma refleksji[27].

Pora na drugi człon tej prowizorycznej klasyfikacji – samotność pełni. Najpierw zamierzam podać krótką charakterystykę ogólną owego nastawienia życiowego, następnie – zatrzymać się nieco dłużej przy pewnej jego egzemplifikacji, którą uważam nie tylko za miarodajną, lecz także z wielu innych względów interesującą i godną bardziej szczegółowego rozpatrzenia. Zanim przejdę do prezentacji i analizy owego „życiowego przypadku", oddam głos Henrykowi Elzenbergowi, by przytoczyć jego *Kilka uwag o samotności*:

> Nie można się doskonalić, w jakimś stopniu nie odrywając się. I nie można osiągnąć szczebla choć trochę wyższego, by nas za to nie odtrąciło więcej ludzi niż nas przygarnie. Kto pracuje nad ukształtowaniem siebie, ten jest sam; to jest reguła stała. […]

---

[26] Tamże, s. 108.

[27] O. Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*, Wałbrzych 1999, s. 17.

> Tak to jest: w każdej minucie naszego życia znajdujemy stu sprzymierzeńców dla naszych dążeń byle jakich, poślednich, ale sprzymierzeńców dla naszych wyższych porywów znaleźć jest trudno. […] „Jednostką samotności" – jeśli się w takich sprawach tak kwantytatywnie wolno wyrazić – jest fakt, że jakieś moje jedno przeżycie pozostaje nikomu nieznane. […] W praktyce wygląda samotność na ogół tak, że nikomu nie znana jest przeważna część tych naszych przeżyć, które dla nas mają wagę największą[28].

Autor przytoczonych słów dodaje, że tak przeżywana samotność często napawa nas grozą, gdyż „człowiek w tym znaczeniu samotny czuje się przekreślony; ilekroć się w nim poderwie poczucie życia, samotność odpowiada: «nie ma cię»"[29]. Jeśli jednak nie ma innej drogi do osiągnięcia dojrzałości duchowej niż poprzez – przynajmniej czasowe i częściowe – „oderwanie się" od codziennej wspólnoty działania, przeżywania i wartościowania wraz z innymi, to znaczy, że cena samotności wraz z przynależnymi do niej cierpieniami i tęsknotami warta jest zapłacenia.

Przyjrzyjmy się teraz wyznaniom człowieka, który nie uciekał przed samotnością, traktując ją jako naturalny i wcale niekoniecznie uciążliwy składnik codziennych przeżyć – dlatego najpewniej (dodam od siebie), że przez większą część życia dokonywał się w nim z dużą intensywnością ów wyeksponowany przez Henryka Elzenberga proces kształtowania siebie i samodoskonalenia; dokonywał się wszakże z naturalnością niemającą w sobie nic z megalomanii czy potrzeby imponowania komukolwiek, gdyż towarzyszyła mu autentyczna, nieudawana skromność. Człowiekiem, o którym mowa, żyjącym w myśl maksymy *anima naturaliter solituda*, jest Stanisław Lem.

> Widzę teraz, że byłem dzieckiem samotnym raczej, ale wcale o tym nie wiedziałem. Bardzo chciałem mieć braciszka lub siostrzyczkę, a właściwie – obawiam się – maleńkiego niewolnika. Czytywałem chętnie ogłoszenia w gazetach, tam gdzie była mowa o odstępowaniu dzieci na własność. Zdarzały się takie anonsy wcale często. Marzyło mi się, że gdyby takie dziecko wziąć do nas, byłoby to doskonałe; ogólnikowość tej chętki wydaje mi się dziś podejrzana. Inne dzieci nie przychodziły do mnie zbyt często. Nie znaczy to, aby wcale ich nie było, ale stanowiły margines, odstępstwo od reguły, jeśli nie rzadkość. […] Jakoś umiałem sobie wystarczyć, bo żebym się nudzić miał, tego nie pamiętam. Miałem przecież wszystko, zabawki, książki, plastelinę – lepiłem z niej słonie, konie (te gorzej zawsze się udawały), wyrabiałem z niej serdelki, kiełbaski albo i lale[30]

pisał z właściwą sobie autoironią w autobiograficznym *Wysokim Zamku*. Atmosfera wspomnienia owej dziecięcej samotności wskazuje wyraźnie, że nie wyni-

---

[28] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 241-242.
[29] Tamże, s. 423.
[30] S. Lem, *Wysoki Zamek*, Kraków 1975, s. 46.

kała ona z niedostosowania do otoczenia ani tym bardziej z odrzucenia przez innych, lecz z bardzo wcześnie osiągniętej samowystarczalności chłopca, któremu życie upływało na niezwykle intensywnym przebywaniu w świecie kultury i własnej twórczej wyobraźni. Nie ma to nic wspólnego z wybujałym egocentryzmem – wręcz przeciwnie, sam dla siebie był równie mało interesującym obiektem dociekań jak jego rówieśnicy, gdyż jego prawdziwą pasją był barwny i fascynujący świat, którego uroki znajdowały odbicie bezpośrednio w życiu wewnętrznym. Ta szczególna konstytucja psychiczna pozostała w nim na całe życie[31]; mając lat blisko osiemdziesiąt, wypowiedział się o sobie następująco:

> Chętnie przyjmę, że nie jestem całkiem normalny. Opowiem anegdotę: kiedy mój syn studiował fizykę w Princeton (4 lata), utrzymywałem z nim dość intensywną korespondencję. I on się skarżył matce w liście, że ojciec, zamiast pisać o swoim życiu wewnętrznym albo pytać o jego nastroje, pisze o galaktykach, czarnych dziurach, o zakrzywieniu przestrzeni. Żona moja odpowiedziała mu: życiem wewnętrznym twojego ojca są właśnie czarne dziury i galaktyki. I naprawdę tak jest[32].

Inną szczególną cechą, która odsłania się poprzez autobiografię czasów dzieciństwa wielkiego pisarza, jest jego stosunek do ojca. Znawca twórczości Lema, Jerzy Jastrzębski twierdzi, że *Wysoki Zamek* nie jest – a przynajmniej nie tylko – nostalgiczną hagiografią miasta Lwowa (tak bowiem bywa ta książka odbierana przez większość czytelników), ale że najważniejszą postacią w owym dziele jest ojciec pisarza, doktor Samuel Lem. Wyrazistą wymowę ma choćby to, że swój debiut powieściowy – *Szpital Przemienienia* – autor zadedykował „Ojcu”[33]. Postać doktora Samuela Lema, choć *expressis verbis* wspomniana tylko kilkakrotnie w *Wysokim Zamku*, wypełnia całą przestrzeń świata przedstawionego w tej

---

[31] Jej obecność w młodzieńczych utworach Lema, pisanych i publikowanych krótko po wojnie, jeszcze w latach czterdziestych, trafnie i ze znawstwem wytropił nasz czołowy lemolog, Jerzy Jarzębski. W „Posłowiu” do ostatniego tomu *Dzieł zebranych* Lema, zawierającego obszerny i reprezentatywny wybór *juweniliów*, pisze krytyk następująco: „Młodzieńcze opowieści Lema osnute są głównie wokół spraw wojny i trudno się twemu dziwić. Wojna w latach czterdziestych była najbardziej poruszającym tematem, [który jednak] idzie tu w parze z fascynacją samymi technicznymi kwestiami, podejmowanymi niejako przy okazji. […] Z jednej strony jest w tych tekstach obecne bardzo młodzieńcze zauroczenie techniczną perfekcją, z drugiej – moralna odraza, którą rodzi sposób, w jaki owa technika zostaje zastosowana w praktyce. […] Lem napisał swe opowiadania zręcznie, z suspensem, doskonale realizując zadania, jakie stoją przed autorem literatury rozrywkowej, ale […] nie umiał do końca ukryć swoich prawdziwych fascynacji i nurtujących go rzeczywiście pytań. Pojawiają się one wszędzie tam, gdzie mowa w tych opowieściach o nauce i etycznych aspektach jej rozwoju. […] Jednak najlepsze z Lema historii o czasach powojennych pozostaną z pewnością te teksty, w których na plan pierwszy wysuwa się doświadczenie osobiste autora” – J. Jarzębski, *Początki*, w: S. Lem, *Lata czterdzieste. Dyktanda*, Dzieła zebrane, t. 34, Kraków 2005, s. 409-410.

[32] *Świat na krawędzi*. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski, Kraków 2000, s. 7.

[33] Zob. S. Lem, *Szpital Przemienienia*, Warszawa 2008, s. 5.

niezwykłej książce. Trudno nie odnieść po lekturze wrażenia, że ojciec był dla młodego Stanisława trwałą opoką, niezawodnym oparciem, zwornikiem konstrukcji odniesień do świata i źródłem poczucia bezpieczeństwa. Ta spokojna ufność, z jaką syn odnosił się do ojca, przywodzi na myśl doświadczenia natury religijnej, jak chociażby to zapisane w Księdze Psalmów: „chociażbym chodził ciemną doliną, złą się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną" (Ps 23,4). W przypadku Lema doświadczenie „promieniowania ojcostwa" nie przerodziło się, jak wiemy, w żadne doświadczenie religijne – Bóg jako Wszechmocny Stwórca, wyposażony w cały zestaw nieuchronnie sprzecznych logicznie właściwości, nie mieścił się w scjentystyczno-racjonalnej strukturze umysłowości wybitnego pisarza i myśliciela. Jednak nawet bez owej komponenty nadprzyrodzonej głębokie zanurzenie w relację synostwa ukształtowało trwale jego postawę życiową, eliminując irracjonalne lęki, a dając w zamian poczucie zasadniczego bezpieczeństwa, zaufanie do ludzkich możliwości i do samego siebie. Zaufanie to musi być zbudowane na tak trwałej podstawie, że nawet tam, gdzie Lem kreśli pesymistyczny portret ludzkości, przestrzegając przed niebezpieczeństwem zapaści cywilizacyjnej spowodowanej możliwym tryumfem ciemnej strony ludzkiej natury[34], wyczuwa się w tego rodzaju wypowiedziach bardziej ton strofowania niesfornych uczniów przez dobrodusznego mędrca niż autentyczny lęk przed nieuchronnie groźną przyszłością. Widać w stosunkach między ojcem a synem musiało być dostatecznie dużo mądrej akceptacji, że wystarczyło jej na ukształtowanie na całe życie trwałego poczucia własnej wartości z jednej strony, z drugiej – zasadniczej akceptowalności świata takiego, jaki jest, wraz ze wszystkimi jego niedoskonałościami. O owych strukturalnych i funkcjonalnych niedociągnięciach rzeczywistości, których źródeł można upatrywać bądź to w boskim Stwórcy Wszechrzeczy (o ile takowy istnieje, w co Lem zdecydowanie powątpiewał), bądź to w nieuniknionych zaburzeniach samoregulującego się procesu ewolucji Wszechświata, bądź to wreszcie w nieodpowiedzialnych decyzjach i działaniach „hmm… *homo sapiens*", czyli „szczególnego gatunku naczelnych ssaków na naszej planecie" wraz z jego „roszczeniami, awanturami, swarami, komerażami"[35], wypowiada się Stanisław Lem zawsze z co najmniej lekką nutką ironii czy humoru, a taka postawa świadczy o głębokim zakorzenieniu w dobrze uporządkowanej, zasadniczo bezpiecznej wizji świata[36].

---

[34] Na przykład gdy mówi: „Jako filozof jestem dość sceptyczny, bo mam głębokie poczucie, że droga naszej ewolucji kierowała się ku okrucieństwu hominidów. […] We wszystkich bez wyjątku ludzkich kulturach i cywilizacjach walka człowieka z człowiekiem odgrywała zasadniczą rolę" – *Drapieżna małpa.* Rozmowa ze Stanisławem Lemem, w: J. Żakowski, *Trwoga i nadzieja. Rozmowy o przyszłości*, Warszawa 2003, s. 76 i 77.

[35] Tamże, s. 75-76.

[36] Albowiem – jak zauważa Anna Morawska – „śmieszne i niedorzeczne jest zawsze coś wobec czegoś. Trzeba coś wiedzieć na pewno, ażeby dostrzec absurd wszystkiego innego, z sobą samym włącznie" – A. Morawska, *Spotkania*, Warszawa 1975, s. 242.

Oto więc – na podstawie analiz zarówno twórczości literackiej i publicystycznej, jak też wielu innych, okazjonalnych wypowiedzi, w tym zwłaszcza na własny temat (nie z własnego wyboru, lecz zawsze na wyraźną prośbę dziennikarza-rozmówcy) – powstaje wyrazisty portret człowieka o imponująco dojrzałej osobowości, zbudowanej na fundamencie spokojnej pewności samoakceptacji, wiary we własne siły, wyposażonego w bogate życie wewnętrzne, wypełnione niekończącym się procesem zachłannego zaspokajania ciekawości poznawczej, któremu towarzyszy nieprzeciętnie rozbudowana twórcza wyobraźnia, znajdująca ujście głównie w wybitnie oryginalnej spuściźnie literackiej, ale także na przykład w szeregu niecodziennych, życiowych ekstrawagancji (opisanych między innymi przez syna, Tomasza, w *Awanturach na tle powszechnego ciążenia*[37]). Czy taki człowiek, żyjąc i działając wśród jak najbardziej normalnych, zwyczajnych ludzi tworzących codzienne bliższe i dalsze otoczenie, mógł nie być samotny? Wróćmy na chwilę do Elzenberga i jego „jednostki samotności":

> W praktyce wygląda samotność na ogół tak, że nikomu nie znana jest przeważna część tych naszych przeżyć, które dla nas mają wagę największą. […] Przeżycia, które dla otoczenia są niedostępne, tym samym nie mogą budzić sympatii. Ale jeśli jej nie budzą nasze przeżycia najważniejsze, wychodzi na to, że poza kręgiem sympatii pozostaje to, co w nas najcenniejsze, rdzeń nasz istotny. Tu właśnie, gdzie najbardziej jej potrzeba, nie otrzymujemy zachęty; nie ma na tym terenie owej wymiany myśli i uczuć, do której przywykliśmy w sprawach mniej ważnych[38].

Z tego typu sytuacjami musiał się autor *Bajek robotów* stykać na co dzień; łatwo sobie wyobrazić, jak się kończyły próby nawiązania „wymiany myśli i uczuć" z tym czy innym wiernym wyznawcą wartości kształtowanych przez masową kulturę. Można wręcz pokusić się o spekulację, czy pesymizm Lema co do możliwości udanego kontaktu z pozaziemskimi cywilizacjami[39], o których istnieniu był skądinąd głęboko przekonany, nie wynika właśnie z zaznawanej na co dzień samotności, z wielu nieudanych prób przekazania przeżyć i treści, które uważał za szczególnie ważne i godne upowszechnienia, a które spotykały się z powszechnym niezrozumieniem…

Ta „nienormalność" Lema, o której sam pisał z domieszką autoironii[40], wiąże się nie tylko z jego niewiarygodną chłonnością intelektualną, wszechstronnymi kompetencjami w dziedzinie nauki, filozofii i warsztatu literackiego czy zdumiewającą wyobraźnią, ale też z jego harmonijną i – można by powiedzieć – staroświecką osobowością, tworzącą wyraźny kontrast wobec dominujących tren-

---

[37] Zob. T. Lem, *Awantury na tle powszechnego ciążenia*, Kraków 2009.

[38] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 242.

[39] A że był to dlań problem pierwszej wagi, świadczy o tym sama liczba poświęconych mu dzieł, z których najważniejsze to *Solaris*, *Eden*, *Głos Pana* i *Fiasko*.

[40] Zob. *Świat na krawędzi*, dz. cyt., s. 7.

dów kultury ponowoczesnej; na przykład tych, o których następująco pisze Carlo Maria Martini: „kulturę współczesną możemy określić jako nihilistyczną i fragmentaryczną, jako kulturę bez ojca”[41]. Podobnie (może nieco bardziej krytycznie) wypowiadał się w tej sprawie Benjamin Ford, twierdząc, że największym błędem postmodernizmu jest dekonstrukcja symbolu ojca[42]. O kulturowym powrocie w sferze zachowań i wartości symbolicznych do pierwotnego rytuału ojcobójstwa piszą między innymi Joseph Campbell, Jacques Lacan, Julia Kristeva. Kulturowy sens tych przeobrażeń rysuje się następująco: człowiek staje się pełnoprawnym członkiem społeczności ponowoczesnej dopiero wtedy, gdy wyzwoli się spod dominacji symbolicznego ojca. Jednak w rezultacie tak przeprowadzonej inicjacji kulturowej „człowiek wyzwolony” staje się sam – symbolicznie – swoim własnym ojcem, a więc, paradoksalnie, równocześnie swoim własnym dzieckiem. Wyraża się to tym, że z wielkim zaangażowaniem troszczy się o siebie, opiekuje się sobą, kocha i pobłaża, realizując w stosunku do siebie samego ideał takiego ojca, o jakim każdy z nas skrycie marzył w dzieciństwie: ojca, który zawsze ma czas dla swego dziecka, kocha je bezgranicznie i bezkrytycznie akceptuje każde zachowanie, wszystko rozumie i wybacza, spełnia każdą prośbę. W realnej rodzinie takim ojcem być się nie da (ani też się nie powinno, gdyż ów model ojcostwa uniemożliwia osiągnięcie dojrzałości dziecku), a mimo to na każdym kroku można dostrzec dorosłe dzieci, które tak właśnie odnoszą się do siebie, wypełniając w ten sposób coś w rodzaju kulturowej powinności. Jednakże takie „zastępcze ojcostwo”, wynikające przecież z głębokiego i narastającego od kilku co najmniej pokoleń kryzysu rzeczywistego ojcostwa, a połączone z odrzuceniem wzorców ojca stawiającego wymagania i konsekwentnie je egzekwującego w imię mądrej miłości rodzicielskiej, prowadzi nieuchronnie do poczucia kulturowego osierocenia, które staje się nową, lecz coraz powszechniej przeżywaną formą samotności. Mając więc przed oczami zarówno samotność wynikającą z samowystarczalności, z osiągniętej we właściwym czasie i dzięki dobrze funkcjonującym relacjom wewnątrzrodzinnym dojrzałości, generującą pełnowartościowy model prospołecznej egzystencji połączony z zapewnieniem sobie koniecznego dystansu, chroniącego przed nadmierną, a nie zawsze pożądaną bliskością z innymi, jak też tę drugą – samotność zrodzoną z kulturowego sieroctwa, wywołanego kryzysem idei ojcostwa, widzimy wyraźnie: samotność może być groźna i odgrywać rolę zdecydowanie destrukcyjną[43], ale może też być

---

[41] C.M. Martini, *Odkryć życie duchowe*, w: K. Mądel, S. Obirek, *Sezon dialogu*, Kraków 2002, s. 11.

[42] Przytaczam za: J. Szymik, *Ojcostwo Boga a współczesny kryzys ethosu ojcostwa*, referat wygłoszony na XIX Piekarskim Sympozjum Naukowym *U źródeł sprawiedliwości i miłości społecznej* w Piekarach Śląskich 29 maja 2010 r.

[43] „[…] człowiek w tym znaczeniu samotny czuje się przekreślony; ilekroć się w nim poderwie poczucie życia, samotność odpowiada: «nie ma cię»; jest to przewlekłe zabijanie człowieka,

w życiu człowieka i wspólnoty wielką wartością[44]. Jest nią wówczas, gdy stanie się równie naturalnie przeżywanym stanem egzystencjalnym, jak analizowane przez Martina Heideggera i jego ucznia, Karla Löwitha, *Mitsein* czy też Schelerowskie „odczucie jedności", to znaczy, gdy będzie „samotnością pełni", świadomie wybraną i wypełnianą postawą człowieka dojrzałego, zintegrowanego wewnętrznie i niestroniącego od działań na rzecz dobra wspólnego, choć nie tylko i niekoniecznie wspólnie z innymi wykonywanych. Trzeba mieć świadomość, że obok takiej istnieje też wiele innych, destrukcyjnych i groźnych odmian samotności, których lepiej unikać; ale z drugiej strony warto pamiętać, że życie wspólnotowe także ma sporo rozmaitych patologii – od totalitaryzmu partyjno-państwowego poprzez etos zorganizowanej przestępczości po przemoc w rodzinie – zatem linia demarkacyjna, oddzielająca postawy aprobowalne od tych, które budzą (nie tylko moralne) zastrzeżenia, przebiega inaczej, niż chcieliby ją widzieć niektórzy mało wyrafinowani zwolennicy prymatu zasady dialogicznej.

BIBLIOGRAFIA

Awdiejew A., *Wartościowanie wymuszone a szacunek dla odbiorcy w dyskursie politycznym*, w: *Język a kultura*, t. 11: *Język polityki a współczesna kultura polityczna*, red. J. Anusiewicz, B. Siciński, Wrocław 1994, s. 49-56.

Buber M., *Ich und Du*, Leipzig 1923.

Dębowski J., *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Lublin 2000.

Domeracki P., Tyburski W., *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2006.

Drapieżna małpa. Rozmowa ze Stanisławem Lemem, w: J. Żakowski, *Trwoga i nadzieja. Rozmowy o przyszłości*, Warszawa 2003.

Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994.

Filozoficke reflexie problemu osamelosti, red. J. Šlosiar, M. Palenčar, Banska Bystrica 2014.

Fromm E., *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań 2001.

Jarzębski J., *Początki*, w: S. Lem, *Lata czterdzieste. Dyktanda. Dzieła zebrane*, t. 34, Kraków 2005.

Husserl E., *Logische Untersuchungen* (wyd. polskie: *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2006, s. 27).

Lem T., *Awantury na tle powszechnego ciążenia*, Kraków 2009.

---

i groza samotności jest dzięki temu równie mroczna i niesamowita jak groza śmierci" – H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 243.

[44] „Mnich z Getsemani wskazuje nam jednak, że samotność może stanowić dla nas wartość" – pisze K. Sokołowska o Tomaszu Mertonie w swym artykule *Samotność w sytuacjach egzystencjalnych*…, dz. cyt., s. 310.

Lem S., *Szpital Przemienienia*, Warszawa 2008.

Lem S., *Fiasko*, Kraków 1987.

Lem S., *Wysoki Zamek*, Kraków 1975.

Lem S., *Eden*, Kraków 1971.

Lem S., *Głos Pana*, Warszawa 1968.

Lem S., *Solaris*, Warszawa 1963.

Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

Levinas E., *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Levinas E., *Etyka i nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.

Martini C.M., *Odkryć życie duchowe*, w: K. Mądel, S. Obirek, *Sezon dialogu*, Kraków 2002.

Morawska A., *Spotkania*, Warszawa 1975.

Mounier E., *Co to jest personalizm*, tłum. A. Turowiczowa, Warszawa 1960.

Ortega y Gasset J., *Człowiek i ludzie*, w: tenże: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 329-642.

Osamelost' ako filozoficky problem, red. J. Šlosiar, M. Palenčar, Banska Bystrica 2014.

Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 2002.

Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre z 1990 r.* (wyd. polskie: *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa 2003).

Rostworowski P., *Myśli, powiedzenia, anegdoty*, wybór i oprac. M. Florkowska, Kraków 2007.

Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.

Sokołowska K., *Samotność w sytuacjach egzystencjalnych. Doświadczenie Thomasa Mertona*, „Poznańskie Studia Teologiczne" t. 18, 2005, s. 291-310.

Szulakiewicz M., *Między samotnością a dialogiem*, Rzeszów 1992.

Świat na krawędzi. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski, Kraków 2000.

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

Tokarczuk O., *Dom dzienny, dom nocny*, Wałbrzych 1999.

SUMMARY

The author looks for constitutional elements of human self in order to discover the right relationship between a person and a community, between solitude and dialog. He analyzes different philosophical points of view which either prefer dialogical understanding of human self or the ones which stress human ability of suspension of the contact with the external reality in order to deepen self-understanding. All that leads the author to the analysis of different types of solitude and its value.

Keywords

solitude, loneliness, self, community, human nature

Słowa kluczowe

samotność, osamotnienie, „ja", wspólnota, natura człowieka

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.03

MAGDALENA BIZIOR-DOMBROWSKA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Samotność i doświadczenie mistyczne

Solitude and Mystical Experience

Do mistycznych paradoksów – obok mistycznego poznania bez poznania i niewiedzy pojmowanej jako rodzaj najwyższej wiedzy[1], ciemności zawierającej światło, wielości okazującej się utajoną jednością – można zaliczyć niewątpliwie problem relacji między jednostką a wspólnotą. Mistyk wydaje się swoistą monadą, odizolowaną od społeczeństwa, zamkniętą na świat materialny uznawany za źródło złych wpływów oraz przyczynę duchowego rozproszenia. Duchową siłę mistycy czerpią z samotności (która umożliwia stan skupienia wewnętrznego i mistyczną kontemplację), w separacji od innych, zgodnie ze sformułowanym przez Angelusa Silesiusa nakazem, aby „wyrzec się wszystkiego, co nie jest podobne do Boga"[2]. Ich zdaniem, doświadczenie mistyczne[3] nie może być udzia-

[1] Jak wskazuje Mistrz Eckhart, proces poznania to „zdejmowanie zasłon" – odrzucenie ograniczeń poznania pojęciowego, które ma prowadzić do poznania Boga jako niepoznanego – jako Ostatecznej Tajemnicy. Celem doświadczenia mistycznego nie jest zatem poznanie Boga, lecz dostąpienie łaski obecności Boga i zjednoczenie z Nim. W tym kontekście wiedza okazuje się „świętą niewiedzą". Zob. J.A. Kłoczowski, *Mistyka – między słowem a milczeniem*, w: *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski i E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005, s. 15.

[2] Zob. J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984, s. 179.

[3] Doświadczenie mistyczne będzie tu zasadniczo analizowane w perspektywie mistyki chrześcijańskiej i rozumiane jako autentyczne doświadczenie religijne polegające na bezpośrednim doświadczeniu obecności Boga, który udziela się duszy w taki sposób, że daje się odczuć niejako „od wewnątrz" (zob. B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. XVIII). W takim porządku można ujmować doświadczenie mistyczne jako doświadczenie wewnętrzne, podczas którego dochodzi do zawieszenia władz człowieka i doświadczenia Boga względem duszy transcendentnego i udzielającego się samorzutnie (zob. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914–1939)*, Warszawa 1999, s. 190-235, 216-220). Problem samotności zostanie również omówiony w kontekście twórczości romantycznej – w tym ujęciu doświadczenie mistyczne należy odnieść do mistycznego doświadczenia jaźni, którego rdzeniem jest bezpośred-

łem zbiorowości, stan najwyższego skupienia ducha osiąga się w odosobnieniu, niemożliwością wydaje się udzielenie innym cząstki boskiego światła spływającego na osobę mistyka. Stąd doświadczenie mistyczne uznaje się na ogół za jednostkowe, wymagające samotności. Pozostaje to w oczywistej sprzeczności z chrześcijańskim nakazem realizacji kodeksu wartości wobec wspólnoty łączącym się z najważniejszym przykazaniem miłości bliźniego. Z drugiej strony jednakże to właśnie w doświadczeniu mistycznym dokonuje się przecież przekroczenie samotności poprzez unię mistyczną ze stworzeniem. Mistyk osiąga stan, „w którym wszystko jest we mnie i ja we wszystkim”[4], pogrążony w najgłębszej samotności, nie traci duchowej więzi ze światem. Powszechny wizerunek mistyka jako człowieka dążącego do stanu kompletnej izolacji, chroniącego się w pustelni, celi klasztornej, niechętnie przyjmującego obecność innych, nie do końca okazuje się prawdziwy. W rzeczywistości bowiem mistyk – mimo że pogrążony w samotności – nigdy nie jest sam. Jak zauważa Jacques Maritain, wszelka mistyka okazuje się sztuką dialogu – dialogu mistyka ze Stwórcą, który nie przewiduje innych rozmówców i wymaga wyzwolenia się z zaklętego kręgu codzienności[5]. Historię mistyki europejskiej tworzą zatem samotnicy z wyboru, ale także z bolesnej konieczności wynikającej z niemożności porozumienia się ze wspólnotą[6].

Łączy się z tym problem antynomii słowa i milczenia: tekst mistyczny okazuje się kolejnym paradoksem, gdyż jego przedmiotem jest to, co niewyrażalne, to, czego nie da się ująć w słowa. Nieopisywalność doświadczenia mistycznego prowadzi do tragicznej przepaści komunikacyjnej między mistykiem a innymi. Doświadczenie mistyczne wyznacza ostateczną granicę, poza którą jest już tylko milczenie – milczenie o Bogu, o którym nie można mówić, który pozostaje poza wszelkimi pojęciami i którego ludzki język nie jest w stanie wyrazić:

---

nie doświadczenie istnienia jaźni tożsamego z istnieniem Boga. Definiuje się je jako immanentne doznanie obecności Boga w podmiocie doznającym; specyficzny stan świadomego ujęcia przez podmiot obecności Boga wewnątrz człowieka, zainicjowany przez przyczynę wobec podmiotu zewnętrzną: Boga (L. Dupré, *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991). Takie ujęcie wpisuje się w obszar zachodnioeuropejskich koncepcji podmiotu uznających, że doświadczenie mistyczne jest „ludzkim poznaniem Boga, jako Istnienia, poznaniem spowodowanym przez Boga dzięki Jego udostępnieniu się intelektowi człowieka bezpośrednio, bez rozumowań, bez pojęć, nagle i na chwilę” (M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 56).

[4] M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 70.

[5] Zob. J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, Ossa 2006, s. 38.

[6] Powrót mistyka do wspólnoty jest niezwykle trudny. Zasadniczym problem okazuje się niemożność odnalezienia wspólnego kodu komunikacyjnego. Doświadczenie mistyczne jest niewyrażalne, jego istotę stanowi milczenie, dlatego próby wyrażenia tego, co z istoty niewyrażalne, okazywały się często bolesne. Mistycy musieli się przede wszystkim zmagać z ograniczeniami ludzkiego języka, który okazywał się niewystarczający dla opisania doświadczenia mistycznego, np. Jan Tauler, kiedy po dwóch latach osamotnienia i ascezy wstąpił na ambonę, nie potrafił powiedzieć ani słowa. Zob. J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, dz. cyt., s. 25.

> To miejsce (miejscem tym jest Bóg) pozostaje bez nazwy i nikt nie potrafi go określić właściwym mianem. Wszelkie słowo, jakie możemy o Nim powiedzieć, bardziej jest negacją wyrażającą, czym Bóg nie jest, aniżeli stwierdzeniem tego, czym jest. To właśnie podjął pewien boski mistrz, któremu się wydawało, że wszystko, co mógł wypowiedzieć o Bogu słowami zawierało jakieś elementy fałszu, a inaczej nie potrafiłby tego wyrazić. Dlatego też milczał i nie chciał powiedzieć ani jednego słowa, tak że inni mistrzowie naśmiewali się z niego. Z tej przyczyny dużo lepiej jest zachować milczenie na temat Boga, aniżeli o Nim mówić[7].

Jak wskazuje Mistrz Eckhart, doskonałe odosobnienie (które prowadzi do unii mistycznej) jest nieme, samo mówienie o nim unieważnia je i zanieczyszcza[8].

W samotności i milczeniu ujawnia się „najgłębszy sposób istnienia człowieka" – wewnętrzny wymiar nazwany przez Maxa Schelera „osobą intymną", niedostępny dla wszelkiego współprzeżywania i współodczuwania. Właśnie w tej najgłębszej samotności człowiek otwiera się na obecność Boga. „Pustynia jest monoteistyczna: właśnie na pustyni ludzie odkrywali Boga, odkrywając wraz z nim najgłębszy wymiar swego osobowego bytu"[9].

Milczenie i samotność okazują się niezbędnymi elementami konstytuującymi przestrzeń doświadczenia mistycznego. Mistyk opuszcza sferę słowa gwarantującego komunikację ze wspólnotą, aby móc wkroczyć w przestrzeń milczenia i przejść przez kolejne etapy odosobnienia, umożliwiające pozbycie się wszelkich ograniczeń i prowadzące do duchowego oczyszczenia. Tylko w ten sposób może zostać zrealizowany cel drogi mistycznej: zjednoczenie z Bogiem. Wiedza o Bogu (który w doświadczeniu mistycznym jest poznany jako niepoznany i niewyrażalny) okazuje się niemożliwa do przekazania. Z drugiej strony mistyk czuje się przymuszony do głoszenia i tłumaczenia tajemnic Bożych, dlatego relacja między mistykiem a wspólnotą często sprowadza się do zawieszenia między milczeniem o niewyrażalnym a koniecznością głoszenia prawdy objawionej: „[…] mistyka nie obowiązuje żadna gramatyka wypowiedzi, rządzi nim natomiast, […] paradoks wyrażania, który łączy przymus milczenia o kontakcie z Niewyrażalnym oraz konieczność wyrażenia, poświadczającego ów kontakt. Mistyk musi milczeć, ale milczeć nie może"[10]. Droga mistyka rozpoczyna się zatem od wycofania się ze słowa i wspólnoty, prowadzi poprzez samotność i milczenie gwarantujące komunikację z Bogiem, by zakończyć się powrotem do

---

[7] Mistrz Eckhart, *Kazanie 83*, cyt. za: J.. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 31.

[8] Zob. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart*, dz. cyt., s. 176-177.

[9] J.A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 10.

[10] W. Gutowski, *„I kto zagasił okropne świecidło?". Semantyka ognia i światła w twórczości Juliusza Słowackiego*, w: tenże, *Pasje wyobraźni. Szkice o literaturze romantyzmu i Młodej Polski*, Toruń 1991, s. 31.

wspólnoty i próbą znalezienia języka, za pomocą którego będzie można wyrazić objawioną prawdę:

> Mistyk uczestniczy w komunikacji międzyludzkiej i w kulturze poprzez słowo. Ale jego dążeniem jest wyrwanie się z tej sfery zapośredniczenia, aby uczestniczyć w bezpośrednim kontakcie z Bogiem. Mistyk zaczyna mówić przede wszystkim dlatego, że chce pouczyć swoich uczniów i adeptów. Nie chce trzymać swojej wiedzy pod korcem, bo nie pozwala mu na to miłość bliźniego, jakim przecież jest dla niego uczeń[11].

Jak pisze Jan Andrzej Kłoczowski, powołując się na badania z zakresu filozofii języka, język mistyka ma pełnić przede wszystkim funkcję perswazyjną – mistyk ma wskazywać innym drogę przemiany i naprowadzać ich na sytuację religijnego otwarcia[12]. Głównym celem tekstu mistycznego ma być zatem „nie przekazywanie jakiejś konkretnej treści, lecz towarzyszenie czytelnikowi w nadziei na osiągnięcie przez niego świadomości Bożej obecności”[13]. Mistycy tworzyli własny język, który opisywał w sposób niebezpośredni niewysławialne doświadczenie mistyczne, a wobec wspólnoty pełnił funkcję transformacyjną.

Powyższe antynomie ujawniające się w doświadczeniu mistycznym konstytuują swoisty paradoks mistyczny, stanowiący jeden z największych dylematów mistyki odnoszący się do relacji między mistykiem a wspólnotą. Analiza poszczególnych typów samotności pojawiających się na różnych etapach doświadczenia mistycznego przynosi niezwykle znamienny obraz relacji między trzema biegunami: mistykiem, wspólnotą i Bogiem. Ich istotą okazuje się zawsze dialog, który nie pozwala nigdy utożsamić nawet najgłębszej samotności mistyka z izolacją od wspólnoty. Samotność mistyka to samotność duchowa, która „nie jest uchyleniem się od dialogu, lecz stanowi ostatnie jego słowo”[14].

WIERNA SAMOTNOŚĆ

Samotność jest niezbędnym warunkiem modlitwy kontemplacyjnej, jaki odnajdujemy w pismach mistyków. Święty Jan od Krzyża, nawiązując do obrazu idealnej modlitwy, pojawiającego się w Ewangelii (odbywającej się zawsze w ukryciu, w miejscach samotnych, w cichej porze nocy) wskazuje trzy rodzaje miejsc świętych: krajobrazy rozbudzające pobożność (czego wzór odnajdujemy u pustelników i anachoretów), samotne miejsca, gdzie Bóg udziela łask duchowych, oraz miejsca czci Boga[15]. Obecność innych ludzi często uniemożliwia mo-

---

[11] J.A. Kłoczowski, *Mistyka – między słowem a milczeniem*, dz. cyt., s. 19.

[12] Tamże, s. 20-22.

[13] B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, dz. cyt., s. XVIII.

[14] J.A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, dz. cyt., s. 9.

[15] Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. o. B. Smyrak OCD, Kraków 1986, rozdz. 42, s. 389-391.

dlitwę, ponieważ nie pozwala w pełni uwolnić się od zgiełku świata i osiągnąć stanu skupienia niezbędnego dla kontemplacji. Samotność jawi się jako przestrzeń graniczna, w której dokonuje się przejście od sfery zewnętrznej (w której funkcjonuje wspólnota) do wewnętrznej, duchowej. Dlatego św. Jan od Krzyża zaleca odbywanie modlitw i pielgrzymek w samotności:

> Bardzo często udziela Bóg łask przez obrazy znajdujące się w miejscach ustronnych i samotnych. Bywa tak dlatego, że przez trud jakiego wymaga dojście na te miejsca, wzrasta uczucie i siła pobożności. Następnie dlatego, że ludzie usuwają się wtedy od zgiełku świata, aby się lepiej pomodlić, jak to czynił Pan nasz Jezus Chrystus. Kto więc odbywa pielgrzymkę dobrze czyni jeśli ją odbywa samotnie chociażby w innym, niż zwyczajny, czasie. Nigdy bym zaś nie radził podejmować wtedy pielgrzymki gdy idzie wielki tłum ludzi. Wówczas bowiem ludzie wracają bardziej roztargnieni niż przedtem[16].

Wielką pochwałę samotności odnajdujemy w *Pieśni duchowej*, gdzie zostaje ona utożsamiona z drogą do zjednoczenia z Bogiem. Samotność oznacza przede wszystkim przekroczenie ograniczeń świata zewnętrznego, ogołocenie z uzależnień, które pojawiają się zawsze, gdy człowiek funkcjonuje w relacjach z innymi. Tylko w samotności można osiągnąć prawdziwą wolność duchową, dlatego Jan od Krzyża pisze wprost o ukryciu w samotności, w której ma dokonać się otwarcie na obecność Boga. Samotność funkcjonuje tu na kilku poziomach: człowiek wkracza w przestrzeń samotności i opuszcza wspólnotę, aby otworzyć się na sferę duchową, ale przyczyna tego tkwi także w samotności, jaką odczuwa we wspólnocie ten, który pragnie Boga: „Jeśli bowiem dusza pragnie Boga, żadne towarzystwo nie przynosi jej pociechy. I zanim nie znajdzie Boga, czuje coraz to większe osamotnienie”[17]. Droga mistyczna ma także nauczyć samotności we wspólnocie – samotności, która nie będzie źródłem cierpienia. W doświadczeniu mistycznym dokonuje się bowiem duchowe udoskonalenie duszy i ostateczne przekroczenie samotności.

Wierna samotność łączy się przede wszystkim z ideą anachorezy: życia odosobnionego na pustyni, mającego służyć odsunięciu się od świata zewnętrznego, kontemplacji, otwarciu się na sprawy duchowe i poznaniu Boga. O anachorezie należy mówić w dwóch porządkach: zewnętrznym, gdzie anachoreza oznacza odosobnienie, przebywanie z dala od ludzi, separację od społeczeństwa, oraz w porządku wewnętrznym, duchowym sprowadzającym ją do wyrzeczenia się namiętności związanych ze światem zewnętrznym[18]. Anachoreta rezygnuje

---

[16] Tamże, ks. III, rozdz. 36, 3.

[17] Jan do Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., strofa 35, objaśnienie, s. 687.

[18] W tych dwóch wymiarach ujmował anachorezę Ewagriusz z Pontu, dostrzegając jednocześnie pewną dwuwarstwowość w pojęciu separacji anachorety od świata: „Pojęcie owej separacji odnosił do świata zewnętrznego, rozumiejąc je jako opuszczenie przez ascetę swoich stron, rodziny, bliskich, oraz wiązał je ze światem wewnętrznym, duchowym, istniejącym w samym anachore-

z życia w społeczeństwie, opuszcza świat zewnętrzny, aby móc istnieć w świecie wewnętrznym, w rzeczywistości ducha i prawdy. Oddalenie od świata stwarza korzystne warunki dla wyciszenia umysłu, ponieważ człowiek żyjący w świecie ulega rozproszeniu i uzależnia się od ludzi i rzeczy rodzących pragnienia. Izolacja nie jest jednakże celem sama w sobie, jest jedynie środkiem do osiągnięcia wewnętrznego stanu skupienia umożliwiającego kontemplację. Ostatecznym zaś celem odosobnienia i wyrzeczenia się świata ma być, jak wskazuje Ewagriusz z Pontu, zdobycie światła wewnętrznego rozeznania oraz osiągnięcie stanu beznamiętności[19].

Co znamienne, anachoreza nie oznacza całkowitej separacji od wspólnoty. Jeden z najsłynniejszych ojców pustyni, Ewagriusz z Pontu (który spędził na egipskiej pustyni 16 lat, ale nie w absolutnej separacji od ludzi; jego pustelnia oznaczała dom, w którym mieszkał ze swoimi uczniami i który był odwiedzany przez gości z zewnątrz[20]) przestrzegał przed wypaczeniami idei życia pustelniczego, dostrzegając pozytywne aspekty spotkań z ludźmi – ale tylko wtedy, gdy były one pożyteczne duchowo i nie odrywały pustelnika od spraw duchowych. Natomiast rezygnacji z kontaktów z ludźmi – stanowiącymi duchowe zagrożenie i wprowadzającymi rozproszenie – wymaga realizacja idei hezychii oznaczającej stan wewnętrznego skupienia, który osiąga się poprzez przebywanie w celi i ciszy. Ewagriusz nazywa ten stan wierną samotnością, tożsamą z permanentnym trwaniem w ciszy, kontemplacją, „samotnym wnikaniem w swoje wnętrze". Wierne pozostawanie w samotności (stanie wewnętrznego skupienia) wyklucza spotkania z ludźmi, którzy odrywają od kontemplacji i wprowadzają rozproszenie. Należy pamiętać jednakże, że Ewagriusz wyznacza także pewne granice trwania w idealnym odosobnieniu. Hezychia powinna być bowiem podporządkowana właściwie pojętej zasadzie miłości bliźniego. Niekiedy wyższe dobro wymaga rezygnacji z odosobnienia – najlepiej wyjaśnia tę zasadę kwestia odwiedzin innych mnichów, w których anachoreta powinien dostrzegać samego Boga, a nie – przeszkodę w realizowaniu idei hezychii[21]. Anachoreza okazuje się zatem przede wszystkim procesem duchowym, a monastyczna anachoreza na pustyni stanowi jedynie jej cielesny symbol. Bez wątpienia jednakże anachoreza wpisuje

---

cie. W tym drugim rozumieniu nie chodzi o jakieś wyjście, wycofanie się z jednej rzeczywistości do drugiej, ale o przebywanie w istniejącym duchowo świecie. Przebywanie to zakłada jednak pewną separację – w tym sensie, że wejście w świat ducha, powrót do własnego ja, wymaga wycofania się z rzeczywistości zewnętrznej" – L. Nieścior, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997, s. 42.

[19] Tamże, s. 44.

[20] W osadzie Cele, gdzie przebywał Ewagriusz, mieszkało około 600 anachoretów żyjących w niewielkim oddaleniu od siebie (tak, żeby nie mogli się nawzajem słyszeć). Ojcowie pustyni często się odwiedzali, aby zasięgnąć rady, aby się wspierać duchowo, gdy przestawali widzieć przejrzyście. Ponadto dziennie Ewagriusza odwiedzało około pięciu przybyszów z zewnątrz. Zob. L. Nieścior, *Wstęp*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziorek, L. Nieścior, A. Ziernicki, Kraków 1999, s. 19-23.

[21] L. Nieścior, *Anachoreza*, dz. cyt., s. 90.

się w przestrzeń doświadczenia mistycznego, stając się niezbędnym warunkiem duchowego skupienia i ważnym elementem duchowej drogi ku poznaniu Boga. Anachoreza umożliwia kontemplację i modlitwę, jest wstępem do doświadczenia mistycznego (mistycznego zjednoczenia z Bogiem na drodze kontemplacji). Odsunięcie się od ludzi jest dla mistyka bezwzględnie konieczne, tylko w ten sposób może on osiągnąć stan ogołocenia się z wszelkich pragnień i myśli uniemożliwiających czystą modlitwę[22].

Wierna samotność anachorety nie oznacza zatem ucieczki od świata jako takiego, lecz próbę uwolnienia się od jego wpływu na własne myślenie, na własne ja. To właśnie w doświadczeniu mistycznym dokonuje się przekroczenie samotności, mistyk nie jest już odosobnioną jednostką, lecz kimś doskonale zjednoczonym ze światem[23]. Tak więc, będąc od wszystkiego oddzielony, jest jednocześnie ze wszystkim harmonijnie zjednoczony, „uważa się za jedno ze wszystkimi, ponieważ nieustannie mu się zdaje, że dostrzega się w każdym innym"[24]. Mistyk nie jest już z tego świata, ale wciąż pozostaje światu bliski. Tak pojęta samotność nie prowadzi do zanegowania świata, lecz – poprzez oczyszczenie duchowe i pozbycie się fałszywego obrazu siebie – umożliwia powrót do świata, a w dalszej kolejności – jego uzdrowienie, odmienienie. Biografie wielkich mistyków potwierdzają ich ogromny wpływ na losy nie tylko wspólnoty religijnej, ale także historii. Mistycy za cel ostateczny stawiali sobie zawsze duchowe uzdrowienie wspólnoty, dlatego trzeba także mówić o konsekwencjach doświadczenia mistycznego sprowadzających się najczęściej do duchowej transformacji świata. W takim ujęciu samotność mistyczna jawi się jako przeciwieństwo samotności romantycznej – rozumianej przede wszystkim jako ucieczka od godnego pogardy świata, zaprzeczenie realności istnienia prowadzącej do wyobcowania jednostki. Istotę światopoglądu romantycznego stanowiło przekonanie o nieprzystawalności dwóch światów: zewnętrznego i wewnętrznego, prowadzące do tragicznego rozdarcia i zawieszenia. Romantyk negował rzeczywistość, uznając jedynie własne życie wewnętrzne za autentyczne. Rzeczywistość niedorastająca do jego marzeń stawała się często w jego przekonaniu miejscem bezwartościowym, dlatego chronił się przed nią w samotności, którą należy utożsamić z aktem negacji świata. Jej konsekwencją najczęściej okazywała się choroba woli prowadząca do całkowitego wycofania się z życia i niezdolności czynu. W samotności romantycznej dochodziło do „rozdęcia ja", co prowadziło często do niemożności odnalezienia sensu w świecie zewnętrznym[25]. Samotność mistyka natomiast poprzez doświadczenie wewnętrz-

---

[22] Tamże, s. 181.

[23] G. Bunge, *Acedia, duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, tłum. J. Bednarek i A. Ziernicki, Kraków 2007, s. 62.

[24] Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, tłum. K. Bielawski, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, dz. cyt., s. 125.

[25] Zob. M. Piwińska, *Złe wychowanie*, Gdańsk 2005, s. 121.

ne (które jest tak naprawdę przekroczeniem siebie w stronę Boga) i zewnętrzne oddzielenie od innych okazuje się naturalnym środowiskiem poznania, umożliwiającym spojrzenie na świat z duchowej perspektywy.

Niezwykle interesująco przedstawia się kwestia samotności w kontekście integralnie z nią związanej acedii – rodzącej się w samotności atonii duszy, stanowiącej największe zagrożenie dla samotnego ascety. Oznaczała ona zarówno stan letargu i niezdolności do działania duchowego, jak i stan niepokoju wynikający z przekonania, że w innym miejscu nasze życie byłoby spełnione, z potrzeby bycia gdzie indziej oraz ze wstrętu do tu i teraz. Ten, kto ulega acedii, nienawidzi tego, co jest, pożąda zaś tego, czego nie ma[26]. Największy teoretyk acedii, Ewagriusz z Pontu wskazuje na jej trzy główne objawy: wewnętrzny niepokój (który nie pozwala skupić się na żadnej wykonywanej czynności i owocuje pokusą zmiany – zmiany prowadzącej jednakże donikąd, bo jedynie zaciemniającej nam prawdę o własnym bałaganie wewnętrznym), nienawiść do swojego życia (postrzeganie go jako monotonii i rutyny) oraz przekonanie o własnej samotności, opuszczeniu przez wszystkich, braku bliskości z innymi, niemożności uzyskania pocieszenia i wsparcia[27]. Demon acedii, określany przez Ewagriusza z Pontu jako najuciążliwszy spośród wszystkich demonów, przeobraża celę mnicha w egzystencjalne więzienie, zaciemnia jego relacje z Bogiem i skazuje na nieprzekraczalną samotność:

> Nachodzi mnicha koło godziny czwartej i osacza jego duszę aż do godziny ósmej. Najpierw sprawia, że słońce zdaje się poruszać zbyt wolno lub wręcz nie porusza się wcale, a dzień tak się dłuży, jakby miał pięćdziesiąt godzin. Następnie przymusza mnicha, aby ciągle wyglądał przez okno i wybiegał z celi, by wpatrywać się w słońce […]. Wzbiera w nim wreszcie nienawiść do miejsca, w którym mieszka, do życia i do ręcznej pracy. I podsuwa myśl, że zanikła miłość wśród braci, a nie ma nikogo, kto by pocieszył[28].

Acedia prowadzi często do odmowy uczestniczenia w świecie, który jawi się jako miejsce pozbawione wartości, do odrzucenia wizji historii pojętej jako celowy projekt, a w rezultacie: do odrzucenia Bożej miłości. Świat cierpiącemu na

---

[26] *Acedia* (gr. akēdia – ‘beztroska, obojętność’) jest terminem wieloznacznym, w tradycji chrześcijańskiej oznacza stan duchowego zobojętnienia, wypalenia religijnego. Święty Nil z Ancyry utożsamiał ją z chorobą objawiającą się niemożnością skupienia się na jednej rzeczy i znienawidzeniem swojego życia. Jan Kasjan łączył acedię z *horror loci* – przerażeniem miejscem, w którym się jest, oraz z niezdolnością do działania duchowego wynikającą z przekonania o bezsensowności istnienia. Szczegółową teorię acedii opracował Ewagriusz z Pontu, który umieścił ją wśród ośmiu złych myśli sprawczych, obok obżarstwa, nieczystości, chciwości, smutku, gniewu, próżności i pychy. Zob. G. Bunge, *Acedia*, dz. cyt., s. 25-62; M. Bieńczyk, *Acedia*, w: tenże, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 1998, s. 97-107.

[27] Zob. G. Bunge, *Acedia*, dz. cyt., s. 81-108.

[28] Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, tłum. E. Kędziorek, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, dz. cyt., t. 1, s. 12.

acedię wydaje się miejscem pozbawionym obecności Boga, a sam Bóg – jedynie pustym słowem, które straciło wszelkie znaczenie:

> Co z kolei mam powiedzieć o demonie, który czyni duszę nieczułą? Boję się nawet pisać o nim: jak dusza wyobcowuje się z własnego stanu w czasie jego przybycia i pozbawia się bojaźni Bożej oraz pobożności, i nie uznaje już grzechu za grzech, i nie uważa nieprawości za nieprawość. W jej pamięci kara i sąd wieczny są już tylko gołymi słowami […]. Wprawdzie niby wyznaje Boga, jednak nie poznaje jego zarządzenia. Uderzasz się w piersi, kiedy dusza zwraca się do grzechu, a ona nie czuje. Cytujesz słowa Pism, a ona jest całkiem zatwardziała i nawet nie słyszy[29].

W ten sposób acedia zapoczątkowuje proces odrealnienia Boga:

> Acedia jest więc sytuacją, w której Bóg przestaje być realny i zamienia się w martwą ideę, w zwykłe słowo (retoryczną figurę), które nie budzi już emocji i nie przekłada się w żaden sposób na kształt życia. Wszelkie działania, które miały człowieka wiązać z transcendencją i eschatologicznymi obietnicami jawią się teraz jako bezsensowne[30].

Co znamienne, na acedię cierpią zarówno anachoreci, jak i cenobici. Acedia okazuje się ściśle związana z ludzką kondycją, może przybierać różne formy, w wersji zsekularyzowanej objawia się pod postacią nudy (zniechęcenia, zwątpienia w autentyczność naszego wyboru określonego sposobu życia, przekonania o bezwartościowości świata, niepokoju zmuszającego do zagłuszania pustki środkami doraźnymi: rozrywką, podróżami, życiem towarzyskim, co powoduje jedynie przesunięcie problemu i odwrócenie uwagi). Jak twierdził Pascal, nuda jest konsekwencją samotności, wyłania się z poczucia nicości, w jaką wpada człowiek w chwili, gdy pojawia się w jego życiu cisza, której nie zagłusza hałas codzienności: „Nie ma dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, niewystarczalność, zależność, niemoc, próżnię. Bezzwłocznie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz”[31].

Jednocześnie jednakże przebywanie wśród ludzi wcale przed nudą nie chroni: wśród różnych rodzajów nudy można przecież odnaleźć obok nudy samotności (pojawiającej się w przestrzeni pozbawionej obecności Innego) także nudę towarzyską, rodzącą się w przestrzeni bez samotności lub miejscu przebywania z tymi samymi ludźmi[32].

---

[29] Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, tłum. L. Nieścior, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 2007, s. 372.

[30] P. Kaznowski, *Krótka historia metafizycznego znużenia*, „Christianitas” 2010, nr 44, s. 53.

[31] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1997, s. 95, 201 [47].

[32] Michał Paweł Markowski w szkicu *O nudzie* wyodrębnił cztery najważniejsze kategorie nudy, jakie ukształtowały się w literaturze do końca XVIII wieku: nudę metafizyczną (świat bez Boga lub świat wyłącznie z ludzkimi pragnieniami), nudę towarzyską (świat bez samotności lub

ŚWIĘTA SAMOTNOŚĆ

W projekcie drogi na Górę Karmel, czyli Drogi Doskonałości Duchowej św. Jana od Krzyża (której celem ma być transformacja duchowa i zjednoczenie duszy z Bogiem – zjednoczenie przekształcające), samotność okazuje się trwałym stanem duchowym. Kolejne etapy ścieżki mistycznej mają prowadzić do ogołocenia duszy: zerwania więzi ze światem zewnętrznym i swoim ja. Pierwszy etap, noc czynna zmysłów, podczas którego następuje wprowadzenie w stan kontemplacji, ma doprowadzić do wyrzeczenia się wszystkich rzeczy związanych ze światem, co umożliwi uwolnienie duszy od pożądań zmysłowych. Należy odrzucić skłonności uczuciowe do innych stworzeń i wyzbyć przywiązania do innych, ponieważ skłaniając się uczuciowo do innego człowieka, oddalamy się od Boga[33], „dusza kochająca coś poza Bogiem czyni się niezdolną do przeobrażenia i czystego zjednoczenia z Nim"[34]. Bliska relacja z drugim człowiekiem może okazać się poważną przeszkodą na drodze ku przeobrażeniu duchowemu. Dlatego św. Jan od Krzyża zaleca trwanie w świętej samotności: „Znam wiele osób, które jednak przez drobne przywiązania pod pokrywką jakiegoś dobra, towarzystwa czy przyjaźni pozbawiły się ducha i smaku Bożego świętej samotności i w końcu doszły do utraty wszystkiego"[35]. „Wąska ścieżka ciemnej kontemplacji" oznacza trwanie w samotności dla Boga, bo „gdy dusza zajmie czymś wolę, nie będzie tak wolna, samotna i czysta, jak to jest konieczne do owego boskiego przeobrażenia"[36]. Kolejne etapy drogi mistycznej (podczas których dokonuje się oczyszczenie sfery duchowej od rozumu oraz pamięci i woli) są również wyznaczane przez samotność umożliwiającą ogołocenie i prowadzącą do stanu mistycznej próżni. Mistyczna samotność dla Boga i w Bogu łączy się z koniecznością eliminacji własnej osobowości, jej ograniczania, a nawet unicestwienia, gdyż, jak wskazuje Jan Tauler, w objawieniu zostaje zniszczone wszystko, co nie jest samym Bogiem. Według założeń teologii mistycznej łaska kontemplacji mistycznej, tajemna wiedza o Bogu, którą najpełniej oddaje pojęcie promienia ciemności (sformułowane przez św. Dionizego Areopagitę), jest udzielana w „piwnicy duchowej", gdzie dusza pogrąża się w milczeniu i ciszy. Doskonale oddają to słowa Jakuba Böhmego: „Gdy znikniesz w sobie dla woli i zmysłów własnego ja, wówczas wieczysty słuch, wzrok i mowa otworem ci będą i zobaczysz i usłyszysz Boga poprzez siebie samego"[37].

świat z tymi samymi ludźmi), nudę samotności (świat bez Innego) oraz nudę komunikacyjno-literacką (świat bez fikcji lub świat z jedną totalną opowieścią). M.P. Markowski, *O nudzie*, w: tenże, *Anatomia ciekawości*, Kraków 1999, s. 183-184.

[33] Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, ks. I, rozdz. 5, 1, s. 141.

[34] Tamże, ks. I, rozdz. 4, 3, s. 138.

[35] Tamże, ks. I, rozdz. 11, 5, s. 162.

[36] Tamże, ks. I, rozdz. 11, 6, s. 163.

[37] J. Böhme, *De Vita Mentali*, cyt. za: J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, dz. cyt., s. 14.

SAMOTNOŚĆ WEWNĘTRZNA

Samotność odgrywa zatem zasadniczą rolę na wszystkich etapach doświadczenia mistycznego: najpierw jawi się jako niezbędny warunek kontemplacji i oznacza w głównej mierze izolację od ludzi i świata zewnętrznego. Na kolejnych etapach przekształca się w trwały stan duchowy, gdzie należy mówić przede wszystkim o samotności wewnętrznej. Jej istotę doskonale wyraża Mistrz Eckhart, którego mistykę opisywano często jako mistykę odosobnienia, gdyż właśnie na konieczności separacji od wszelkiego ziemskiego przywiązania opiera się droga do osiągnięcia wolności i znalezienia Boga[38]. Odosobnienie Eckharta oznacza przede wszystkim odcięcie się, oddzielenie, wyrzeczenie, zrezygnowanie z rzeczy doczesnych, jednakże pojęcie to nie ogranicza się jedynie do negatywnego ogołocenia, lecz obejmuje także pozytywne zwrócenie się do Boga. Odosobnienie ma dla Eckharta decydujące znaczenie, ale rozumiane nie jako zewnętrzne oddalenie się od ludzi, lecz jako oderwanie się od wszystkich stworzeń[39]. W metafizyczno-etyczno-mistycznym projekcie opuszczenia wszystkiego i wyrzeczenia się siebie chodzi przede wszystkim o pokonanie własnego ja, aby móc patrzeć na świat, dostrzegając w nim nie siebie, lecz Boga.

> Człowiek, który w ten sposób trwa w pełnym odosobnieniu, zostanie uniesiony aż do wieczności, do tego stopnia, że odtąd nie będzie go mogła poruszyć żadna rzecz doczesna, nie będzie odczuwał nic cielesnego, będzie jakby umarły dla całego świata, bo nic, co ziemskie mu nie smakuje […] To nieporuszone odosobnienie najbardziej upodabnia człowieka do Boga[40].

Projekt „człowieka wewnętrznego" i związany z nim postulat wymiany ludzkiego na boskie w życiu wewnętrznym stanowi podstawę etyki ontycznej Eckharta.

Eckhart wyraźnie przeciwstawia samotności zewnętrznej samotność wewnętrzną (duchową, mistyczną), twierdząc, że uciekanie na pustynię nic nie da, jeśli nie nauczymy się znajdywać pustelni w sobie samym. Nad życie pustelnicze, porzucenie towarzystwa ludzi i samotność zewnętrzną przedkłada samotność wewnętrzną, którą należy znajdować w sobie w każdym miejscu: „Nie można się tego nauczyć przez ucieczki, przez to, że człowiek będzie unikał rzeczy i szukał zewnętrznie rozumianej samotności. Musi raczej nauczyć się szukania samotności wewnętrznej i znajdywania jej w każdym miejscu i towarzystwie"[41].

Człowiek wewnętrzny ma dążyć do najgłębszego odosobnienia – to znaczy kierować się ku temu, co boskie, ku temu, co jest czystym milczeniem, w któ-

---

[38] Zob. B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009, s. 136.

[39] Zob. W. Szymona, *Wstęp*, w: Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 13.

[40] Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*, w: tenże, *Traktaty*, dz. cyt., s. 157.

[41] Tenże, *Pouczenia duchowe*, w: tenże, *Traktaty*, dz. cyt., s. 26.

rym następuje „całkowite upodobnienie się do Boga”[42]. W tym ujęciu samotność należy rozpatrywać w perspektywie etycznej, tzn. jako określoną postawę wyrzeczenia się pragnień związanych ze światem doczesnym. W takim rozumieniu staje się ona ważnym elementem projektu człowieka wewnętrznego. Eckhart uznawał odosobnienie za najwyższą cnotę, a „pustynię wewnętrzną” – za najdoskonalszy stan i cel bytu ludzkiego[43].

Samotność wewnętrzna jest zatem stanem umożliwiającym kontemplację (proces inteligibilnego wchodzenia w sferę *sacrum*) mogącą prowadzić do doświadczenia mistycznego, nie wyklucza ona jednak możliwości pozostawania we wspólnocie ludzkiej. Znamienne tego przykłady odnajdziemy nie tylko w biografii wielkich mistyków, ale także wśród pisarzy realizujących mistyczny projekt uprawiania twórczości, do których możemy zaliczyć np. Juliusza Słowackiego czy Franza Kafkę. Kafka, na co dzień pracownik Zakładu Ubezpieczeń Robotników od Wypadków Królestwa Czeskiego w Pradze, traktował swoje pisarstwo jako formę modlitwy (notabene był zafascynowany mistycznymi elementami chasydyzmu), w samotności wewnętrznej widział niezbędny warunek twórczości:

> Do mojego pisania potrzebuję zupełnego odosobnienia, nie takiego jak pustelnik, to nie byłoby wystarczające, lecz jak umarły. Pisanie tak rozumiane jest snem głębszym od snu, a więc śmiercią, i tak jak umarłego nie będzie się wyciągać i nie można wyciągać z jego grobu, tak też mnie nie można w nocy odciągnąć od mojego biurka[44].

Analizując teksty Słowackiego, pochodzące z tzw. okresu mistycznego (zarówno teksty literackie, filozoficzne i osobiste – listy, dzienniki, notatki – które poeta w ostatnich latach życia traktował jako swoistą całość, w jakiej prezentował objawioną mu, jego zdaniem, tajemnicę), trzeba mieć świadomość, że poruszamy się w przestrzeni stanowiącej pogranicza mistyki, literatury i filozofii. Późna twórczość autora *Genezis z Ducha* stanowi pewien eksperyment myślowy i poetycki, realizowany przez dzieła fragmentaryczne i wariantowe, które należy traktować jako zapis procesu twórczego kształtowanego na podobieństwo tekstu świętego. Doznawane wizje nie odcinały jednakże poety od świata: kontaktów z ludźmi czy gry na giełdzie. Pytanie o to, czy mistyk może grać na giełdzie, ściśle się łączy z pytaniem o mistyczny czy mistycyzujący charakter utworów pochodzących z ostatniego etapu twórczości Słowackiego. Pozostanie ono na zawsze kwestią otwartą, podobnie jak pytanie o prawdziwość doświadczenia mistycznego – które jako doświadczenie wewnętrzne może być oceniane jedynie z perspektywy przeżywającego je podmiotu.

---

[42] Tamże, s. 163.

[43] Zob. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, dz. cyt., s. 174.

[44] F. Kafka, List do Felicji Bauer z 26 czerwca 1913 roku, w: tenże, *Listy do Felicji*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1976, s. 432.

BIBLIOGRAFIA

Bieńczyk M., *Acedia*, w: tenże, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 1998, s. 97-107.

Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.

Bunge G., *Acedia, duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, tłum. J. Bednarek i A. Ziernicki, Kraków 2007.

Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, tłum. K. Bielawski, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 2007, s. 275-308.

Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, tłum. E. Kędziorek, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 2007, s. 225-258.

Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, tłum. L. Nieścior, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 2007, s. 361-408.

Gutowski W., *„I kto zagasił okropne świecidło?". Semantyka ognia i światła w twórczości Juliusza Słowackiego*, w: tenże, *Pasje wyobraźni. Szkice o literaturze romantyzmu i Młodej Polski*, Toruń 1991, s. 31-44.

Dupré L., *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991.

Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.

Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 123-398.

Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 523--714.

Kaznowski P., *Krótka historia metafizycznego znużenia*, „Christianitas" 2010, nr 44, s. 40-57.

Kafka F., *Listy do Felicji*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1976.

Kłoczowski J.A., *Mistyka – między słowem a milczeniem*, w: *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski i E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005, s. 11-22.

Kłoczowski J.A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.

Markowski M.P., *O nudzie*, w: tenże, *Anatomia ciekawości*, Kraków 1999, s. 158-184.

McGinn B., *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009.

McGinn B., *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009.

Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 147-152.

Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 17-70.

Nieścior L., *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997.

Nieścior L., *Wstęp*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziorek, L. Nieścior, A. Ziernicki, Kraków 1999, s. 11-50.

Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1997.

Piórczyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.

Piwińska M., *Złe wychowanie*, Gdańsk 2005.

Szymona W., *Wstęp*, w: Mistrz Ekchart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 9-16.

Tomkowski J., *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984.

Tomkowski J., *Mistyka i herezja*, Ossa 2006.

Urbański S., *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914-1939)*, Warszawa 1999.

SUMMARY

The article is an attempt of analysis of the category of loneliness in the mystical experience. The loneliness is a natural space of cognition and a necessary condition of the contemplation enabling the experience of God, but it is also irremovable element of all stages of the mystical experience. Three of the principle problems of this question were subjected to the analysis. Faithful loneliness constituting the essence of the concept of anachorese. From such point of view the isolation from the world (as well as the escape from the body) turns out to be a way to experience of God. Holy loneliness as a durable spiritual state connected with narrow path of the dark contemplation of St. John of the Cross (mystical loneliness in God and for God). Inner loneliness (Eckhart's seclusion as a basis of the project of inner man).

Keywords

mysticism, mystical experience, loneliness (faithful, holy, inner), seclusion, separation, contemplation, acedia

Słowa kluczowe

mistyka, doświadczenie mistyczne, samotność (wierna, święta, wewnętrzna), odosobnienie, separacja, kontemplacja, acedia

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.04

JAKUB ŁOBOCKI
Uniwersytet Jagielloński

Projektowanie egzystencji. Samotność. Właściwe bycie sobą?

Project of Existence. Solitude. Authentic Being-one's-self?

Umiera się samemu.
Trzeba tedy czynić, jak gdyby człowiek był sam[1].

Żyje się raz! Prawda ta dociera do nas zwykle nazbyt wcześnie. Z całą pewnością żyjemy właśnie teraz, z wysokim prawdopodobieństwem jedynie te(n)-raz. Jeśli dopuszczamy do siebie jakieś religijne domysły: ten raz jest dla nas istotny jako warunek jakości życia przyszłego czy życia wiecznego – jako bieżący i skończony nabiera wagi ze względu na nieskończoność i nie wolno go nam zmarnować. Jeśli nie poszukujemy sensu po stronie tego, co nieskończone, odczuwamy konieczność wydobycia sensu życia właśnie z jego niepowtarzalności – życie jako pojedyncze i skończone nabiera wagi[2], daje nam niepowtarzalną szansę przeżycia go, której nie wypada zmarnować – w myśl zasady: żyje się raz, ale jeśli zrobisz to dobrze, raz wystarczy!

[1] B. Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 2000, fragment 351 [63], s. 152.

[2] Nacisk na (po)wagę tego, co robimy ze swoim życiem, jest obecnie ogromny i porównać go można, zdaje się, jedynie do tego, jaki w sferze moralnej kładł na swych wiernych Kościół, każąc im pamiętać o śmierci, która przyjdzie niespodziewanie niczym złodziej, a także o sądzie i piekle, owym ostatecznym rozliczeniu i wiecznie powracającym (samo)potępieniu, od którego nie będzie ucieczki. Obecnie – w wyniku sekularyzacji współczesnych społeczeństw – ważność każdej chwili naszego życia nadaje nie tyle nieskończoność, ile skończoność właśnie. Życie nie jest żadnym przygotowaniem jakiegoś później, nie ma co liczyć na niczyją łaskę i łudzić się, że miłosierny Bóg ostatecznie wybawi każdego nieudacznika i dopuści go do wiecznej szczęśliwości. Nasze szczęście może się ziścić jedynie (te)raz podczas naszej pojedynczej i niepowtarzalnej ziemskiej egzystencji i co więcej: to, czy się ziści, zależy jedynie od nas.

I. POTOCZNE DLA WSPÓŁCZESNOŚCI ROZUMIENIE PROJEKTOWANIA EGZYSTENCJI

1. Życie według projektu

Z uwagi na skończoność niepowtarzalnego życia głównym problemem człowieka stał się czas. Już nie tylko egzystuje się w czasie, ale też ma się czas. Mój czas, czas przede mną, czas, który pozostał. Czas ten jest wymiarem naszej egzystencji: zamyka ją w pewną możliwą całość, a zarazem czyni ją czymś dostępnym, naszą własnością, z którą możemy coś zrobić, którą należy zagospodarować. Określamy własną egzystencję przez to, co robimy ze swoim czasem. Ponieważ zaś czas ten jest policzalny (policzony), należy go właściwie wykorzystać. Z tego samego powodu jesteśmy odpowiedzialni[3] za to, jak nim zarządzamy. „Czas to najbardziej wartościowy element naszego majątku”[4]. Od nas tylko zależy, na co go poświęcamy i komu ofiarowujemy – zawsze go jednak wytracamy i mamy go coraz mniej – dlatego też powinniśmy być w tym jak najbardziej rozsądni.

Najrozsądniejszym rozwiązaniem opanowania problemu przemijania wydaje się przygotowanie strategii optymalnego wykorzystania całości czasu, który pozostał. Im wcześniej, tym lepiej[5]. Taka stworzona przez siebie oraz narzucona samemu sobie strategia optymalnego spełnienia własnego życia nosi nazwę projektu egzystencjalnego.

Odpowiednie zaprojektowanie egzystencji składa się z obrania sobie celu głównego (najbardziej własnego zadania, „powołania”), określenia celów pomniejszych (tego, co chce się osiągnąć, nauczyć przed śmiercią) oraz szeregu rozwiązań społecznych, takich jak: wybór kierunku wykształcenia, pracy, miejsca zamieszkania, stylu życia, jak i podjęcia ważkich decyzji egzystencjalnych (należących do schematu przeciętnej egzystencji): wyboru między byciem samemu a związkiem, posiadaniem lub nie potomstwa, między osiadłym trybem życia a przemieszczaniem się itp., a wreszcie określenia preferencji tego, między

---

[3] Odpowiedzialność za to, co zrobimy z własnym życiem w kontekście jego pojedynczości i niepowtarzalności (jest wszystkim, co mamy, tym co mamy najcenniejszego), ciężarem gatunkowym można przyrównać jedynie do ciężaru dokonania czynu w perspektywie jego „wiecznego powracania”, znów i znów przeżywania go, które w przypadku błędu prowadzi do obłędu, do piekła – i choć ta ekstremalna sytuacja wydaje się niemożliwa, zdaje się, że im bardziej rozwinięta jest (samo)świadomość, tym bardziej skłonna jest odczuwać wagę odpowiedzialności zarówno pojedynczych czynów, jak i odnalezienia oraz wypełniania swojej życiowej misji. Odpowiedzialność ta jest nie tylko wielka pod względem ciężaru osobistego, ale także ważka dla ludzkości jako takiej – ponieważ to, co mogę przede wszystkim zrobić dla innych, to zadbać o samego siebie, przede wszystkim zacząć od siebie.

[4] Por. Ph. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, tłum. A. Cybulko, M. Zieliński, Warszawa 2009, s. 17.

[5] „Jesteś jedyną osobą, która może sprawić, by twój czas miał znaczenie. Jeżeli nie ty, to kto? Jeżeli nie teraz, to kiedy?” – tamże, s. 29.

kogo i co w naszej codzienności rozdysponujemy nasz czas (na co przeznaczamy swój czas, zgodnie ze swoim przeznaczeniem).

Projekt egzystencjalny zakłada zatem uprzedni namysł wybiegający w przyszłość, którego celem jest danie/dawanie sobie odpowiedzi na pytanie „jak żyć?", wyznaczenie/wyznaczanie sposobu, w jaki będzie można optymalnie przeżyć i spełnić życie i siebie jako jednostkę. Budowa takiego projektu jest wybieraniem, którego efektem staje się ukierunkowanie wszystkich kolejnych wyborów. W tym sensie jest stanowieniem wartości. Właściwie wykreowany projekt staje się sensem życia, a wypełnienie go jego celem. Fundamentami takiej postawy są: samoświadomość i wiara we własne możliwości, siła woli, odpowiedzialność, praca nad sobą, walka z przypadkiem – motorem: chęć określenia i stworzenia siebie, bycia kimś poprzez dokonania. Projekt taki jest ściśle związany z budowaniem własnej tożsamości.

Nie każdy potrafi spojrzeć w swoją przyszłość, tym bardziej spojrzeć na swoje życie jako całość. Stąd, choć nie będziemy podziwiać nikogo za to, że potrafi zaplanować sobie weekend, jesteśmy skłonni cenić jako odpowiedzialnego i przewidującego kogoś, kto już w młodości myśli i zabiega o zapewnienie sobie takiej emerytury, która na starość czyniłaby go przynajmniej niezależnym finansowo i nieuciążliwym dla bliskich. Projektowanie życia poprzez wyznaczenie sobie pewnego szlaku istotnych dokonań jest społecznie wartościowane wyżej niż troszczenie się o siebie z dnia na dzień. O ile bycie zapobiegawczym może mieć więcej wspólnego z zachowawczością i interesownością, o tyle bycie przewidującym jawi się jako mające wiele wspólnego z rozsądkiem, wolnością „do" i odpowiedzialnością, a jako pytające o to „jak żyć" także jako etyczne[6]. Chęć dobrego wykorzystania własnego czasu wypływa, jak się zdaje, z jakiegoś wyższego poziomu świadomości, z przebudzenia samoświadomości, jest wartościowana wyżej – nie każdy to potrafi, ale każdy powinien[7].

Potrzebę samookreślenia rodzą w nas wymagania społeczne: rodzina, znajomi, konieczność edukacji[8], pracy, przynależności do społeczeństwa w ogóle: owo

---

[6] Na temat fundamentalnego znaczenia tego pytania dla etyki – zob. J. Filek, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001, s. 168-182.

[7] „W interesie społecznym i własnym, jednostka może i powinna się stawać w coraz bardziej dosłownym sensie «ekspertem» w sprawach kierowania własnym życiem i rozwojem, lub – mówiąc inaczej – powinna zmierzać świadomie do nabywania kompetencji biograficznej. Podstawą tej kompetencji jest zarówno wiedza potoczna i naukowa, jak i doświadczenie osobiste jednostki" – Z. Pietrasiński, *Rozwój z perspektywy podmiotu*, w: *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, red. M. Tyszkowa, Warszawa 1988, PWN, s. 109. Jak się wydaje, dziś każdy ma dość szerokie kompetencje biograficzne, które są stale zwiększane chociażby poprzez media. Brak takich kompetencji wiązany jest ze znacznie mniejszymi szansami adaptacyjnymi, uzyskania wyższej pozycji społecznej czy odniesienia sukcesu. Intensyfikacja życia, zwiększenie wartości swojego CV, a przez to i orientacja na przyszłość stała się „nową" normą. Zob. Ph. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, dz. cyt., s. 131.

[8] Dom i szkoła zwyczajowo wpajają w nas nawyki samokształcenia i samowychowania. Zmie-

„coś trzeba w życiu robić"; wzmaga poczucie skończoności bycia, życie wobec śmierci: chęć zaistnienia, bycia kimś, pozostawienia po sobie śladu (choćby tych paru artykułów…); wspomaga potoczna wiedza psychologiczna[9]: gdzie poznaj samego siebie znaczy często stwórz siebie, określ siebie i próbuj stać się taki, jakim chciałbyś być, zachowuj się poprawnie, bądź asertywny, pewny siebie, myśl pozytywnie, bądź kreatywny, przedsiębiorczy, pracowity, a więc nie tylko stań się kimś, ale wykreuj siebie tak, by się wybić, osiągnąć sukces: przede wszystkim stawiaj sobie poprzeczkę wysoko i nie przestawaj marzyć – dąż, dąż nieustannie!

Dobrze zapowiadający się człowiek powinien odpowiedzialnie (konsekwentnie) i odpowiednio (należycie) zrealizować to, co zapowiedział. Młody człowiek pnący się po szczeblach kariery jest kimś obiecującym, kimś mającym przyszłość – potrzeba mu tylko tego, by jej nie zmarnował[10], by wypełnił swoje obietnice. Owo „nie zmarnował" jest równoznaczne z „przeżył życie dobrze" i jako takie stanowi kryterium społecznego usprawiedliwienia jego wolności, a zarazem odgrywa rolę mobilizującej go presji. Presja społeczna (np. nacisk rodziców na edukację dziecka) jest jedynie powieleniem presji osobistej płynącej ze świadomości niepowtarzalności życia oraz potrzeby sensu.

Realizacja projektu siebie jako pogoń za szczęściem „nieustannie zaprząta nasze myśli, pochłania lwią część naszego życia, nie zwalnia tempa i nie uznaje przestojów"[11], dlatego też jest ona „zajęciem absorbującym, frustrującym, obarczonym ryzykiem i wymagającym znacznego nakładu energii"[12]. Niepowtarzalność numeryczna życia wprawdzie nie obliguje nas do tego, by nasze życie było

---

nił się jednak wzór przeciętności – to, co kiedyś stanowiło dorobek ludzi „dobrze wykształconych", dziś uznaje się za wiedzę i umiejętności standardowe, bez których zostaje się zepchniętym na „margines" społeczeństwa, np. znajomość języków obcych, zainteresowanie sportem, zdrowiem, duchowością.

[9] Zimbardo oraz Boyd tak reklamują swoją książkę poświęconą czasowi: „Ta książka mówi o przeżyciu życia w sposób pełny, o wyciśnięciu go z każdego roku, miesiąca, godziny, minuty i sekundy, jakie są ci dane". A dalej: „Książka ta jest przewodnikiem po tym, jak inwestować w swoją przyszłość. Czas ma znaczenie, nieważne kim jesteś, gdzie mieszkasz, ile masz lat i czym się zajmujesz. Niezależnie od tego, czy pijesz w samotności, czy też jesteś przywódcą narodów, czas ma znaczenie. Czy jesteś samotną matką, dyrektorem, nauczycielem, studentem, czy więźniem, czas ma znaczenie. Możesz być wyluzowanym hedonistą, czy też żwawo pnącym się do góry, pracoholikiem typu A, czas ma znaczenie. Twój czas jest cenny. Odbywasz tę podróż tylko raz, jest więc niezwykle istotne byś wykorzystał ją możliwie jak najlepiej" – Ph. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, s. 26 i 29.

[10] „Rozwój w wieku dojrzałym zdaje się nie regułą życia, a jedynie możliwością, która może zostać nie zrealizowana. […] od pewnego momentu życia absolutnie niezbędny [warunek rozwoju, to – J.Ł.]: osobiste świadome zaangażowanie człowieka we własny rozwój. […] bez takiego zaangażowania człowiek staje się «produktem ubocznym własnego życia»" – E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1998, s. 12-13.

[11] Z. Bauman, *Sztuka życia*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009, s. 7.

[12] Tamże, s. 11.

niepowtarzalne również treściowo, „nieludzko" oryginalne, ale do tego, by było intensywne – pełne dokonań. Stąd może ono prowadzić do wyczerpania i depresji, może się załamać i zakończyć niepowodzeniem. Załamane projektowanie siebie może zacząć podawać samo siebie w wątpliwość. Podanie w wątpliwość wartości projektowania egzystencji zwykle skierowuje ją na drogę życia z dnia na dzień[13].

2. Życie bez projektu

„Sielankowa" wizja człowieka żyjącego z dnia na dzień, nieprzejmującego się własną śmiercią[14], nieodczuwającego potrzeby jak najintensywniejszego wykorzystywania czasu, ale „po prostu" żyjącego, jest pociągająca nade wszystko jako wytchnienie od nieustannego dążenia do czegoś. Marzymy o tym, by na powrót móc stać się kimś wolnym od obsesji śmierci oraz od wynikającej z niej obsesji uzasadniania i usensowniania egzystencji i jej intensyfikacji. Ideałem wydaje się tu człowiek pierwotnie prosty, którego wolność polega na: codziennym i każdorazowym wybieraniu bądź odrzucaniu tego, co mu życie przynosi, otwarciu na spotkania i chwytanie przypadków, poddawaniu się urokowi chwili, oddawaniu się w ręce losu. Człowiek taki nie decyduje o tym, czy chce związać się z kimś czy też pozostać singlem, którą to decyzję następnie realizuje, otwierając się na możliwość zakochania w kimś i jakby wywołując je bądź zamykając swoje serce, ale wiąże się z kimś dlatego, że spotkała go miłość, lub pozostaje sam dlatego, że miłości nie napotkał. Nie szacuje, na jaką liczbę przyjaciół może sobie pozwolić, by miał czas dawać im wszystkim siebie w należycie głęboki i troskliwy sposób przy utrzymaniu zadowalającej (nienadużywającej) obie strony regularności spotkań. Stanowi on przeciwieństwo człowieka programowego i wyrachowanego, który potrzebuje wpierw określić swoje możliwości, oszacować zyski, wyznaczyć cele i zasady, a następnie wprowadza plan w życie. Projekt egzystencjalny jest właśnie taką teorią poprzedzającą życie.

Przeciwieństwem człowieka teoretycznego nie jest człowiek praktyczny, gdyż – jak widać – są to właściwie dwie strony tego samego medalu – ale człowiek spontaniczny, który jest swobodny, uczuciowy i przygodowy. O ile czło-

---

[13] Zob. tamże, s. 8 i nn. Na przykład, coraz więcej bogatych ludzi odczuwa, że pieniądze nie dają szczęścia. Coraz częściej spotkać można „ludzi biznesu" w średnim wieku, którzy postanawiają porzucić swoją karierę i radykalnie zmienić własne życie – zostają wolontariuszami, zakładają fundacje i poświęcają się innym czy też decydują się na wyjazd do krajów słabo rozwiniętych w poszukiwaniu prostego, ale i trudnego/twardego życia, licząc na to, że objawi im ono swoją, zapomnianą już przez „białego człowieka", pierwotną wartość. (Takie postępowanie niewątpliwie jest rodzajem „kompleksu" Rousseau). Na temat różnicy między projektującym Zachodem a dostosowującym się Wschodem zob. R.E. Nisbett, *Geografia myślenia*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2009, krótko s. 67, obszerniej całe rozdziały 3 i 4.

[14] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 357.

wiek programowy walczy z przypadkiem lub ewentualnie wykorzystuje go do swych celów, człowiek spontaniczny pozostaje otwarty i wedle woli daje się nieść przypadkowi – sam nie wie, do czego go to doprowadzi, co zresztą nie ma znaczenia – gdyż człowiek ten do niczego nie dąży, nie spieszy się, przerwanie jego życia w dowolnej chwili nie krzyżuje mu „żadnych" planów, a jedynie w przykry sposób przerywa jego święte teraz. Nie można odmówić takiemu człowiekowi posiadania jakości, jest on jakoś określony przez swe wybory, a jednak nie jest zainteresowany tym, jak one go określają, jak go podsumowują. Jego tożsamość jest mu raczej dana, a nie zadana[15]. Jest przeciwieństwem, antypodami wobec obciążonego swą egzystencją człowieka interesu – i jako taki jest jego tęsknotą za lekkością i wytchnieniem.

Nie zaprzeczając temu, że człowiek spontaniczny zaistniał gdzieś w sposób spontaniczny i żyje obok człowieka teoretycznego, możemy zapytać: jaka jest szansa na to, że człowiek programowy zdoła programowo stać się spontaniczny? Czy możliwa jest taka przemiana tożsamości? Czy ogranicza się ona jedynie do zmiany przyjętej perspektywy czasu?

3. Usprawiedliwienie wolności

Pozostawiwszy te pytania bez odpowiedzi, powróćmy do człowieka projektującego siebie, który nie stracił wiary. Jeśli jest dzielny, nie załamie się pod naporem stresu i dopełni swego, to realizowanie egzystencjalnego projektu stanie się dlań samorealizacją. Człowiek ten przekonany jest, że to, czy umierając będzie się czuł spełniony, zależy głównie od niego samego: od tego jak wypełnił to, czemu dał wiarę, czy żył zgodnie z własną filozofią życia. Złośliwi powiedzieliby: a zatem zależy od tego, jakiej ideologii dał się uwieść – w tym sensie umierający islamski terrorysta umiera śmiercią spełnionego, spełnił do końca swą egzystencję, zadanie, które sobie obrał. Wydaje się, że faktycznie nie ma większego znaczenia dla samego poczucia spełniania to, skąd przyszło do nas nasze zadanie, czy jest ono nasze jako wykreowane przez nas, czy też nasze jako przez nas przyjęte i zadecydowane – w obliczu śmierci istotne jest to, że było nasze i że udało się nam je wypełnić. Jeśli nie zwątpimy, nie zaprzemy się swej wiary, jego wypełnieniu towarzyszyć będzie poczucie szczęścia, świadomość wypełnienia swego zadania jako jednostki, samousprawiedliwienia naszej egzystencji.

Czymś innym jednak jest wypełnienie projektu egzystencji i towarzyszące mu samopoczucie usprawiedliwienia jej przed sobą – czymś innym zaś jej usprawiedliwienie społeczne. Jaka jest możliwość utrzymania własnej wiary wobec przemocy oceny społecznej? Jaką moc musiałby mieć egocentryzm, by stać go było na taką samotność, przeciwstawienie się innym i podjęcie ryzyka tego, że racja może leżeć po ich stronie – być może dopiero moc geniuszu lub szaleń-

[15] Por. Z. Bauman, *Sztuka życia*, dz. cyt., s. 28.

stwa. Stąd usprawiedliwianie własnej wolności (tego jak ją zagospodarowaliśmy) przed innymi ludźmi wydaje się niemal nieuchronne.

Nierzadko zdarza się, że egzystencja człowieka oceniana i usprawiedliwiana jest z uwagi na jego dzieła – za samą wagę wytworów i ich wkład w kulturę, a pomija się to, jakie życie pędził sam twórca, a przede wszystkim to, jakim był człowiekiem (wynosi się go ponad dobro i zło)[16]. Zwykle jednak usprawiedliwia i podziwia się kogoś właśnie za to, jakim był człowiekiem, jak wysoko był uspołeczniony, pomimo braku jego wkładu w kulturę (choćby takiego, że jego postępowanie nie jest dość szeroko znane jako przykład dla innych). Chimeryczny i egoistyczny twórca podążający sobie tylko wiadomą (samotną) ścieżką[17] ryzykuje, że jeśli jego dokonania nie zostaną uznane społecznie, jego egzystencja zamiast wymiaru osiągnięcia sukcesu, nabierze w oczach innych wymiaru upadku i moralnego zepsucia. Człowieka nietworzącego niczego, a dbającego jedynie o to, by „żyć dobrze" (dobrze w sensie moralnym, utrzymywania się w granicach społecznych standardów tolerancji), z dużym prawdopodobieństwem czeka los zaginięcia w odmętach ludzkiej niepamięci. Wydaje się zatem, że także dla niego większą wartość miałoby usprawiedliwienie własnego życia przed sobą – każdorazowe czynienie tego, co uważa za słuszne. Co jest szczęściem dla jednego, może być koszmarem dla drugiego. Można zapytać: jaką zatem wartość ma społeczne usprawiedliwianie wolności? I odpowiedzieć na to pytanie: żadną, a zarazem: wysoką.

4. Potoczne rozumienie projektowania egzystencji a samotność

Rola samotności w obraniu projektowania egzystencji za swoją życiową drogę wydaje się bardzo zróżnicowana i uzależniona od konkretnych odpowiedzi na pytanie o to, „jak żyć?". Zarówno poziom samodzielności samego projektowania, jak i poziom samotności jego realizacji zależy od samego wyboru tego, czego chcemy dokonać: od tego, czy przejmiemy wytyczne projektu jako dziedzictwo pozostawione przez innego/innych (autorytetu, duchowego mistrza, religię), czy też będziemy dążyć do ujawnienia go na drodze indywidualizacji i rozwoju osobistego (samopoznania, posłuszeństwa sumieniu, powołania); od tego, czy będzie to projekt, w który z konieczności włączeni są inni (praca w grupie, praca społeczna, głębokie relacje, ale i inni jako publiczność, rzesza fanów, warunek sławy), czy też samotna droga twórcy, który mniej lub bardziej zapomniał o in-

---

[16] Jako przykład można by podać wielu artystów, których rażący sposób życia był znoszony jedynie z uwagi na ich dzieło. Podobnie szefa firmy czy naukowca można cenić za jego osiągnięcia, wkład w rozwój firmy, nauki, abstrahując od jakości personalnych kontaktów z nim, będąc gotowym na tym polu wiele mu „wybaczyć".

[17] Romantyczny mit niezrozumianego za życia i skazanego na samotność, a docenionego przez ogół dopiero pośmiertnie twórcy (wyprzedzającego swą epokę) wydaje się nadal dominującym modelem twórcy, geniusza jako takiego.

nych (iluzorycznie: chcąc się od innych odróżniać, lub realnie: zatracając się w sobie, w swoich ideach i dążeniach). Pomimo tej różnorodności projektujących egzystencję łączy maksyma: moja egzystencja jest w moich rękach. Aby projektowanie w ogóle było możliwe, człowiek musi przyznać, że jego los leży w jego rękach, poczuć się nie tylko zdolny, ale i zobligowany do bycia ostateczną, samodzielną (a w tym sensie i samotną) instancją odpowiadającą za jakość całości własnego życia. Poczucie to czyni go samotnym (będącym u siebie w swej intymności) w każdej chwili jego życia, w każdym związku, każdym zgrupowaniu z innymi. Choć żyje z innymi, musi czynić tak, jak gdyby był sam.

Życie jednostki jako jej własne i jedyne ma dla niej wartość absolutną. Życie innych jest sprawą innych. Każdy jest kowalem własnego losu i zbieraczem własnego duchowego miodu. Nie chcemy się angażować i poświęcać temu, co nie przyniesie nam jakichś osobistych profitów „wzrostu". Nie naraża się życia na utratę cennego czasu. Inni ludzie albo coś wnoszą w nasze życie, albo niczego nie wnoszą. Dlatego stroni się od ludzi nieodpowiedzialnych („wampirów energetycznych"), którzy nie rozumiejąc konieczności wymiany dóbr, biorą, nic w zamian nie dając. Ponieważ sam doskonale rozumiem, że dla każdego jego życie jest najważniejsze, nie mam pretensji do innych, że nie zajmują się mną tak jak sobą, oczekuję jednak, że i oni będą rozumieli, że nie są dla mnie ważniejsi niż ja sam. Największą odpowiedzialnością i powinnością jestem ja sam wobec siebie. Jeśli trwonię swój czas, poświęcając go innym, bez „żadnego" zysku, moja sprawa – widocznie niesie mi to szczęście – programowe działania charytatywne wobec innych są rodzajem inwestycji w siebie i jako takie mogą być jednym z ważnych punktów mojego projektu (czy CV)[18]. Dlatego heroizm współczesnego człowieka nie polega na niesieniu pomocy innym, próbach zmiany sytuacji społecznej – polega na „życiu na własny rachunek i obywaniu się bez pomocy innych"[19]. Twoje szczęście jest w tobie! Twoja wolność nie potrzebuje innego, wychodzi i zaczyna od siebie, i jest z tego dumna[20].

Przejście

Przedstawione powyżej potoczne dla współczesności rozumienie projektu egzystencjalnego (to jak Się go rozumie) niewątpliwie jest echem Sartreowskiego (przez to pośrednio i Heideggerowskiego) egzystencjalizmu oraz myśli Frie-

---

[18] „Ja-jako-ostateczny-beneficjant może być w zasadzie dowolnie rozłożone w przestrzeni i czasie. Mogę, na przykład, troszczyć się o innych albo o jakąś większą strukturę społeczną. Nic nie ogranicza mnie do *mnie samego* jako przeciwieństwa *nas*" – D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 215 (zob. także dotyczący tego fragmentu przypis).

[19] A.R. Hochschild, *The Commercalization of Intimate Life*, Berkeley 2003, s. 21 i nn, za: Z. Bauman, *Sztuka życia*, dz. cyt., s. 190.

[20] Zob. J. Filek, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, dz. cyt., s. 71.

dricha Nietzschego. Chcąc utrzymać to rozumienie w takiej formie, w jakiej funkcjonuje ono w przestrzeni społecznej (Się), a zatem w formie „zdegenerowanej", celowo nie odnosiłem się dotychczas do żadnych konkretnych myśli tych filozofów, nie dokonywałem genealogii, rekonstrukcji tego rozumienia poprzez powrót do źródeł jego inspiracji czy przedstawienia jego dziejów. Teraz, kiedy została już przeprowadzona diagnoza potocznego rozumienia, proponuję udać się z wizytą do Martina Heideggera, – który, jak wiadomo, zaakcentował filozoficznie pojęcie „projektu" oraz „egzystencji" – a tym samym dokonać wyjścia z poziomu rozumienia potocznego oraz przejścia na poziom ontologiczny, co – jak mniemam – będzie zgodne z zamysłem tego filozofa.

II. HEIDEGGEROWSKIE ROZUMIENIE PROJEKTOWANIA EGZYSTENCJI

1. Krytyka potocznego rozumienia projektowania egzystencji

Według Martina Heideggera zarówno projektowanie egzystencji jako możliwej do określenia i urzeczywistnienia całości, jak i spontaniczne życie z dnia na dzień bez projektu wynikają z niewłaściwego rozumienia bycia ku śmierci oraz niezupełności skończonego jestestwa, a zatem ze złego rozumienia samej egzystencji. Postarajmy się zrozumieć, co to wszystko znaczy.

Człowiek (*Dasein*, jestestwo), który ma jakiś projekt na siebie, swoją niezupełność pojmuje jako zaległości wypełnienia owego projektu, swoje zadanie zaś jako konieczność niwelacji zaległości. Projekt rozumiany jako zaległości do nadrobienia jest projektem pewnego bytu, który – choć już jakoś określony – nie został jeszcze urzeczywistniony. Coś poprzez projekt już należy do tego bytu, jest mu przypisane, ale właśnie jeszcze tego brak. Taka zaległość to dług, który należy stopniowo spłacać poprzez realizację, wypełnianie braku. W tym sensie zaleganie oznacza „niebycie-jeszcze-zebranym czegoś współprzynależnego"[21]. Wypełnienie projektu polega na wykończeniu bytu, jakim sami jesteśmy, poprzez uzupełnienie[22], dodawanie, które dąży do osiągnięcia pewnej sumy jako całości wypełnienia założonego planu. Rozumienie siebie w ten sposób sprawia, że bez pomysłu na siebie czujemy się jeszcze „nikim", potrzebujemy się ulepszyć, zaś konstruując siebie i budując, staramy się wypełnić dostrzeżone w sobie braki, ukończenie budowy utożsamiając ze szczęściem. Sprowadza to codzienne bycie do czegoś w rodzaju paniki przed czynnościami nieistotnymi i nieustannego poszukiwania tego, co naprawdę ważne do zrobienia – przenosi troskę o własne bycie-w-świecie na poziom troski o jak najintensywniejsze wykorzystanie i zagospodarowanie przyszłego czasu. Po nadrobieniu zaległości człowiek gotowy,

---

[21] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 341.

[22] „Istniejący niedobór maleje przez stopniowy dobór" – tamże.

spełniony, skończony jako pewna całość powinien zakończyć własne życie. Dzieło sztuki powinno być ukończone, a by było ukończone, praca nad nim musi być zakończona, a nie przerwana.

Taki (budowlany) sposób rozumienia niezupełności jestestwa jest według Heideggera sprowadzaniem jestestwa do poziomu czegoś wewnątrzświatowo poręcznego (narzędzia, „przedmiotu"), czym można manipulować, a zatem czegoś do zrobienia na poziomie ontyczno-egzystencyjnym[23] (bytu, świata), nie zaś ontologiczno-egzystencjalnym (bycia). Projekt taki jest zatem projektem egzystencyjnym, a nie egzystencjalnym. Zastosowanie go odbiera ludzkiemu byciu (*Dasein*) jego egzystencjalny charakter (ową różnicę ontologiczną: różnicę między bytem a byciem). Zajmowanie się czymś, organizowanie i zarządzanie jest przedontologicznym, egzystencyjnym rozumieniem troski[24]. Troska o samego siebie jako wola, życzenie, pociąg i gonitwa[25] powoduje upadanie jestestwa w świat i blokuje właściwy dostęp do siebie jako egzystencji i swoich egzystencjalnych możliwości. Egzystujące jestestwo „charakteryzuje się nie faktem posiadania możliwości, ale bycia swoimi możliwościami"[26], a być swoimi możliwościami, nie oznacza znać te możliwości (mieć je), ale znać siebie[27].

Będący przeciwieństwem dla człowieka projektującego człowiek żyjący w zapomnieniu o śmierci, żyjący dzień-po-dniu[28], również w niewłaściwy sposób troszczy się o własne bycie. Takie jestestwo jest zawsze niedokończone, dopiero śmierć je faktycznie zakończy i tworzy z niego *post mortem* pewną skończoną (przerwaną) całość. Nie oznacza to wcale spełnienia, osiągnięcia gotowości – „zwykle kończy się ono niedopełnione lub zdezintegrowane i zużyte"[29], a czasy swej dojrzałości i świetności ma już dawno za sobą. Takie skończenie nie oznacza również właściwego troszczenia się o bycie. Bycie w taki sposób zasłania bycie ku własnym możliwościom poprzez wybieranie spośród propozycji przedstawionych przez świat i opinię publiczną. Wynika z pierwotnego rzucenia jestestwa w świat i jest pierwotnym modusem troski. Dla tak będącego jestestwa

---

[23] Projektowanie jako opanowywanie, podporządkowywanie sobie świata, narzucenie mu własnego celu, współgra z podejściem cywilizacji technicznej.

[24] Tamże, s. 80.

[25] Zob. tamże, s. 259, 274-278.

[26] E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, M. Kowalska, Warszawa 2008, s. 70-71.

[27] Tamże, s. 71.

[28] Życie z dnia na dzień charakteryzuje się nastrojem „obojętności, która niczemu się nie poświęca, do niczego nie popycha i zdaje się na to co dzień niesie, a przy tym w pewien sposób wszystko akceptuje. […] Obojętność, która może iść w parze z krzątaniem się do upadłego, musimy ostro odróżniać od spokoju ducha". Oraz: „Powszedniość oznacza owo «jak», zgodnie z którym jestestwo «żyje z dnia na dzień». Jednostajność powszedniości bierze za odmianę coś, co właśnie przynosi [każdy] dzień" – M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 484 i 519. Zob. także: s. 486, 572-573, 576.

[29] Tamże, s. 344.

jego „«kto» stanowi problem nie tylko *ontologicznie*, ale pozostaje zakryte także *ontycznie*”[30]. Nawet na poziomie ontycznym nie jest dlań oczywiste, że jestestwo jest „zawsze moje”. Będąc tak blisko świata, jestestwo jest sobie samemu najdalsze[31]. Dla Heideggera taki stan bycia jestestwa jest właśnie pierwotnie upadłym[32], odpadłym od samego-siebie byciem na sposób Siebie-Się[33].

Społeczne usprawiedliwienie czyjejś wolności: to, co się uważa za sukces, a to, co za porażkę, utrzymuje się w przeciętności Się. „Ta przeciętność wyznacza wszystko, na co można i wypada się odważyć, pilnie zważa na wszelkie wybijające się wyjątki. Każda przewaga zostanie po cichu zniwelowana. Wszystko, co głębokie, zostanie z dnia na dzień wygładzone do postaci dawno znanej. Wszystko, co wywalczone staje się obiegowe. Każda tajemnica traci swą moc”[34]. (Czyż nie żyjemy dziś w świecie globalnej przeciętności, gdzie to, co niegdyś stanowiło wiedzę dla wtajemniczonych, dziś dostępne jest dla wszystkich w internecie?). Czyż nie zniechęcamy się do własnych możliwości bycia, mówiąc „wszystko już było”, „nie jestem zdolny wnieść niczego nowego”, „jest się jak wszyscy”. Taką tendencję Heidegger nazywa „*niwelacją* wszelkich możliwości bycia”[35]. Jest ona skutkiem zniechęcenia racjami opinii publicznej, która nie wnikając w „różnicę poziomu i rzetelności”[36], orzeka: wszystko było.

Zarówno gotowość, jak i niegotowość jestestwa w momencie kresu nie określają go we właściwy, egzystencjalny sposób jako całości. W pierwszym rozu-

---

[30] Tamże, s. 166.

[31] Tamże, s. 23.

[32] Upadanie to przekład rozumienia bycia na bycie jako obecność. Zob. tamże, s. 291.

[33] Niewłaściwe rozumienie siebie nadchodzi od strony Się, w które jestestwo zrazu popadło. Upadek w Się jest położeniem pierwotnym i najbliższym jestestwu – jestestwo nie spadło z jakichś wysokości (zob. tamże, s. 249), ono już zrazu jest upadłe: jest Sobą-Się. Z pewnym uproszczeniem można by powiedzieć: tym, co zdołało nas zaspokoić, określić nasz sposób rozumienia, zanim zaczęliśmy rozumować samodzielnie, próbując się, pomimo kuszącej atrakcyjności takiej powszedniej wykładni, od niej odrywać. „Od początku jestestwo jest już zawsze odpadłe od samego siebie jako właściwej możności bycia Sobą i upadłe w «świat». Upadłość w «świat» oznacza zanurzenie we wspólnym byciu, gdy temu ostatniemu przewodzą gadanina, ciekawość, dwuznaczność” (tamże). Publiczna wykładania zamyka jestestwo, zarazem go w tym zamknięciu uspokajając, by nie mogło się poczuć nieswojo – w ten sposób wykorzenia je, odcina od „źródłowo-rzetelnych” relacji bycia do świata i do innych. „Ciekawość, dla której nic nie jest zamknięte, gadanina, dla której nic nie pozostaje niezrozumiane, dają sobie, tzn. tak będącemu jestestwu, rękojmię rzekomo prawdziwie «żywego życia»” (tamże, s. 245). Się szerzy się poprzez kuszące mniemanie, że „dostarcza ono strawy i przewodzi pełnemu i prawdziwemu «życiu»” (tamże, s. 251). To, co zewnętrzne wobec nas, niesie ze sobą pewne propozycje bycia. Różne dziedziny nauk humanistycznych („filozoficzna psychologia, antropologia, etyka, «polityka», poezja, biografia i historiografia”), a także szeroki dyskurs pozanaukowy zajmuje się „na różne sposoby i w zmiennym zakresie zachowaniami, zdolnościami, siłami, możliwościami i losami jestestwa” (tamże, s. 23) w celu dania wykładni o byc i e ludzkim.

[34] Tamże, s. 181.

[35] Tamże.

[36] Tamże.

mieniu owa całość jest całością pewnego inżynieryjnie (technicznie) zaprojektowanego i dopełnionego bytu – a zatem czegoś poręcznego i obecnego – w drugim uobecnia się ona jako „całość" tylko dlatego, że dobiegła kresu. W obu przypadkach dokonuje się „obrócenie jestestwa w coś obecnego"[37], ontycznego. Bycie i projektowanie całości jestestwa, aby było egzystencjalne, musi być czymś innym, czymś wymykającym się obecności (i poręczności).

Wprawdzie zadaniem do spełnienia przez jestestwo jest ono samo – to spełnienie jednak nie polega na wypełnieniu. „Jeszcze nie", którym jestestwo zawsze jest – nie jest zaległością do wypełnienia w sensie: „jeszcze nie gotowy, ale możliwy do osiągnięcia, opanowania, przebycia"[38]. Ontologiczna niezupełność jestestwa polega na tym, że jestestwo musi stawać się tym, czym jeszcze nie jest, to znaczy właśnie dziać się – nie zaś wypełniać jakąś zaległość projektu i w tym sensie tworzyć siebie (stawać się). Właściwa jestestwu niezupełność nie domaga się uzupełnienia. „Jestestwo dopóki egzystuje, musi w swej możności-bycia zawsze czymś *jeszcze nie być*. Byt, którego esencję stanowi egzystencja, z istoty sprzeciwia się możliwości ujęcia go jako całego bytu"[39]. „To, co w jestestwie stanowi «niezupełność», stałą samoantycypację, nie jest ani zaległością sumatywnego doboru, ani wręcz czymś, co jeszcze-nie-stało-się-dostępne, lecz tym «jeszcze-nie», którym ma być jestestwo jako ten byt, którym jest"[40].

2. Egzystencjalne rozumienie projektu

a) Pojęcie projektu

Jestestwo jako faktyczne jest od początku rzucone pośród możliwości, od początku się w nie angażuje – rozumie to, co możliwe, oraz rzutuje siebie poza narzuconą sytuację[41]. Projektowanie egzystencji – *entwurf* – dosłownie oznacza rzutowanie. Jest ono ściśle związane z rozumieniem – rozumienie „prze zawsze ku możliwościom"[42]. Wykracza poza swoją sytuację. Owo parcie jest rzutowaniem, na-rzucaniem. Dla Heideggera takie rzutowanie-projektowanie „nie ma nic wspólnego z trzymaniem się wymyślonego planu, wedle którego jestestwo urządzałoby swe bycie"[43]. Nie ma także nic wspólnego z wybieraniem na rozdrożu jednej z dróg. Projektowanie, które ujmuje swoje możliwości tematycznie, odbiera im charakter możliwości i „redukuje do jakiejś danej, myślowej treści"[44].

---

[37] Tamże, s. 351.

[38] „Zatroskanie nastawione na coś możliwego ma skłonność do *unicestwiania możliwości* tego czegoś możliwego przez postawienie go do dyspozycji" – tamże, s. 366.

[39] Tamże, s. 328.

[40] Tamże, s. 343.

[41] Zob. E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dz. cyt., s. 73.

[42] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 206.

[43] Tamże.

[44] Tamże.

Gdy tymczasem właściwe projektowanie „podrzuca sobie możliwość jako możliwość i jako takiej pozwala *być*. Jest porywem ku temu, czego jeszcze nie ma. Jako projektowanie, rozumienie jest sposobem bycia jestestwa, pozwalającym na to, że *jest* ono swymi możliwościami jako możliwościami”[45]. Oznacza to nade wszystko, że jestestwo jest zawsze „czymś «więcej», niż aktualnie jest” w danym momencie jego „ciągłości bycia”, jego obecności[46]. Jestestwo jest swoimi możliwościami i jest tym faktycznie – chciałoby się rzec: „już” jest, już jakoś się dzieje – „dlatego, że *jest* ono tym, czym się staje lub nie staje, może ze zrozumieniem rzec samemu sobie: stań się tym, czym jesteś!”[47]

b) Indywidualizacja: trwoga i śmierć

Trwoga jest pewnym sposobem bycia, który odsłania nieważność bytu wewnątrzświatowego, nicość wszystkiego sprowadza jestestwo do niego samego, do egzystowania w tej nicości dla siebie[48]; tym samym odsłania jego możliwości egzystencjalne. Trwoga umożliwia właściwe rozumienie siebie, zdanie na siebie wobec tego jest właściwą troską. Jestestwo w trwodze rozumie siebie jako rzucone tu i projektujące się poza siebie, zaczyna troszczyć się o swą egzystencję i o właściwe sobie (faktyczne) decyzje. Powraca wprawdzie do świata, ale może wracać do siebie.

Wybieganie ku śmierci (trwoga[49]) indywidualizuje[50] jestestwo w samo siebie, a tym samym odcina je od siebie-Się, ujawniając zarazem owo wcześniejsze zatracenie w Się i projektowanie się na jego możliwości.

---

[45] Tamże, s. 206-207.

[46] Tamże, s. 207.

[47] Tamże.

[48] Zob. E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dz. cyt., s. 89.

[49] Bycie ku śmierci jest trwogą, ta zaś przebija się poprzez zgiełk Się w milczącym wezwaniu sumienia do samego Siebie (M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 383). Głos sumienia to dawanie-do-rozumienia. Jestestwo jest dane sobie do zrozumienia – przekracza Się i oto Się znika, zostaje samo(tne) jestestwo w nieswojości braku Się. „Nieswojość ściga jestestwo i zagraża jego zapominającej o sobie zatracie” (tamże, s. 390). Jako dane sobie do zrozumienia nie jest dane sobie do psychologicznej samoanalizy ani do bycia z samym sobą, ale jest pozwaniem jestestwa ku jego możliwościom, pozwaniem „ku swej możności-bycia-Sobą” (tamże, s. 385). Wezwanie to może zostać zagubione „z racji *oczekiwania użytecznej aktualnie informacji o stojących do dyspozycji obliczalnych i gwarantowanych możliwościach «działania»*. To oczekiwanie opiera się na horyzoncie wykładni rozsądkowego zatroskania, który egzystowanie jestestwa wtłacza w ideę dającego się prowadzić interesu” (tamże, s. 412-413). Sumienie jednak o niczym takim nie informuje, nie wskazuje niczego ze strefy zatroskania, odbierając tym samym jestestwu możliwość działania, ale właśnie pozywa jestestwo do możności-bycia-Sobą.

[50] Zob. tamże, s. 270. Por.: „Śmierć indywidualizuje jestestwo w samo siebie” – „tam gdzie chodzi o najbardziej własną możliwość bycia zawodzi wszelkie bycie przy tym, o co się troskamy, oraz wszelkie współbycie z innymi. Jestestwo tylko wtedy może być *właściwie sobą*, gdy samo z siebie sobie to umożliwi” – tamże, s. 370.

> Wybieganie w bezwzględną możliwość wpędza wybiegający byt w możliwość podjęcia z samego siebie najbardziej własnego bycia na podstawie samego siebie. […] Wybiegające wyzwalanie się ku własnej śmierci uwalnia od zatraty wśród przypadkowego natłoku możliwości, w tym mianowicie sensie, że dopiero ono pozwala właściwie rozumieć i wybierać faktyczne możliwości, które poprzedzają tę nieprześcignioną[51].

Każde zatrzymanie się, zastygnięcie przy osiągniętej egzystencji, wszelka gotowość jest burzona przez wybieganie – w tym sensie wybieganie chroni jestestwo przed „pozostaniem w tyle ze sobą samym"[52].

Bycie ku śmierci nie jest jakimś oczekiwaniem śmierci – jestestwo nie ma czekać na śmierć, ale wybiegać w możliwość śmierci – śmierć jest „możliwością niemożliwości egzystencji w ogóle. Śmierć jako możliwość nie daje jestestwu niczego «do urzeczywistnienia»"[53]. Jestestwo „staje twarzą w twarz ze śmiercią, aby byt, którym samo jest, całkowicie przejąć w jego rzuceniu"[54]. Pozwólmy Heideggerowi rozjaśnić to jeszcze bardziej:

> Możliwość ta nie daje żadnej podstawy do skupienia się na czymś […]. Bycie ku śmierci jako wybieganie w możliwość *umożliwia* dopiero tę możliwość i wyzwala ją jako taką. Bycie ku śmierci to wybieganie w możność bycia *tego* bytu, którego sposobem bycia jest samo wybieganie. W wybiegającym odsłanianiu tej możności bycia jestestwo otwiera się samemu sobie ze względu na swą ostateczną możliwość. A projektować się na najbardziej własną możliwość bycia oznacza: móc rozumieć siebie samego w byciu tak odsłoniętego bytu: egzystować. Wybieganie okazuje się możliwością rozumienia *najbardziej własnej* ostatecznej możności bycia, tzn. możliwością *egzystencji właściwej*[55].

Bycie ku śmierci jako wybieganie w (naszą najbardziej osobistą) możliwość tej śmierci umożliwia samą tę możliwość oraz wszelkie inne możliwości w ogóle – nadając jestestwu charakter możliwościowy, charakter egzystencji. W tym sensie jestestwo jako egzystujące, a przez to spełniające swą egzystencję (rozumiejące i wybiegające) jest stale ku śmierci[56] – nie zaś przez obsesyjne myślenie o niej, przez posiadanie jej stale przed oczyma. Skończoność jest zatem warunkiem samej egzystencji jako wybiegania w możliwości, a także czasowości jako pędu ku możliwościom. Czas nie jest czymś, co jestestwo posiada, ono egzystuje czasowo.

---

[51] Zob. tamże, s. 370.
[52] Tamże, s. 371.
[53] Tamże, s. 368.
[54] Tamże, s. 536.
[55] Tamże, s. 368-369.
[56] „Śmierć jest nie tylko momentem kończącym życie – lecz określeniem tego życia w całym jego toku" – K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 147.

c) Zdecydowane bycie-Sobą i faktyczne możliwości

By rozjaśnić, co znaczy być-Sobą, należy przypomnieć, że w języku Heideggera rozumienie „w sensie pierwotnym nie oznacza przyglądanie się jakiemuś sensowi, lecz rozumienie siebie w możności bycia jaka odsłania się w projekcie”[57]. Rozumienie (własnego) bycia jest dynamicznym procesem, to odkrywanie właściwego, bytowo-egzystencjalnego rozumienia siebie, i zdecydowanie się na siebie to popadanie w niewłaściwe, ontyczno-egzystencyjne rozumienie siebie i niezdecydowanie. Stąd rozumienie bycia „kształtuje się lub rozpada odpowiednio do aktualnego sposobu bycia”[58]. „Tylko poprzez samo egzystowanie można się uporać z kwestią egzystencji”[59]. Tylko decydując się na siebie, można właściwie egzystować.

Zdecydowanie na siebie samego przemienia nas oraz nasz świat. Właściwa egzystencja we właściwy sposób otwiera całe bycie-w-świecie: „najbliższym faktycznym projektom [nadal – J.Ł.] przewodzi zatroskana *zatrata* w Się”[60], a jednak jestestwo może zawsze wezwać samo siebie do bycia sobą: „ta *właściwa* otwartość modyfikuje wówczas w sposób równie pierwotny ufundowaną w niej odkrytość «świata», jak otwartość współjestestwa innych”[61]. Świat nie zmienia się co do zawartości, a krąg innych nie ulega wymianie, to nasze rozumienie i współbycie z innymi ulega zmianie: odtąd pozwalamy im być sobą – dopiero w ten sposób może wyrosnąć właściwa wspólnota[62]. Samo jestestwo zaś jest na sposób decydowania. Decydowanie to nie wybór spośród „przedkładanych i zalecanych” możliwości (jak czyni to człowiek żyjący z dnia na dzień), który zamyka owe możliwości (jako możliwości) – egzystencjalnie „*to właśnie dopiero decyzja otwiera, projektuje i określa aktualną faktyczną możliwość*”[63].

„Do zdecydowania *należy* z konieczności *nieokreśloność*, która charakteryzuje każdą faktycznie-rzuconą możność bycia jestestwa”[64]. Zdecydowanie jest pewne siebie samego tylko jako decyzja. Nieokreśloność ta, jako taka, która określa się dopiero po decyzji, jest nieokreślona egzystencyjnie, egzystencjalnie zaś jest określona jako moja decyzja. „Zdecydowanie nie przedstawia sobie sytuacji rozpoznając ją dopiero, lecz już się w niej było postawiło. Jako zdecydowanie jestestwo już *działa*”[65]. „Wybiegające zdecydowanie […] wypływa z trzeźwego rozumienia faktycznych podstawowych możliwości jeste-

---

[57] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 369.
[58] Tamże, s. 23.
[59] Tamże, s. 18.
[60] Tamże, s. 417.
[61] Tamże.
[62] Zob. tamże, s. 418.
[63] Tamże, s. 418-419.
[64] Tamże, s. 419.
[65] Tamże, s. 421.

stwa”[66]. „Możność bycia jest tym, ze względu na co jestestwo zawsze jest tak, jak faktycznie jest”[67].

Podsumowując, warto przypomnieć, że jestestwo nie rozporządza swoją egzystencją[68], ale jest zdane na własne bycie. Jest skazane zarówno na rozumienie siebie jako możliwości, na dokonanie wyboru, jak i na stanie w kręgu zastanych możliwości. Bycie jestestwa nie jest czymś stałym, nie ma jakiejś stałej esencji, która pozwala mu pozostawać sobą wśród zmienności faktów – lecz jest czymś zmiennym, „dzieje się”. W tym dzianiu się jestestwo dopiero wychodzi na jaw[69]. Widzenie siebie jako możliwą do określenia i spełnienia całość jest widzeniem przedmiotowym – utrzymywaniem siebie w sferze bytu, którego istota (potencjał) zmierza do pełnej realizacji. Byt się staje i uspokaja się po osiągnięciu celu – zaś bycie dzieje się. W określonym z góry projekcie egzystencyjnym pierwszeństwo nad dzianiem się uzyskuje to, co się dzieje[70]. Tymczasem właściwym sposobem „realizacji” jestestwa jest bycie jako stałe wykraczanie poza siebie, otwartość, niedokonaność – dzianie się.

„Wybór sposobu bycia jest życiowym problemem każdego człowieka”[71], dokonuje się na podstawie wiedzy egzystencyjnej. Rozstrzygnięcie egzystencyjne, nasz konkretny sposób bycia wpływa na stopień odsłonięcia lub skrycia samej egzystencji, a zatem właściwe egzystowanie i bycie sobą. To odsłonięcie nie dokonuje się teoretycznie, ale jedynie przez przekształcenie własnego sposobu bycia w taki sposób, by wyłonić z siebie problem bycia i rozjaśnić go przez właściwy sposób bycia. Ponieważ bycie jest moje, jest mi ono nieobojętne. Właściwy projekt egzystencjalny jest takim projektem, który ma trafić na bycie. Dopiero przez egzystencjalne rozumienie siebie, które jest tym samym, co właściwy sposób egzystowania, jestestwo właściwie projektuje siebie na swe możliwości. „To, czym człowiek jest, jest zarazem *jego sposobem bycia*”[72]. Właściwe egzystowanie jest tym samym jego właściwą odpowiedzią na pytanie „jak żyć?”

---

[66] Tamże, s. 435. Skąd jestestwo ma brać swoje faktyczne możliwości? Im mniej dwuznacznie jestestwo wybiega w śmierć, tym bardziej jednoznacznie i nieprzypadkowo znajduje swoją własną możliwość bycia. To właśnie samo zrozumienie skończoności egzystencji „wyrywa z bezkresnej rozmaitości” możliwości i ujawnia nam tę możliwość, która jest najmniej przypadkowa i pobieżna. Zob. tamże, s. 537. Por. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Poznań 2007, s. 59-60.

[67] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 273.

[68] Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 41.

[69] Zob. tamże.

[70] Zob. tamże, s. 57.

[71] Tamże, s. 45.

[72] E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dz. cyt., s. 61.

3. Heideggerowskie rozumienie projektowania egzystencji a samotność

Heidegger zauważa niebezpieczeństwo takiej charakterystyki spotykania innych, która orientowałaby się na „zawsze *własne* jestestwo”[73] w taki sposób, że zajęcie się jedynie sobą jako jakimś izolowanym „ja” (monady) prowadziłoby do konieczności poszukiwania „przejścia od tak izolowanego podmiotu do innych”[74]. Dlatego podkreśla, że wspólne bycie nie jest jedynie jakimś współwystępowaniem pewnej liczby podmiotów w świecie – jakimś byciem obok siebie – ale faktycznym byciem razem, dzieleniem pewnego świata oraz pewnej doli[75]. Dane jestestwo nie jest pierwotnie kimś izolowanym od innych, od tych, którzy stanowiliby dla niego jedynie rodzaj tła, od którego się odróżnia, jest wręcz przeciwnie: „inni to raczej ci, od których się zwykle sam *nie* odróżniam i wśród których jestem”[76]. Świat danego jestestwa to już zrazu w s p ó ł ś w i a t, a jego bycie-w to w s p ó ł b y c i e z innymi. Bycie człowieka „jest z istoty współbyciem”[77]. Innych spotykamy już zrazu w otoczeniu, a nie dopiero wtórnie po pierwotnym ujęciu własnego podmiotu[78], jest wręcz odwrotnie, pierwotnie znajdujemy się i spotykamy z innymi przy („tym samym”) świecie, dopiero wtórnie możemy „odizolować” się od współbycia z innymi – być osobno.

Samotność jest tylko pewną modyfikacją współbycia: kiedy we współbyciu brakuje innego (jest nieobecny) lub gdy spotykany jest na sposób obojętności i obcości[79]. Zarówno obojętność, jak i bycie dla siebie nawzajem, są odmianami troskliwości[80]. Troskliwość jest rodzajem troski skierowanym ku innym jestestwom (współjestestwom). Negatywna troskliwość (niepełna) ma tendencję do sprowadzania innych do poziomu czegoś poręcznego, do obojętności-na-siebie-nawzajem. Charakteryzuje ona powszednie i przeciętne wspólne bycie. Pozytywna (bo nieobojętna) troskliwość o drugiego może działać na dwa sposoby: odebrać lub zwrócić komuś troskę. Odbiera się troskę o coś, o co się ktoś troszczy (dbając o jego byt), zwraca się zaś troskę o jego własną egzystencję (dbając o egzystencję innego). Tak jak niewłaściwa troska o siebie troszczy się o to, co w świecie (co poręczne), podobnie troskliwość może troszczyć się o innych, troszcząc się dla nich o to, co poręczne (np. o chleb), gdy tymczasem właściwa troska (zatrwożona) o siebie, troszczy się o własne bycie, podobnie jak taka troskliwość wobec innych zwraca ich trosce ten sam kierunek – troskę o ich własne bycie[81] (bycie sobą ku własnej śmierci). Możemy pomóc innym we właściwym

[73] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 169.
[74] Tamże.
[75] Zob. tamże, s. 538.
[76] Tamże, s. 169.
[77] Tamże, s. 171.
[78] Zob. tamże, s. 169.
[79] Zob. tamże, s. 172. Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 74-77, (§. 2 i 3).
[80] Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 173.
[81] „Zdecydowanie jako właściwe bycie sobą n i e i z o l u j e [podkreślenie – J.Ł.] go do po-

zrozumieniu egzystencji, nie możemy ich jednak w tym zastąpić. Nawet wspólne poświęcanie się tej samej sprawie (z pasją) jest „określone na podstawie zawsze na własny sposób uchwytywanego jestestwa”[82]. Oznacza to, że właściwe współbycie, „zespolenie” jest pewnym współdziałaniem dwóch niezależnych (samodzielnych) jestestw. Bycie, do którego jestestwo się odnosi w egzystencji, jest zawsze jego własne.

Współbycie z innymi jest czymś pierwotnym i zastanym (w rzuceniu), podobnie rozumienie innych jest egzystencjalnym sposobem bycia (współbycia), które to dopiero umożliwia poznawanie innych i wiedzę o nich. Pierwotnie rozumie się innych jako współużytkowników świata, jako będących przy tym świecie[83] – nie oznacza to jeszcze bycia blisko innego i postawa ta może być pełna rezerwy. Znajomość siebie nawzajem wymaga zatem poznawania się, zbliżenia, podejścia do innego. Podejście takie nie jest jakimś „wczuciem”. Wczucie w innego zakładało właśnie pierwotną osobność, zamknięcie, było próbą przełamania tego zamknięcia (monady), przerzucenia pomostu do wspólnoty z innym[84].

---

staci oderwanego Ja. Jakże by mogło, skoro przecież jako właściwa otwartość nie jest *właściwie* niczym innym jak *byciem-w-świecie*? Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi. […] Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym «być» w ich najbardziej własnej możności bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości. Zdecydowane jestestwo może stać się «sumieniem» innych. Właściwa «wspólnota» wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowanie Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i z zamierzanych przedsięwzięć. […] Całkowicie błędnie zrozumielibyśmy fenomen zdecydowania mniemając, że tylko sięga ono biernie po przedkładane i zalecane możliwości. *To właśnie dopiero decyzja otwiera, projektuje i określa aktualną faktyczną możliwość*” (tamże, s. 418-419, por. s. 435). Jak się wydaje, wynika stąd, że nie jedynie poprzez trwogę, ale także w jakiś inny sposób, przez relację z kimś, kto potrafi zwrócić nam naszą troskę o własne bycie (staje się naszym sumieniem), możemy wejść na drogę właściwego bycia sobą. Świadczą o tym i inne słowa Heideggera: „Ta troskliwość, z istoty dotycząca właściwej troski, tzn. egzystencji innego, nie zaś *czegoś*, o co się on troska, p o m a g a [podkreślenie – J.Ł.] innemu przejrzeć siebie *w* swej trosce i stać się *wolnym ku* niej” (tamże, s. 174). Okazuje się, że właściwie będące-Sobą, wolne jestestwo może pomagać innym w ich wyzwoleniu. Choć na ten temat Heidegger nie mówi już nic więcej, jak można przypuszczać, takie właśnie zadanie towarzyszyło mu podczas pisania *Bycia i czasu*.

[82] Tamże, s. 175.

[83] Jest jeszcze „gorzej”, gdy już samo to pierwotne rozumienie jest niewłaściwe i innych rozumie się jako coś poręcznego – jako „przedmioty”, jako „numerki” – „to «bezwzględne» współbycie «rachuje» innych nie «licząc na nich» poważnie ani nawet nie chcąc «mieć z nimi do czynienia»” – tamże, s. 179.

[84] Jeśli przyjmie się, że pierwotnie podmiot jest dany sobie samemu samotnie, a dopiero później zaczyna szukać możliwości przedarcia się do innego zamkniętego podmiotu, problematyczna staje się możliwość samego zadzierzgnięcia takiego stosunku: przebicia się przez dwie granice (moją i cudzą). Wczucie jako przebicie się przez taką monadyczność (solipsyzm) jawi się jako bardzo problematyczne, wręcz pozbawione podstaw. Taka perspektywa ostatecznie prowadzi do potrzeby dowodu istnienia innych ludzi poza mną. Por. tamże, s. 177.

Stosunek jestestwa do jestestwa – relacja spotkania – wynika z pierwotnego współbycia, które nie potrzebuje przerzucać pomostu, który już zrazu jest przerzucony (w rzuceniu), ale jedynie przejść przezeń, zbliżyć się do drugiego. Jeśli pamiętając o tym, że człowiek zrazu jest wespół z innymi, nadal chcielibyśmy utrzymać „wczucie" jako rozumienie innych poprzez rozumienie siebie, to byłoby ono pomocne jedynie wtedy, gdy pogłębiałoby rozumienie siebie właśnie jako kogoś istotowo współbędącego z innymi, a zarazem niezasłaniającego sobie tej „prawdy". Wczucie ujawnia się wtenczas jako wtórne do współbycia. Mimo to problemem pozostaje, jak możliwe jest rzetelne rozumienie innego bez uciekania się do namiastek i wypaczenia znajomości siebie nawzajem. Jednak z samego faktu, że bycie jestestwa jest współbyciem, wynika możliwość „należytego rozumienia obcych"[85]. Kończąc 26. paragraf *Bycia i czasu*, Heidegger powraca do zagadnienia tego, jak napotyka się innych „zrazu i zwykle", i w kolejnym paragrafie skupia się na analizie jedynie takiego właśnie powszedniego bycia z innymi (Się), nie powracając w dalszej części tekstu do spotkania jako właściwego rozumienia, bliskości i wspólnoty z innymi. Możliwość ta zostaje zatem raczej odłożona, postulowana i zarzucona jako poboczna w stosunku do głównego tematu ontologii: bycia w ogóle, nie zaś zanegowana[86].

Co z tego wynika dla tematu samotności? Otóż, jeśli jestestwo pierwotnie jest zanurzone we wspólnocie, tak też siebie znajduje, kiedy trwoga wzywa je do bycia-Sobą. Bycie sobą w pewien sposób różni się od dotychczasowego (niewłaściwego) bycia wespół z innymi, jest pozytywną możliwością osobności – takiej samotności, która uwalnia od natłoku wrażeń oraz proponowanych (przez niewłaściwą wspólnotę: Się) możliwości – a zarazem jest warunkiem możliwości zdecydowanego projektowania się na własne możliwości[87] – rezultatem czego staje się możliwość powrotu do tym razem już właściwego bycia z innymi (spotkania)[88]. Wynika stąd, że samotność jest pewnym (pozytywnym) medium pośredniczącym między niewłaściwym a właściwym byciem z innymi – jest samotnością przejścia[89]. Idąc drogą analityki jestestwa i biorąc pod uwagę, że zarówno

---

[85] Tamże, s. 178.

[86] Nie miałby wówczas racji Kamil Sipowicz, mówiąc, że „inny u Heideggera nie ma szansy przekształcić się w obcego. Jest jakby «przycięty» do tego, co wykonuje. Od razu przemienia się w bezosobowe Się" – K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Warszawa 2005, s. 184.

[87] Por. przyp. 65.

[88] Stałoby to wbrew zarzutowi pod adresem Heideggera, o to, że dokonująca się w jego namyśle fiksacja na poziomie dążenia do bycia sobą powoduje zapomnienie o innych.

[89] Jeśli rozumieć ową kolistość wyjścia z Się do samotności i powrót do wspólnoty jako proces – uprawnione byłoby przyrównanie go do rozwoju osobistego. Punktem wyjścia w rozwoju jest „ja" jako centrum, wraz z rozwojem wartościowanie skrajnie subiektywne i egoistyczne przewartościowuje się w kierunku większej obiektywności oraz alterocentryzmu. Zob. E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, dz. cyt., s. 28-29.

właściwe bycie sobą (sobość), rozumienie siebie, autentyczność (mojość[90] bycia i możliwości), zdecydowanie (samodzielność), a ostatecznie także, jak się zdaje, autentyczne spotkanie z innymi[91], możliwe jest dopiero wówczas, gdy jestestwo wydobędzie się z roztopienia w byciu na sposób wszystkich i zindywidualizuje się, a zatem jedynie poprzez (zatrwożoną) samotność, trudno nie uznać jej za warunek właściwego projektowania egzystencji.

Samotność taka nie jest „totalnym" egoizmem podmiotu, dla którego liczy się jedynie on sam[92], podobnie jak niezapominanie o sobie jako warunek bycia autentycznym, nie jest narcyzmem[93]. Zwykło się zarzucać Heideggerowi, że jego ujęcie autentycznej egzystencji (bycia sobą) jest ściśle związane z całkowitym skupieniem się na sobie, zamknięciem w sobie, które uniemożliwia człowiekowi nieinstrumentalną relację z innymi. Tymczasem, jak się zdaje, to właśnie potoczne rozumienie koncepcji Heideggera spopularyzowane przez Sartre'a wpędza człowieka w bycie taką egoistyczną „monadą". Według Sartre'a człowiek szuka oparcia we własnej wolności, neguje to, co niesie świat, nieustannie z nim walczy, by dowieść własnej wolności, bycia dla siebie. Przypomina to Heideggerowskie właściwe bycie w trwodze, która odrywa nas od bytu – a przecież po to tylko by odsłoniło się nam jego bycie. Taka postawa egzystencjalna nie ma na celu przeciwstawiania się światu i walki z nim w imię jakiejś absolutnej niezależności bycia kimś nie z tego świata (bycia-dla-siebie), ale właśnie kimś, przez kogo bycie tego świata może przeświecać, kimś, kto je ujawnia i troszczy się o nie. Heidegger zwraca uwagę na to, że człowiek spontanicznie odnosi się do bycia, troszczy się o nie, mając potrzebę zrozumienia go, wydobywa je na jaw, nadaje temu, co go otacza, sens, ale też przecież zastaje to jako coś, co już jest (było), na co został zdany[94]. „Bycie Dasein określone jest przez potrzebę i konieczność"[95]. Mamy potrzebę nadać sens temu, co zastajemy wokół nas. Zrozumienie

---

[90] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 59.

[91] Por. „Trzeba mocno tkwić w s o b i e, trzeba dzielnie stać na obu nogach, inaczej nie m o ż n a kochać" – F. Nietzsche, Ecce Hom*o. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków 2004, s. 38.

[92] Na przykład: „Właściwe *bycie* Sobą właśnie *jako milczące* nie mówi: «Ja, Ja», lecz w tym milczeniu «jest» rzuconym bytem, którym może być właściwie. […] Ontologiczne pytanie o bycie Siebie trzeba uwolnić od ciągle sugerowanego przez dominujące mówienie-Ja wyjściowego obrazu Siebie trwale obecnego w postaci rzeczy. *Troska nie potrzebuje ufundowania w Sobie*" – M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 453.

[93] Zapomnienie o sobie polega na zapomnieniu własnej byłości, korzeni – wynika z tego błędne rozumienie siebie oraz niewłaściwe projektowanie się na możliwości. Jestestwo nie może przyjść-do-siebie, jeśli siebie zapomniało (zob. tamże, s. 475-476). Niezapominanie o sobie nie jest stałością egocentryzmu, obsesją na swoim punkcie uniemożliwiającą bezinteresowny czyn.

[94] „Rzeczą jego [jestestwa – J.Ł.] wolności, choć zawsze w granicach jego rzucenia, jest tylko, *co* ono aktualnie odkrywa i otwiera, w *jakim* kierunku, *jak dalece* i *w jaki sposób*" – tamże, s. 513.

[95] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 139.

jako skończone jest niezaspokajalne, niespokojne – jest podejmowaniem wciąż na nowo tego, co już znane, podejmowaniem świata, wysiłkiem na rzecz tego świata i godzeniem się z nim. Według Heideggera bycie sobą jest byciem-w-świecie, afirmacją, współbyciem (wspólnotą[96]) ze światem, choć na warunkach własnego rozumienia, zdaniem Sartre'a zaś, człowiek dla-siebie jest zawsze przeciw światu, który stawia mu opór, światu, którego nie da się zrozumieć: walka z absurdem świata wydaje się z istoty walką z wiatrakami, nieustanną niezgodą i buntem[97].

Jakie to ma znaczenie dla projektu egzystencjalnego? Otóż Heideggerowski projekt okazuje się czymś różnym od wywalczania sobie przemocą wobec świata spełnienia własnej wolności i dokonywania zgodnie z jej postanowieniami, projekt jest zaangażowaniem w świat wynikającym z potrzeby określenia sensu egzystencji w tym świecie. Sens ten jest poszukiwany jako coś, co obchodzi nas najbardziej, szukamy sensu bycia, gdyż samo bycie jest naszym zadaniem do realizacji – szukamy tego sensu, będąc. Możliwości naszego bycia nie są czymś naszym, co rzucamy (projektujemy) przed siebie w sposób wirtualny, a następnie za pomocą jakiejś strategii i środków urzeczywistniamy przez wypełnienie (dojście do tego), możliwości bycia tkwią w aktualności samego jestestwa w taki sposób, że już zrazu jest w nich pogrążone a zarazem otwiera coś jako możliwość, decydując się na nią. „W otwartości «tu oto» współotwarty jest świat"[98].

Wedle Heideggera z tego, że bycie jest naszą własną sprawą, nie wynika zamknięcie w sobie, nie skazuje nas to także na egocentryzm – a jedynie wskazuje na kondycję ludzką: egzystencję. Najbardziej własną możliwością jestestwa jest bycie. Śmierć jest jego skrajną możliwością – możliwością niebycia. Owa podstawowa możliwość bycia jest z nią stale konfrontowana. Uciekamy od możliwości śmierci, ale tylko dlatego, że pojęliśmy ją jako możliwość. Kiedy egzystujemy, śmierć odsłania się coraz bardziej jako możliwość: zakrywamy to i znów odsłaniamy. Proces bycia (egzystencja) ma charakter możliwości – to że jestem tu i teraz, ale mogę nie być – kieruje to rozumienie na bycie po prostu, na samo bycie tu-oto. Autentyczne bycie (sobą) jest projektowaniem siebie ku śmierci w aktualności bycia tu-oto.

> Otwartość, konstytuowaną przez nastrojenie trwogi i rozumienie jako wybieganie-ku-śmierci Heidegger nazywa zdecydowaniem. Zdecydowanie to autentyczna postawa życiowa. Postawa umożliwiająca autentyczne otwarcie Dasein na świat. Jest więc nie

---

[96] „Jestestwo egzystując *jest* swoim światem" – M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 511.

[97] O ile Sartre doprowadził do ostateczności zachodni indywidualizm z jego poczuciem osobistej sprawczości (absolutnej wolności), to Heidegger, jak się zdaje, bliższy jest holistycznej myśli wschodniej. *Dasein* jest niesprowadzalne do wyizolowanego „ja", nie jest jakimś niezależnym podmiotem, ale podległym – nastrojom, kontekstowi Się, relacjom z innymi – procesem. Zob. R.E. Nisbett, *Geografia myślenia*, dz. cyt., s. 13, 19-36.

[98] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 511.

> tyle odwróceniem Dasein od tego, co jest w świecie, i zwróceniem się ku sobie, by w ten sposób być sobą autentycznie, lecz raczej – autentycznym kontaktem Dasein z tym, co jest w świecie. To dopiero zdecydowanie wprowadza Dasein w autentyczne zatroskanie i współbycie z innymi[99].

Otwartość na świat jest właściwym projektem jestestwa. Otwartość ta wydarza się tu-oto w horyzoncie całej czasowości.

> Wraz z faktycznym byciem-tu-oto jest zawsze w horyzoncie przyszłości zaprojektowana możność bycia, w horyzoncie byłości jest otwarte „bycie-już", a w horyzoncie współczesności jest odkryty obiekt zatroskania. Horyzontalna jedność schematów ekstaz umożliwia źródłowy związek stosunków typu „ażeby" z „ze względu na". A zatem: na gruncie horyzontalnego ukonstytuowania ekstatycznej jedności czasowości do bytu, który jest zawsze swym „tu oto", należy coś takiego jak otwarty świat[100].

Gdybyśmy mieli przełożyć takie otwarcie na grunt psychologiczny, właściwe otwarcie na świat byłoby tym, co Philip Zimbardo i John Boyd nazwali „teraźniejszością holistyczną". Teraźniejszość taka jako absolutna „zawiera w sobie zarówno przeszłość, jak i przyszłość"[101], jest pełnym otwarciem na chwilę bieżącą, jest takim rodzajem przytomności (*mindfullnes*), które zastępuje linearne poczucie czasu poczuciem jego jedności. Jako taka jest ona zarazem zachowaniem stałej świadomości śmiertelności oraz zaangażowanym w teraźniejsze przeżywanie życia wykraczaniem w przyszłość[102]. Jestestwo i jego świat dzieją się. Każda chwila jest przesycona śmiercią, każda chwila jest otwarta na zmianę, każda chwila rozstrzyga sens życia.

UWAGA KOŃCOWA

W ten sposób zostały przedstawione dwa sposoby rozumienia tego, czym jest projektowanie egzystencji, zostały także ukazane różnice między oboma podejściami dotyczące fundamentalnych dla takiego projektowania zagadnień: skończoności życia i bycia wobec śmierci, projektowania się w przyszłość, wolności oraz odpowiedzialności za właściwe egzystowanie (projektowanie), zależności/ /niezależności spełnienia własnego projektu od innych, a wreszcie zagadnienia

---

[99] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 156-157.

[100] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 511-512.

[101] Ph. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, dz. cyt., s. 97.

[102] Por.: „W drodze bywa się zawsze tylko w jednym aktualnym miejscu, przejścia, w rozwoju zaś jest się zawsze zarówno w punkcie dojścia, jak i we wszystkich punktach przebytych i w punkcie wyjścia. Nie pozostawia się ich «poza sobą», raczej zbiera się je «w sobie». […] Rozwój nakłada, nawarstwia na siebie kolejne punkty dojścia, ale jesteśmy zawsze we wszystkich punktach przebytych od samego początku" – E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, dz. cyt., s. 27.

bycia sobą[103]. Pomimo ważkich różnic oba rozumienia projektu egzystencjalnego jako propozycja odpowiedzi na pytanie „jak żyć?", roszcząca sobie pretensje do bycia właściwą odpowiedzią, wypływają z tego samego paradygmatu myślenia o człowieku, przede wszystkim jako kogoś osobnego, wyróżniającego się osobistym zadaniem, które ostatecznie jedynie on sam może „odkryć" (przystać na nie) i samodzielnie zrealizować (być sobą). Człowiek jako niezastąpiony (nikt go nie zastąpi ani on nie zastąpi nikogo) w swojej egzystencji jest dla siebie największym problemem i zadaniem (projektem) na całe życie – zadaniem z gruntu samotnym i pochłaniającym.

Cała konstrukcja projektu egzystencjalnego w obu rozumieniach opiera się ostatecznie na tym samym sposobie rozumienia kondycji ludzkiej jako nade wszystko naznaczonej przez śmierć, przez skończoność. Zarówno potoczna panika intensyfikacji wrażeń i dokonań, jak i Heideggerowska egzystencja (jako wybieganie ku możliwościom, a przecież tylko dzięki tej ostatecznej i zawsze też ku niej), przeniknięte są perspektywą śmierci. Orientacja na śmierć określa sam sposób naszego egzystowania na sposób projektowania przyszłości. To dzięki śmierci możemy przechwycić własne rzucenie. To dzięki śmierci jesteśmy przyszłościowi. Orientacja na śmierć, na naszą własną śmierć, orientuje nas na siebie samych, na nasze własne bycie – czyniąc tym samym samotność czymś koniecznym nie tylko dla bycia sobą, ale dla kondycji ludzkiej w ogóle.

„Filozofia Heideggera jest więc próbą ustanowienia osoby jako miejsca, w którym spełnia się rozumienie bycia, bez jakiegokolwiek oparcia w wieczności. W czasie źródłowym, w byciu ku śmierci, warunku wszelkiego bycia, egzystencja odkrywa nicość, na której się opiera, co znaczy także, że nie opiera się na niczym poza sobą"[104]. Jeśli Emmanuel Levinas krytykuje całość koncepcji Heideggera za jej „egocentryzm", to ma nade wszystko na myśli jej podstawę, jaką jest pochłonięcie przez skończoność. W tym sensie nie jest istotne to, czy jestestwo, będąc-Sobą, potrafi, czy nie, dbać o innych, spotkać innego i rozumieć go (która to możliwość, mam nadzieję, udało mi się ukazać), ale to, że dla skończonego jestestwa będzie to zawsze spotkanie z innym skończonym jestestwem, na tej samej płaszczyźnie, spotkaniem, które nie może być spotkaniem z nieskończonością. Dlatego Levinas powie: „być sobą, być ateistą, być u siebie, być oddzielonym, być szczęśliwym, być stworzonym – oto synonimy"[105].

Separacja jest według Levinasa wolą bycia sobą, u siebie, w swej intymności, jest zamknięciem na innych, na nieskończoność, dopiero rozdarcie tej całości, jaką człowiek sobie stworzył, umożliwia spotkanie z innym. Z perspektywy

---

[103] Bycia sobą poprzez zaprojektowanie i zrealizowanie dokonań w różnicy do bycia sobą na sposób „aktualizacji" swoich najbardziej własnych możliwości bycia.

[104] E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dz. cyt., s. 94.

[105] Tenże, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 169.

nieskończoności projektowanie egzystencji nie jest wynikiem wysokiej samoświadomości związanej z chęcią dobrego i właściwego ludzkiej kondycji przeżycia życia, ale wynikającą ze złego rozumienia tej kondycji rozpaczliwą próbą nadania przez siebie samego (czyli to, co skończone) własnemu (skończonemu) życiu sensu – jest pewnym sposobem bycia, który należałoby przezwyciężyć. Dla Levinasa człowiek „nie jest bytem ku śmierci, lecz przede wszystkim tym, który jeszcze nie umarł”[106] – skupiającym się bardziej na życiu i jego radościach niż na powadze tragicznej nieuchronności śmierci – dlatego też, według niego, skończoność jest błędnym fundamentem rozumienia człowieka. Ukazanie przeciwnego człowiekowi projektującemu się człowieka spontanicznego wymagałoby zatem odmiennej ontologii jestestwa czy wręcz wyjścia poza/ponad taką ontologię w ogóle. Nie rozstrzygając o tym, czy Levinas faktycznie przezwyciężył myślenie Heideggerowskie, ani o tym, „kto ma rację”, chciałbym na koniec zauważyć, że poprzez sam ów spór zagadnienie samotności/separacji znalazło się w obszarze, w którym próbuje się rozstrzygać to, co właściwie znaczy bycie człowiekiem.

BIBLIOGRAFIA

Bauman Z., *Sztuka życia*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009.

Dennett D.C, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.

Goleman D., *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Poznań 2007.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

Filek J., *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001.

Kołakowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.

Levinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, M. Kowalska, Warszawa 2008.

Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.

Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998.

Nistbett R.E., *Geografia myślenia*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2009.

Nietzsche F., *Ecce Homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków 2004.

Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2000.

Pietrasiński Z., *Rozwój z perspektywy podmiotu*, w: *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, red. M. Tyszkowa, Warszawa 1988, s. 80-118.

[106] Zob. B. Skarga, *Wstęp*, s. XXVI, w: E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.

Sipowicz K., *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Warszawa 2005.

Skarga B., *Wstęp*, w: E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.

Sujak E., *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1998.

Zimbardo Ph., Boyd J., *Paradoks czasu,* tłum. A. Cybulko, M. Zieliński, Warszawa 2009.

ABSTRACT

The author, following Heidegger's analysis of Dasein way, starts with a description of common understanding of a project of existence. Then he passes on to its ontological understanding. Both common and Heidegger's way of understanding treat these issues in a different way. Despite significant differences, both ways of understanding the existence project – as a suggested answer to "how to live" question claiming to be the right ones – result from the same paradigm of viewing a human-being, mostly as somebody apart, who is distinguishable by possessing a self-imposed task, which could be "discovered" and put into reality only by an entity alone – and be oneself. Such a human, as a unique in his existence, is his own biggest problem and a task (a project) for all life.

Keywords

life, project of existence, time, meaning of life, human being, solitude, angst, death, freedom

Słowa kluczowe

życie, projektowanie egzystencji, czas, sens życia, człowiek, samotność, trwoga, śmierć, wolność

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.05

MACIEJ L. REWAKOWICZ

Samotność pacjenta i lekarza wobec decyzji o leczeniu inwazyjnym w chirurgii

Loneliness of the Patient and Doctor in the Face of the Decision about Undertaking a Surgery

Pamięci moich Rodziców,
Władysława i Olgi z Bogdanowiczów,
pracę tę poświęcam —
autor.

Samotność, jeżeli istnieje, jest zjawiskiem sprzężonym z tożsamością, z poczuciem odrębności, dochodzącym do świadomości podmiotu zwykle w relacji „ja" – „inne ja", po doświadczeniu obojętności bliskiego lub obcego człowieka, względnie innych ludzi. Podmiot oczekuje wówczas: współodczuwania, współrozumienia, pomocy lub tylko obecności. W sferze emocji często możemy obserwować obniżenie nastroju, ale nie jest ono koniecznym warunkiem samotności.

Symptomatologią i diagnozowaniem musieli zająć się dramatopisarze i poeci, ponieważ my, dbając o dobre obyczaje i zachowanie więzi ze wspólnotami, milczymy. Samotność Homera poznaliśmy, w różnych jej odmianach, dzięki postaciom Palamedesa, Achillesa, Ajaksa; samotność Juliusza Słowackiego w *Horsztyńskim*, *Mazepie*, *Beniowskim*, Williama Szekspira m.in. w *Sonecie 66*. Mając w pamięci słowa z I aktu III części *Dziadów* Adama Mickiewicza, nie możemy pominąć kilku pytań:

1. Czy s a m o t n o ś ć występuje jedynie jako poetycka fraza, konwencja językowa?
2. Jeżeli jest tylko w obszarze konwencji, to czy odrzucamy wówczas pojęcie s e n s u?
3. Jeśli istnieje również – lub przede wszystkim – poza obszarem gier językowych, to jak możemy ją zbadać, szczególnie u „Innego", skoro on milczy lub – być może – nie zechce być szczery?

Wśród konsekwencji twierdzącej odpowiedzi na pierwsze i drugie pytanie trudno zlekceważyć odejście od konieczności sensu. Przywołajmy przykład zgody pacjenta na zabieg operacyjny. Zgoda taka ma sens tylko wówczas, gdy jest odpowiedzią udzieloną przez tego właśnie pacjenta na propozycję chirurga dotyczącą wyraźnie określonego zabiegu operacyjnego, w tych – a nie innych – okolicznościach i tylko w tym czasie. Zgoda pacjenta, bez jasno określonej decyzji chirurga, w nieokreślonym czasie i warunkach – nie ma sensu. W chirurgii naczyniowej bywa tak, że dana operacja, która ratuje teraz, przeprowadzona w kilka godzin później sprowadza na pacjenta ogromne ryzyko, wykonana następnego dnia może zabić. Wytłumaczenie cierpiącemu i zestresowanemu choremu zawiłości patofizjologii nie jest zwykle możliwe, a może powiększyć stres. Co więcej, nie jest tym samym propozycja wykonania „tej samej", trudnej operacji, złożona temu samemu pacjentowi kolejno przez dwóch chirurgów różniących się doświadczeniem w tym typie operacji. Nierzadko zdrowie i życie pacjenta zależy od umiejętności rozpoznania przez chirurga nietypowego wariantu przebiegu naczyń i konieczności wymyślenia *ad hoc* modyfikacji planu lub unikatowej operacji. Pacjent wówczas śpi i choć może ma nawet coś z „wzorca zobiektywizowanego pacjenta rozsądnego", to znaczenie mają jedynie: życzliwość, wiedza, talent operatora i jego zespołu oraz zaufanie pacjenta, które ma moc zobowiązywania.

Gdyby samotność miała należeć jedynie do gier językowych, byłaby najczęściej rozpoznawana u osób zadowalających się namiastkami i wirtualnymi formami uczestnictwa. Tymczasem postrzegamy coś przeciwnego. Im silniejsza osobowość, większy zakres indywidualnej odpowiedzialności i bardziej autentyczne życie, tym wyraźniej rysuje się możliwość samotności. Osoby takie muszą, z konieczności, uczyć się pogodnego jej dźwigania, aby zachować szczególną pozycję w społeczeństwie wraz z radością istnienia.

Wypada zatem zgodzić się na istnienie samotności przede wszystkim poza obszarem gier językowych, tam gdzie emocje łączą się z poczuciem odrębności istnienia.

Zbadanie samotności u „Innego" natrafia na wspomniane wyżej trudności, a ponadto do milczącej powściągliwości badanego należałoby dołączyć podobną u badającego. Lepiej będzie wybrać taki model badawczy, w którym przemówią raczej czyny, decyzje, niż tylko słowa. Dlatego wybrałem sytuację graniczną, o której milczał Karl Jaspers: decyzję o zabiegu inwazyjnym w chirurgii.

W rozważaniach na temat samotności pacjenta i chirurga poszukuję odpowiedzi na kilka pytań:

1. Czy mówienie o samotności jest zawsze krytyką wspólnoty; czy źródła samotności tkwią raczej w samej istocie bytu indywidualnego człowieka?
2. Związanie samotności z tożsamością nie budzi wątpliwości; jak wobec tego można samotności uniknąć lub ją złagodzić w sytuacji granicznej, w przypadku decyzji o zabiegu inwazyjnym?

3. Jaki wpływ wywiera c z a s na doświadczanie samotności w obliczu decyzji operacyjnej?

Trudno byłoby zbliżyć się do odpowiedzi na te pytania bez omówienia: antynomii samotności i wspólnoty, decyzji jako jednego z czynników konstytuujących tożsamość i bez podzielenia się niektórymi spostrzeżeniami z wieloletniej własnej praktyki chirurgicznej.

ANTYNOMIE SAMOTNOŚCI I WSPÓLNOTY

Wspólnota rodziny lub religijna jest naturalnym środowiskiem rozwoju i ograniczania wolności człowieka. Wspólnoty te zostają nam narzucone, podobnie jak geny i moment poczęcia życia, a także prawa i obowiązki uchwalone przez parlamenty przed naszym urodzeniem. To, że płyniemy w nurcie historii rodziny, narodu i innych wspólnot, antycypuje naszą wolę mocy, a może być powodem do dumy i spajać te wspólnoty. Również niewielkie ograniczenie wolności nie musi być rozumiane jako wezwanie do sprzeciwu, szczególnie gdy jest koniecznym warunkiem uratowania wolności, zwłaszcza zagrożonej z zewnątrz.

Rodzina stanowi wzorzec dla związków między ludźmi, dlatego zmiany w niej zachodzące są ważne i dla innych wspólnot. Czy samotność ma do rodziny prawo wstępu? Wiemy, że tak, ale wolimy to przeżywać w teatrze: wraz z Hamletem podczas jego spotkania z matką lub z Antygoną po jej rozmowie z siostrą Ismeną. Do własnej rodziny chcielibyśmy dopuścić samotność jedynie w przypadku demonstrowania przez dziecko: poczucia bezpieczeństwa, rozwinięcia samodzielnego myślenia i wyobraźni[1]. Słuszne wydają się niektóre spostrzeżenia Anthony'ego Storra „[…] zdolność do przebywania w samotności również stanowi jeden z aspektów dojrzałości emocjonalnej", „Samotność stwarzająca podstawy dla rozwoju wyobraźni może obudzić w dziecku potencjał twórczy", „[…] pewien rozwój zdolności do przebywania w samotności jest niezbędny, by mózg mógł pracować osiągając maksymalny poziom swoich możliwości […]".

Tworzenie innych związków, na przykład wspólnoty narodów jednego języka, wymaga już silnego wsparcia ideowego, określenia celów, wskazania wspólnego wroga oraz innych warunków, które w 1924 roku podał Helmuth Plessner w rozdziale „Krew i sprawa"[2]. „1. więź krwi jej członków, 2. miłość, która jednoczy i której promienie skupiają się na powszechnie czczonym wodzu, 3. wódz, «pan i mistrz», bez tej postaci, która stanowi centrum, nie może istnieć żadna wspólnota". Co się dzieje z tożsamością pojedynczego człowieka w takiej wspól-

---

[1] A. Storr, *Samotność – powrót do jaźni*, tłum. J. Prokopiuk, P.J. Sieradzan, Warszawa 2010, s. 42, 43, 55.

[2] H. Plessner, *Granice wspólnoty*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008, s. 55.

nocie, powiedział Plessner w innym miejscu[3]. „Pojedyncza, zamknięta w sobie osoba rezygnuje z siebie, aby na nowo otrzymać swoją niezależność z wyższego źródła bytu, z więzi wszystkich członków". Wielu jednak filozofów miało zupełnie inny ogląd tej sprawy. Max Scheler, który dużo uczynił dla poszerzenia wiedzy o wartościach, wątpił w ich oddziaływanie na szersze kręgi społeczeństwa. Zauważył, że odosobnienie jest przez ludzi „dobrych" znoszone znacznie łatwiej niż przez bardziej grzesznych, ale „[…] to wyzwala coś w rodzaju wstrętu do tych dobrych ludzi, którzy mogą znieść tę samotność […]"[4]. Nieco dalej dostrzega słabość w tendencji do chowania się we wspólnocie: „Człowiek powodowany resentymentem jest słabeuszem; w swym sądzie nie może być odosobniony"[5]. Cyrenajczycy Arystyp i Teodor, a później T. Hobbes i José Ortega y Gasset nie pozostawiają cienia wątpliwości co do nieuleczalnej samotności człowieka. Hobbes wskazuje na fałszywość sądu „[…] że człowiek jest zwierzęciem z urodzenia sposobnym do życia społecznego, czyli jak mówią Grecy: *zoon politikon* […]", Ortega y Gasset podkreśla, że człowiek pozostaje absolutną, czystą samotnością. Drugi człowiek to druga samotność, tylko człowiek może być samotny, właśnie dlatego że nie jest jedyny, ale że istnieją inni. Samotnym jest się więc pośród innych albo – lepiej – z innymi[6].

Hobbes miał własną praktykę w dziedzinie polityki; skoro zatem usunął człowieka z arystotelesowskiej wspólnoty istot społecznych, jak pisze Ryszard Wiśniewski: „[…] podejmuje się nałożenia na empiryczną mapę ludzkich dążeń racjonalnej, apriorycznej siatki zasad. Podstawowa zasada systemu, jaki rozum ma wprowadzić, polega jednak na podniesieniu do rangi aksjomatu motywu maksymalnej realizacji interesu jednostkowego"[7]. Autor *Lewiatana* tak broni tożsamości indywidualnego człowieka przed ewentualnymi roszczeniami wspólnot: „Pierwszym spośród dóbr jest zachowanie własnej osoby. Tak bowiem uczyniła natura, iż każdy chce swego dobra. Ażeby każdy mógł je osiągnąć, trzeba koniecznie, iżby pragnął życia, zdrowia oraz bezpieczeństwa […]"[8].

Nie ma tu krytyki wspólnoty; zanim społeczności rozwinęły się w narody i państwa, istniał priorytetowy cel każdej osoby: obrona życia w jego jednostkowej odrębności.

---

[3] Tamże, s. 51.

[4] M. Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. Jan Garewicz, Warszawa 1997, s. 113.

[5] Tamże, s. 176.

[6] M. Chlewicki, *Fenomen społeczny w filozoficznym ujęciu Jose Ortegi y Gasseta*, w: S. Sarnowski, M. Korzeniowska, M. Chlewicki, *O metafilozofii jako filozofii filozofii*, Warszawa 2007, s. 162. M. Chlewicki zwrócił uwagę na propozycję Gasseta, nawiązującą do Leibniza, „[…] by monadę rozumieć nie metafizycznie, nie jako byt, substancję duchową, ale jako ludzką samotność" – s. 163, 164.

[7] W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i* etyki. *Źródła i komentarze*, Toruń 1997, s. 321.

[8] Tamże, s. 321. T. Hobbes: *Elementy filozofii*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa, 1956, s. 128.

Czy w samej konstrukcji wspólnoty zawarty jest mechanizm ochronny przed zlepieniem odrębnych istnień ludzkich w formę wyłączającą możliwość zachowania jednostkowej tożsamości, czy raczej problem ten rozstrzyga się w walce? Za którym rozwiązaniem opowiedziałby się Immanuel Kant? „[…] co do jednej kategorii, mianowicie co do kategorii wspólnoty […] jest ona zgodna z odpowiadającą jej w zestawieniu funkcji logicznych formą sądu rozłącznego”[9]. I wyjaśnia

> Żeby się upewnić co do tej zgodności, trzeba zauważyć, że we wszystkich sądach rozłącznych dziedzina (mnogość tego wszystkiego, co pod ten sąd podpada) jest przedstawiona jako całość podzielona na części […], a ponieważ jedna z nich nie może być zawarta w drugiej, więc są one pomyślane jako sobie przyporządkowane, a nie podporządkowane. Przeto określają się one nie jednostronnie jak w szeregu, lecz wzajemnie jak w agregacie (jeżeli przyjmujemy jeden człon podziału, to wykluczamy wszystkie pozostałe i odwrotnie)[10].

Autor tego szkicu ma świadomość, że szczególnie to ostatnie zdanie Kanta musi być ostrożnie odczytywane w odniesieniu do rodziny lub wspólnoty religijnej.

Poznawanie „Innego” i postawa życzliwości zaliczane są do spoiw wspólnoty, skutecznych w rozpraszaniu samotności. Napotykamy tu jednak na trudności.

Stanisław Judycki, rozważając konsekwencje redukcji transcendentalnej Edmunda Husserla, zauważa, że po dokonaniu redukcji „Inni”, a także świat, są przyjmowani jako korelat świadomości, a to już prowadzi do solipsyzmu, który mogłoby jedynie uchylić wykazanie udziału w konstytuowaniu świata przez „Innych”. W *Medytacjach Kartezjańskich* Husserl mówi: „To, co da się zawsze źródłowo uobecnić i wykazać, jest mną samym […]”[11]. Trudno uzyskać pewną wiedzę o Drugich, ponieważ Drugi nigdy nie może być dany jako Drugi, źródłowo, lecz zawsze tylko pośrednio. Podobnie i cudzy czas nigdy nie jest nam dany źródłowo, lecz zawsze tylko jako uobecniony, a wspólnota może być jedynie modelowana na wzór samego siebie[12].

Życzliwość budzi mniej zastrzeżeń. Omawiając naukę Annikerisa, Adam Krokiewicz pisze: „[…] nikt nie przeżywa cudzego szczęścia bezpośrednio (*eudaimonian… me aisteten to pelas hyparchein*), niemniej jednak godzi się dbać o przyjaciela po części «z potrzeby», po części zaś z – serdecznej życzliwości”[13]. Powinna się ona objawiać bardziej w czynach niż w słowach, już choćby z tego

---

[9] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kraków 1957, t. 1, s. 178.

[10] Tamże, s. 179.

[11] S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 104, 112, 113.

[12] Tamże, s. 104, 79, 270-271.

[13] A. Krokiewicz, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 1961, s. 190.

powodu, że język codziennej komunikacji, zwany przez Ferdynanda de Saussure'a – *parole*, w małym stopniu nadaje się do budowania prawdziwego porozumienia i przekazywania głębszych treści. W dobrą wolę porozumienia wątpił nie tylko Hegezjasz, ale i Henryk Elzenberg[14]. Tu również nie ma pewności z powodów epistemicznych, o których pisał S. Judycki. Trudno przekazać Drugiemu swe dobre intencje. Zaufanie, zranione przez innych, regeneruje się znacznie wolniej niż uszkodzony nerw obwodowy. Posługując się uproszczonymi środkami komunikowania, doszliśmy do stanu, w którym, jak to cierpko stwierdza E. Cassirer, „Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie rozmawia sam z sobą"[15].

Wychodząc z tych rozważań w stronę *praxis*, wracam do problemu pacjenta, któremu chirurg zaproponował poważny zabieg operacyjny dla ratowania zdrowia lub życia. Czy może zaufać „Innemu", wspólnocie, w ramach której będzie działał zespół kierowany przez chirurga? Pacjent, który do opinii Elzenberga łatwo dorzuciłby własne podobne spostrzeżenia, nie pożąda sprawiedliwości, raczej będzie szukał ratunku w wielkodusznej łaskawości Boga (*hanan*)[16].

DECYZJA

Podejmowanie decyzji jest jednym ze źródeł tożsamości człowieka, dowodem posiadanej wolności i ujawnieniem prawdziwego stosunku do dóbr, zwanych także wartościami. Zbigniew Zwoliński wśród warunków formalnych odpowiedzialności zwrócił uwagę na „[…] istnienie ontycznej struktury świata, w której możliwe jest kontrolowane przez podmiot realizowanie wybranych przezeń możliwości"[17]. Mówimy tu nie tylko o właściwej selekcji osób, które mają zostać lekarzami i pielęgniarkami, nie tylko o poziomie studiów, specjalizacji, organizacji pracy i wyposażenia w odpowiednią aparaturę, lecz przede wszystkim myślimy o wspólnej podstawie wzajemnego zaufania, która – zdaniem Seweryna Szatkowskiego – byłaby zawarta „[…] w istnieniu jednej, ogólnie akceptowanej moralności". Dzisiaj „Pacjent po prostu nie wie, jaka jest postawa lekarza wobec życia i śmierci, jakie jest jego wyobrażenie dobra i zła. Bez zaufania pacjenta praca lekarza staje się jednak zupełnie nie do pomyślenia"[18]. Postawa życz-

---

[14] M. Tyl, *W stronę Eleusis*, „Znak" 2001, nr 553, s. 95-106. M. Tyl cytuje słowa H. Elzenberga: „Z mojego punktu widzenia człowiek jest zasadniczo i esencjonalnie istotą złej woli" – s. 98.

[15] E. Cassirer, *Człowiek i kultura*, s. 12-29, są to fragmenty książki E. Cassirera, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 79-84, 90-100, w: *Kierunki filozofii współczesnej*, red. J. Pawlak, Toruń, 1995, cz. II, s. 98.

[16] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Warszawa 2007, s. 29, 30.

[17] Z. Zwoliński, *Istota odpowiedzialności. Warunki formalne i granice*, „Etyka" 23(1993), s. 13.

[18] S. Szatkowski, *Zasada nieuszkodzenia w etyce medycyny*, „Etyka" 29(1996), s. 155-169, s. 168. Istnieje uzasadniona obawa, że część lekarzy już teraz jest gotowa uznać, że lekarz to taki

liwości i szacunku dla pacjenta, połączone z dużą wiedzą, silną osobowością i odwagą lekarza dobrze chronią pacjenta, znacznie mniej lekarza. Wielu lekarzy ulega naciskom i modom.

> Stojąc na gruncie „orientacji prakseologicznej", lekarz nie bierze pod uwagę – przy ustalaniu priorytetów – stopnia schorzenia pacjentów, lecz kieruje się wyłącznie „wymiarem" społecznym ich osobowości oraz przewidywaną skutecznością […]. W przypadku zaś odwołania się do „orientacji utylitarystycznej" jedynym kryterium selekcji chorych i rozdziału środków diagnostyczno-terapeutycznych jest ich aktualny i przewidywany w przyszłości status społeczny[19].

Wybory dokonane przez lekarza mają swe źródło nie tylko w genach. Działania lub zaniechania, które wynikają z decyzji, rzeźbią w czasie i świadomości, z pomocą pamięci, odrębność historii każdego człowieka. „Tylko przyszłość nie jest jeszcze gotowa, czyli stoi otworem przed czynną wolą"[20] pisze Nicolai Hartmann, dodając w innym miejscu „Indywidualny byt duchowy istnieje tylko w swych dokonaniach"[21]. Karol Jaspers badał ten problem w sytuacjach granicznych, do których zaliczył: śmierć, cierpienie, walkę i winę. Pisze on „Właśnie wtedy stajemy się sami sobą, gdy z otwartymi oczami wkraczamy w sytuacje graniczne. […] Przeżywać sytuacje graniczne i egzystować to jedno i to samo. Wobec bezradności istnienia empirycznego jest to wzlot bytu [*Seins*] we mnie. […] Tak więc zdobywam mój własny byt w absolutnej samotności […]"[22].

Nie wydaje się, aby była to ta samotność, która jest zajęta analizą „[…] zasady maksymalizowania przeciętnej wartości"[23]. Klemens Szaniawski opisuje dwie drogi dla racjonalnie wybierającego decydenta: (1) Jeżeli potrafi ocenić „względne szanse realizacji następstw poszczególnych działań, powinien wybrać to działanie, które przynosi skutki o najwyższej wartości przeciętnej", (2) „Jeżeli natomiast decydent nie dysponuje wiedzą, która pozwoliłaby mu przypisać prawdopodobieństwa konsekwencjom poszczególnych działań, to nie istnieje kryterium, o którym dałoby się bezspornie dowieść, że jest najlepsze". Pacjent

---

sam zawód jak inne, i nie zechce ryzykować swoją karierą i zdrowiem dla ratowania życia pacjenta. S. Szatkowski, *Zasada życzliwości w medycynie*, „Etyka" 1994, nr 27, s. 103-117, omawiając zagrożenie życia chirurga, który ma operować pacjenta z HIV, pisze „[…] jedyna możliwość uznania, że na lekarzu spoczywa w tej sytuacji obowiązek życzliwego działania, wynikałaby z potraktowania relacji lekarz-pacjent jako szczególnej relacji moralnej. Byłoby to możliwe przy założeniu, że lekarz to coś więcej, niż zawód […]" – s. 115.

[19] T. Gonet, *Problem wyboru moralnego w medycynie współczesnej*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" 1988, 51, z. 1, s. 11. Podobne stanowisko zajął T. Gonet w pracy *Etyczny aspekt pobierania ludzkich narządów do przeszczepiania*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny"1990, 53, z. 4, s. 179-185.

[20] N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń, 1994, s. 119.

[21] Tamże, s. 110.

[22] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa, 1978 s. 190. Oryg.: K. Jaspers, *Philosophie*, Bd 1-3, 1932.

[23] K. Szaniawski, *Teoria decyzji a etyka*, „Etyka" 2 (1967), s. 7, 8.

niemal zawsze jest w tej drugiej sytuacji, ponieważ nie dysponuje wiedzą i doświadczeniem, które stanowią warunek wstępny takiej decyzji.

Wyobraźmy sobie studenta V roku medycyny, który swą supererogacyjną aktywnością na ostrym dyżurze zasłużył na uczestnictwo w konsultacjach poprzedzających decyzję operacyjną. Wyczerpująco „poinformowany" i „objaśniony" przez doświadczonego chirurga, zapytany, co należy zrobić w danej sytuacji, może odpowiedzieć: Nie wiem, nie mam w ogóle doświadczenia, a za mało mam wiedzy, aby wziąć odpowiedzialność za moje przypuszczenia. To jest za poważna sprawa; tu chodzi o życie pacjenta.

Natomiast od pacjenta niektórzy oczekują, że będzie „kompetentny" w dziedzinie chirurgii jelit, chirurgii endokrynologicznej, naczyniowej etc., i to właśnie wówczas, gdy bardzo źle się czuje. Decyzja pacjenta nie jest wyborem między możliwymi rozpoznaniami choroby i między metodami leczenia, co wydaje się łatwe jedynie osobom zupełnie pozbawionym wiedzy. Bardziej przypomina podpis króla lub prezydenta, który może dekret ministra lub ustawę parlamentu zatwierdzić względnie odrzucić, ale nie może stworzyć treści tych dokumentów. W tym podpisie pacjenta wyraża się godność człowieka, jego suwerenność w dysponowaniu swym zdrowiem i życiem. Może odmówić zgody i wybrać innego lekarza, któremu bardziej ufa.

Pacjent zatwierdza lub odrzuca decyzję chirurga; ma do tego prawo, ponieważ decyzja ta dotyczy jego własnego zdrowia i życia. O decyzjach dotyczących innych pacjentów nie ma prawa się wypowiadać i nie powinien – ze względu na dobre obyczaje.

Czy chory może zmodyfikować przedstawiony właśnie projekt terapii? Trzeba założyć, że chirurg proponuje najkorzystniejszą dla pacjenta metodę leczenia. Jeśli pacjent nie może lub nie chce jej zaakceptować, to wspólnie z chorym lekarz szuka rozwiązania najmniej szkodliwego dla pacjenta. Należy jednak pamiętać, że na przykład w przypadku perforacji wrzodowej dwunastnicy jest zagrożone życie chorego. Można wykonać najmniejszą możliwą operację, która ratuje życie, można wykonać nieco poważniejszą, która pozwoli zapobiegać nawrotowi choroby etc., lecz odstąpić od operacji zwykle nie wolno. Lekarze nie chcą i nie powinni uczestniczyć w wyrafinowanych samobójstwach pacjentów.

Decyzja chirurga dotycząca zabiegu inwazyjnego nie jest informacją, „poinformowaniem", radą, zaleceniem ani luźną propozycją, którą będzie można pominąć milczeniem. Chirurg, zwłaszcza chirurg specjalista, odpowiedzialności nie może uniknąć ani przerzucić na innych, przeciwnie: bierze również odpowiedzialność za błędy popełnione przez członków swojego zespołu. Jeżeli poprosi o konsultację bardziej doświadczonego kolegę, to nic się tu nie zmienia poza ewentualnie jakąś podpowiedzią lub sugestią innego lekarza, który pozostaje tylko konsultantem.

Po zebraniu wszystkich danych z badań i konsultacji chirurg musi w s a m o t n o ś c i podjąć decyzję i przedstawić ją pacjentowi. Nic tej samotności nie

może złagodzić: poza własną wiedzą, doświadczeniem i jasnym systemem wartości. Wcale nie są rzadkie takie sytuacje, w których chirurg może uratować pacjenta tylko wówczas, gdy wybierze bardziej ryzykowną metodę. W razie niepowodzenia – straci pracę; jeśli pójdzie utartym szlakiem – pacjent zginie. Dlaczego naraża bezpieczeństwo własne i swojej rodziny? Trudno l e k a r z o w i bezczynnie przyglądać się umieraniu pacjenta, jeżeli zna sposób jego uratowania. O odwadze, poczuciu zobowiązania, supererogacji piszą m.in.: Weronika Chańska[24], Witold R. Jacórzyński i Marek Wichrowski[25]. Odwagę mają lekarze dysponujący dużą wiedzą, poświęcający setki godzin swego prywatnego czasu na pracę w bibliotekach. Podobne obserwacje znajdujemy u Stefana Konstańczaka: „Przejawianie odwagi wiąże się więc z ukształtowanymi motywacjami perfekcjonistycznymi, które skłaniają do preferowania rozwiązań nadobowiązkowych kosztem własnego bezpieczeństwa"[26].

Kończąc rozważania na temat decyzji operacyjnej, pragnę podzielić się spostrzeżeniami opartymi na mej własnej praktyce lekarskiej. Zdobyte własne doświadczenie ma szczególne znaczenie w medycynie, na co zwrócili już uwagę Platon i Arystoteles[27]. Trzeba wyraźnie podkreślić konieczność omawiania zgody chorego w związku z konkretną propozycją chirurga złożoną w jasno określonych warunkach i czasie.

Decyzja o zabiegu inwazyjnym składa się z dwóch koniecznych części:

1. Decyzji chirurga, przedstawionej pacjentowi w formie propozycji.
2. Zgody lub odmowy zgody chorego.

Bez decyzji-propozycji chirurga zgoda pacjenta nie ma sensu, bez zgody pacjenta operacja zwykle się nie odbywa. Ujednolicenie formularzy zgody pacjenta nie jest dobrym rozwiązaniem.

---

[24] W. Chańska, *Powiernicy? Kontrahenci? Misjonarze? Źródła i zakres obowiązków lekarzy*, „Etyka" 2002, nr 35, s. 200, 202, m.in. cytuje interesujące spostrzeżenia E. Pellegrino, A. Mac Intyre'a.

[25] W. Jacórzyński, M. Wichrowski, *Dialog pomiędzy agapistą a kodeksualistą*, „Etyka" 26(1993), s. 83-86; W. Jacórzyński w innym artykule, idąc za J.L. Austinem, omawia wyrażenia performatywne. *Słowa czy czyny*, „Etyka", 1993, nr 26, s. 233-234. Uważam, że obietnice dane pacjentowi są ważne, wiążące.

[26] S. Konstańczak, *Blaski i cienie odwagi*, „Etyka" 37(2004), s. 160.

[27] Arystoteles, *Metafizyka*, Księga A(1), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013, s. 23. Arystoteles cytuje tu z Platońskiego *Gorgiasza* Polosa, ucznia Gorgiasza, który oświadcza: „doświadczenie bowiem stworzyło wiedzę […]". Arystoteles tak komentuje jego wywody: „Jeżeli więc ktoś posiada teorię bez doświadczenia i wiedzę ogólną, a nie zna poszczególnych faktów objętych tą wiedzą, będzie często popełniał błędy w leczeniu; leczy się bowiem poszczególnego człowieka". Jednocześnie krytykuje lekarzy empiryków, którzy: „znają skutek (*to oti*), ale nie znają przyczyny (*to dioti*), a teoretycy znają i skutek, i przyczynę" – s. 23.

Zatem dzisiejszych lekarzy specjalistów Arystoteles zapewne nazwałby teoretykami.

Małgorzata Świderska pisze: „uniformizacja mogłaby oznaczać zbyt słabą ochronę pacjenta i odhumanizowanie relacji lekarz-pacjent, która jako oparta z założenia na zaufaniu, powinna być bezpośrednia i osobowa”[28]. Należy przyjąć trzy założenia, bez których runąć może konstrukcja wielu wspólnot:

1. Lekarz wybiera dla pacjenta rozpoznanie choroby najbardziej zbliżone do prawdy i metodę leczenia najkorzystniejszą dla pacjenta.
2. Wzajemne zaufanie pacjenta i lekarza, a szczególnie pacjenta do lekarza, jest fundamentem leczenia i nie powinno być przez nikogo niszczone.
3. Postawa życzliwości i szacunku dla osoby pacjenta umożliwia osiągnięcie porozumienia i współdziałania w leczeniu, przyczyniając się do osiągnięcia celów leczenia.

Z moich obserwacji wynika, że chirurg kierujący ostrym dyżurem nie może uniknąć samotności; musi uczyć się ją pogodnie znosić. Samotność pacjentów jest z pewnością nierzadko bardzo gorzka; może ją nieco złagodzić opiekuńcza postawa pielęgniarek i lekarzy. Są dla niektórych pacjentów jedynymi osobami, które czynami dowodzą swej życzliwości.

Bardzo niebezpiecznym zjawiskiem współczesnego świata jest upojenie r ó ż n o r o d n o ś c i ą.

Człowiek stanowi jedność, której granice są zakreślone m.in. skórą i horyzontem intelektu.

Zabawy z awatarami i wirtualnym czasem wypychają wielu młodych z rzeczywistości, w której trzeba podejmować samodzielne decyzje o istnieniu. Analizował to zjawisko m.in. Jean Baudrillard oraz Wacław Branicki[29]. Czesława Piecuch, nawiązując do wypowiedzi K. Jaspersa, pisze „[…] wolna decyzja wyraża moje «ja» i zarazem je tworzy”[30].

PODSUMOWANIE

1. Konieczne jest omawianie zgody pacjenta w związku z decyzją chirurga. Dążenie do wyizolowania zagadnienia zgody pacjenta prowadzi do aporii, a w poszczególnych przypadkach do nieszczęść.
2. W czasie gdy chirurg przedstawia pacjentowi rozpoznanie i plan leczenia, pacjent nie nabywa żadnych kompetencji w dziedzinie chirurgii; jest wówczas zajęty badaniem… lekarza. Najważniejsze bowiem dla pacjenta jest to, czy może chirurgowi zaufać.

---

[28] M. Świderska, *Zgoda pacjenta na zabieg medyczny*, Toruń 2007, s. 353.

[29] W. Branicki, *Tożsamość a wirtualność*, Kraków 2009, szczególnie s. 22 oraz w rozdz. II *Tożsamość i osoba z perspektywy tomistycznej* p. 5, 6, s. 118, a w rozdz. III s. 173, 175, 176, 203.

[30] C. Piecuch, *Otrzymać siebie w darze*, w: *Kondycja człowieka współczesnego*, red. C. Piecuch, Kraków 2006, s. 68.

3. Nawet najlepiej funkcjonujące instytucje i zwyczaje wspólnoty nie mogą całkowicie usunąć samotności, szczególnie w sytuacjach granicznych. Nie powinny być zatem obwiniane o to, że samotność istnieje.
4. Czas jest silnym generatorem napięć związanych z samotnością. Usunięcie działań, decyzji z czasu rzeczywistego może wysuwać gracza z autentycznej egzystencji i ćwiczyć w nim bezradność w przypadku konieczności podjęcia nagłej decyzji o istnieniu.
5. Zgadzając się z N. Hartmannem, że człowiek istnieje w swych dokonaniach (*im vollzuge*), autor dodaje: i w decyzjach podejmowanych w samotności. Dotyczy to również twórczości.
6. Samotności w sytuacjach granicznych nie można uniknąć. Jest ceną tożsamości.

Złagodzenie samotności, w przypadku decyzji o zabiegu inwazyjnym, pacjent zawdzięcza w największym stopniu zaufaniu do lekarzy i pielęgniarek.

Poza sytuacjami granicznymi samotność nie musi być dotkliwa, o ile w ogóle jest odczuwalna. Jakże bowiem ma się pojawiać wśród przyjaciół? Czy jest możliwa na ścieżkach utorowanych przez czcigodnych naszych nauczycieli? W którąkolwiek stronę zwrócimy nasze myśli, wszędzie napotykamy ślady ich poszukiwań sprzed tysięcy lat lub nam współczesne. Jeżeli dostrzegamy to światło rzucone pod nasze stopy, z pewnością odczuwamy wdzięczność, która chroni przed samotnością.

Rozważania te pragnąłbym zakończyć cytatem z Mikołaja Bierdiajewa: „Lekarz operujący chorego mniej cierpi niż ten, kto jedynie kieruje się współczuciem, ale w niczym nie pomaga choremu”[31].

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles ze Stagiry, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2013.

Bierdiajew M., *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2002.

Branicki W., *Tożsamość a wirtualność*, Nomos, Kraków 2009.

Cassirer E., *Człowiek i kultura*, w: *Kierunki filozofii współczesnej*, cz. II, tłum. A. Staniszewska, UMK, Toruń 1995.

Chańska W., *Powiernicy? Kontrahenci? Misjonarze? Źródła i zakres obowiązków lekarzy*, „Etyka” 35(2002), s. 191-210.

Chlewicki M., *Fenomen społeczny w filozoficznym ujęciu Jose Ortegi y Gasseta*, w: S. Sarnowski, M. Korzeniowska, M. Chlewicki, *O metafilozofii jako filozofii filozofii*, Scholar, Warszawa 2007, s. 157-170.

[31] M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 58.

Gonet T., *Problem wyboru moralnego w medycynie współczesnej*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" 1988, 51, 1, s. 1-15.

Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Comer, Toruń 1994.

Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956.

Jacórzyński W.R., Wichrowski M., *Dialog między agapistą a kodeksualistą*, „Etyka" 1993, nr 26, s. 83-86.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, KAI, Warszawa 2007.

Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Tow. Nauk. KUL-u, Lublin 1990.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, PWN, Kraków 1957.

Konstańczak S., *Blaski i cienie odwagi*, „Etyka" 37(2004), s. 157-171.

Krokiewicz A., *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, PAX, Warszawa 1960.

Piecuch C., *Otrzymać siebie w darze*, w: *Kondycja człowieka współczesnego*, red. C. Piecuch, Wyd. Universitas, Kraków 2006.

Plessner H., *Granice wspólnoty*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa „N", Warszawa 2008.

Rudziński R., *Jaspers*, W.P. Myśli i ludzie, Warszawa 1978.

Scheler M., *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997.

Storr A., *Samotność – powrót do jaźni*, tłum. J. Prokopiuk, P.J. Sieradzan, W.A.B., Warszawa 2010.

Szaniawski K., *Teoria decyzji a etyka*, „Etyka" 2(1967), s. 7-19.

Szatkowski S., *Zasada nieuszkodzenia w etyce medycyny*, „Etyka" 29(1996), s. 155-169.

Świderska M., *Zgoda pacjenta na zabieg medyczny*, Dom Organizatora, Toruń 2007.

Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki. Źródła i komentarze*, TNOiK, Toruń 1997.

Tyl M., *W stronę Eleusis. O kształtowaniu się postawy religijnej Henryka Elzenberga*, „Znak" 2001, nr 553, s. 95-106.

Zwoliński Z., *Istota odpowiedzialności. Warunki formalne i granice,* „Etyka" 26(1993), s. 13-20.

SUMMARY

What we usually call loneliness is surely something experienced by: Palamedes and Ajax at Troy – the victims of Odysseus's envy, Antygone – after meeting her sister Ismene, Prince Hamlet – after speeking to his mother. The author added to K. Jaspers b o r d e r s i t u a t i o n s his own loneliness research model: about invasive modality in surgery. It consists of two obligatory components parts: 1. Surgeon's decision given to the patient in the form of proposal – suggestion. 2. Patient's approval – consent. Without surgeon's proposal – patient consent is meaningless. Without the patient's approval, the operation cannot usually take place. Patient's approval, or refuse, is this part of the surgical decision, were we can distinguish: 1. Man's sovereignty in disposing of his health and life. 2. Existence of a distinct self – individuality of existence "I". The research model

reveals, perhaps even more clearly than the another ones, the ontic dimension of loneliness. Loneliness is the price of identity – oneselfness. In conclusions the author stressed: Necessity of discussing patient's consent in conjunction with surgeon's decision. Attempts to isolate the issue of patient's approval lead to aporia, in particular cases to unhappiness. Whilst describing, by the surgeon, diagnosis and treatment plan, the patient does not gain any competence in the branch of surgery; he is preoccupied with examining the doctor. The most important thing is whether he can trust him. Even the best functioning institutions and community customs cannot remove loneliness completely, especially in b o r d e r s i t u a t i o n s. Therefore they may not be blamed for the fact that the loneliness exists. Time is a strong generator of tensions connected with loneliness. Agreeing with N. Hartmann, that the man exists in his achievements, the author adds: and in decisions made in solitude. There is also creativity here.

Keywords

loneliness, solitude, community, decision in surgery, identity, patient's consent, time, invasive modality

Słowa kluczowe

samotność, wspólnota, decyzja operacyjna, tożsamość, zgoda pacjenta, czas, inwazyjny sposób leczenia

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.06

MAREK JĘDRASZEWSKI
Arcybiskup metropolita łódzki

Hipostaza, ateista i Sługa Jahwe, czyli trzy koncepcje samotności w filozofii Emmanuela Levinasa

Hypostasis, Atheist and the Servant of Yahweh, or Three Concepts of Solitude in the Philosophy of Emmanuel Levinas

WSTĘP

Samotność człowieka może wydawać się czymś paradoksalnym. Nigdy przecież nie istnieje on w pojedynkę. Każdy, niekiedy aż nadto często, jest otoczony innymi osobami i rzeczami. Mimo to czasami doświadczamy samotności – i bywa, że to doświadczenie jest bardzo bolesne.

Kiedy jednak mówimy o samotności, trzeba mieć świadomość także tego, że ma ona niejedno imię i niejeden kształt. Może to być bowiem samotność pośród całkowitej inności tego, co poza człowiekiem. W tym przypadku jest to samotność ocierająca się o tragiczność, mimo nadziei iż uda się człowiekowi z niej ostatecznie wydobyć. Może to być samotność będąca niezbędnym warunkiem osobistego wzrastania. Wtedy jawi się ona jako coś bardzo pozytywnego, wręcz jako szansa, by stać się w pełni kimś i by, następnie, móc zawiązać z innymi relacje interpersonalne. Może to być, na koniec, samotność przeznaczenia – jakiejś szczególnej roli czy zadania, które zostało komuś powierzone. Wówczas mamy do czynienia z pojedynczym bohaterem, który samotnie pełni jakąś misję wobec świata.

Jest rzeczą niezmiernie interesującą, że wszystkie te trzy koncepcje samotności możemy odnaleźć w filozofii Emmanuela Levinasa. Co więcej, odnalezienie ich nie sprawia nam większego trudu, z tego powodu że, po pierwsze, w jakiejś mierze samotność znajduje się w centrum jego filozofii oraz że, po drugie, w każdym z trzech okresów jego filozoficznej drogi ukazywana przez niego samotność przybiera odmienny kształt. W pierwszym okresie Levinas ukazuje nam

samotność monady tragicznie zamkniętej w sobie samej. W drugim okresie kreśli przed nami obraz samotności jako transcendentalnego warunku zaistnienia spotkania z Innym. Natomiast w trzecim głosi samotność podmiotu bezgranicznie odpowiedzialnego za Innych. Dodać przy tym trzeba, że termin „samotność" (*la solitude*) pojawia się tylko w pierwszym okresie jego filozoficznych poszukiwań. W okresie drugim samotność jest określana przez niego mianem „separacji" (*la séparation*), by w okresie trzecim przyjąć imię „Sobości" (*le Soi*). Mimo że Levinas posługuje się tymi trzema odrębnymi terminami i że mogłyby one sugerować zupełnie odmienne rzeczywistości, to jednak zbiegają się one ze sobą właśnie w tym, co składa się na treściowe bogactwo doświadczenia samotności.

1. SAMOTNOŚĆ ISTNIENIA

Pierwszy okres w filozofii Levinasa – okres ontologiczny – zaznaczył się głównie przez dwa jego eseje: *De l'existence à l'existant* (*Istniejący i istnienie*) z 1947 roku oraz *Le temps et l'autre* (*Czas i to, co inne*), który powstał jako zapis czterech wykładów wygłoszonych przez Levinasa w latach 1946-1947 w założonym przez Jeana Wahla Collège Philosophique. W esejach tych podjął on próbę ukazania samotności podmiotu, znajdując się wtedy pod, nieskrywanym zresztą, wpływem ontologicznej wizji świata zaprezentowanej przez Martina Heideggera w jego *Sein und Zeit*.

Zdaniem Levinasa, codzienność każdego człowieka wyznaczona jest przez ogromną liczbę spotkań i kontaktów z innymi rzeczami i osobami. Kontakty te mają charakter relacji całkowicie przechodnich, wyznaczonych przez czas. Od kontaktów z jednymi rzeczami czy osobami człowiek przechodzi po jakimś czasie do innych tego rodzaju kontaktów. Jednakże w głębi tej przechodniości znajduje się coś niezmiernie ważnego – coś, co ma charakter absolutnie nieprzechodni. Coś, co ciągle trwa. Jak stwierdza Levinas, „jestem całkowicie sam. To zatem bycie we mnie [*l'être en moi*], fakt, że istnieję, moje *istnienie* [*mon exister*] stanowi element absolutnie nieprzechodni [*intransitif*], coś bez intencjonalności, bez odniesień. Wszystko można między bytami wymieniać oprócz istnienia [*sauf l'exister*]"[1]. Dla człowieka wynika stąd możliwość izolowania siebie na płaszczyźnie ontologicznej – i to przez samo jego istnienie. Nie chodzi więc tutaj o samotność w sensie psychologicznym lub socjologicznym, na wzór Robinsona na bezludnej wyspie, ani też o samotność „komunikacyjną", wynikającą z niemożliwości przekazywania innym pewnych treści ze strony jakiejś świadomości. Mówiąc o samotności właśnie w sensie ontologicznym, Levinas nawiązał do języka

[1] E. Levinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 24; por. tenże, *Le temps et l'autre*, Paris 2007, s. 21. W dalszej części artykułu esej *Czas i to, co inne* jest cytowany jako CI, natomiast *Le temps et l'autre* jako TA.

monadologii Leibniza. „O ile jestem, jestem monadą [*je suis monade, en tant que je suis*]. Jestem bez drzwi i okien właśnie przez istnienie, a nie dzięki jakiejkolwiek treści, która byłaby we mnie niekomunikowalna”[2]. To związanie się podmiotu z własnym istnieniem stanowi dla niego „relację *par excellence* wewnętrzną”, która polega na nierozerwalnej jedności „między istniejącym i jego urzeczywistnianiem istnienia [*l'unité indissoluble entre l'existant et son oeuvre d'exister*]”[3].

Problem związania bytu z własnym byciem był przedmiotem zainteresowań Levinasa jeszcze przed II wojną światową. Ich owocem stał się obszerny esej z 1935 roku *De l'évasion* (*O uciekaniu*), w którym podjął on analizy dotyczące przyjemności (*le plaisir*), wstydu (*la honte*), wstydliwości (*la pudeur*) i mdłości (*la nausée*)[4]. Po wojnie w eseju *De l'existence à l'existant* Levinas wzbogacił te refleksje o analizy związane z doświadczeniem zmęczenia (*la fatigue*), lenistwa (*la paresse*) i znużenia (*la lassitude*). Jednakże w stosunku do tych esejów w swej kolejnej publikacji, to znaczy w *Le temps et l'autre*, uczynił on jeden bardzo znaczący krok naprzód, usiłując „poddać próbie samą zasadę związku pomiędzy istniejącym i jego istnieniem” i zbadać, „czy ten związek [*le lien*] pomiędzy tym, kto istnieje [*ce qui existe*], i jego istnieniem [*son exister*], jest nierozerwalny”[5]. Aby odpowiedzieć na to pytanie, Levinas nawiązał do słynnej Heideggerowskiej różnicy ontologicznej między *Sein* (termin tłumaczony przez Levinasa jako *exister* – (istnienie) a *Seiendes* (termin oddawany przez Levinasa jako *existant* – (istniejący). Rozróżnienie to jest dla niego, z jednej strony, „najgłębszą rzeczą w *Sein und Zeit*”, z drugiej jednak nie zostało ono doprowadzone do końca. U Heideggera bowiem relacja między *Sein* a *Seiendes* jest tylko rozróżnieniem, gdyż między nimi nie ma prawdziwej separacji (*il y a distinction, il n'y a pas séparation*)[6]. Że natomiast taka separacja jest możliwa, wskazuje, zdaniem Levinasa, samo pojęcie *Geworfenheit* – „fakt-bycia-rzuconym-w…”. Jest w nim bowiem zawarta sugestia o tym, że istniejący pojawia się „tylko w wyprzedzającym go istnieniu [*dans une existence qui le précède*]”. W konsekwencji należałoby powiedzieć również o jakimś „istnieniu dziejącym się bez nas, bez podmiotu, o jakimś istnieniu bez istniejącego [*un exister sans existant*]”[7].

Idąc za tą sugestią, Levinas przekroczył Heideggera i wprowadził pojęcie *il y a* jako „pole sił” istnienia (*le „champ de forces” de l'exister*), pole bezosobowe.

---

[2] CI, s. 24; por. TA, s. 21.

[3] Por. CI, s. 25, 25-26; por. TA, s. 21, 22.

[4] Tenże, *De l'évasion*, „Recherches Philosophiques” 5(1935-1936), s. 373-392; tenże, *De l'évasion*, Saint-Clément-de-Rivière (Fata Morgana) 1982; tenże, *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2007.

[5] Por. CI, s. 26; por. TA, s. 22-23.

[6] Por. CI, s. 27; por. TA, s. 24.

[7] Por. CI, s. 28; por. TA, s. 25.

> […] Coś, co nie jest ani podmiotem, ani rzeczownikiem (*ni sujet, ni substantif*). Fakt istnienia, który się narzuca, kiedy nie ma już nic. I jest to anonimowe: nie ma nikogo ani niczego, co brałoby to istnienie na siebie. Jest to bezosobowe, jak wyrażenie „pada" albo „jest ciepło". Istnienie, które powraca niezależnie od negacji, poprzez którą by się je odrzucało. „Il y a" jako nieusuwalność czystego istnienia [*l'irrémissibilité de l'exister pur*][8].

Tej postaci istnienia Levinas nadał pewne wartościowanie o charakterze wyraźnie negatywnym, łącząc je z poczuciem absurdu, z którego nie można się wyrwać. „Bycie jest złem [*l'être est le mal*] nie dlatego, że jest skończone, lecz dlatego, że jest byciem bez granic" – stwierdził i zaraz odniósł to do *Sein und Zeit*: „Według Heideggera trwoga jest doświadczeniem nicości [*du néant*]. Czyż nie jest ona, przeciwnie – jeśli przez śmierć rozumie się nicość – faktem, że niemożliwe jest umrzeć?"[9].

Mimo negatywnej oceny tej postaci istnienia, jaką jest *il y a*, tkwi w niej jednak pewna nadzieja. Jest ona bowiem „miejscem, w którym wytworzy się hipostaza [*se produira l'hypostase*]"[10], będąca drugą – w filozofii Levinasa – postacią istnienia. Polega ona na tym wydarzeniu ontologicznym, w którym istniejący „ściąga na siebie" istnienie. Dochodzi wtedy do zerwania przez świadomość z anonimowym czuwaniem *il y a* i do zaistnienia sytuacji, „w której istniejący wchodzi w związek ze swoim istnieniem [*se met en rapport avec son exister*]"[11]. W związku z tym ukazują się jednocześnie dwie rzeczy. Po pierwsze, objawia się jakiś istniejący, który panuje nad własnym istnieniem. Po wtóre, dochodzi do procesu utożsamiania się tego kogoś. „Aby […] mógł wystąpić jakiś istniejący [*un existant*], musi stać się możliwe jakieś wyjście z siebie i jakiś powrót do siebie, to znaczy sama praca tożsamości [*l'oeuvre même de l'identité*]. Poprzez swoje utożsamienie istniejący zamyka się od razu w samym sobie; jest monadą i samotnością [*monade et solitude*]"[12].

Będąc monadą, to znaczy stając się świadomością siebie, stając się „ja", hipostaza zawiera w sobie jeszcze jeden niezmiernie ważny element. Istniejący jest bowiem „panem istnienia" (*maître de l'exister*), a w tym fakcie objawia się jego wolność, zwana przez Levinasa „pierwszą wolnością [*première liberté*]".

> Owa pierwsza wolność nie jest jeszcze wolnością wolnej woli [*du libre arbitre*], lecz wolnością zapoczątkowywania [*la liberté du commencement*]. Istnienie występuje teraz jako wychodzące od czegoś. Jest to wolność zawarta całkowicie w podmiocie, w samym fakcie, że jest podmiot [*sujet*], że jest byt [*étant*]. Wolność samego zawładnięcia istnieniem przez istniejącego[13].

---

[8] CI, s. 30; por. TA, s. 26.
[9] CI, s. 34; por. TA, s. 29.
[10] CI, s. 33; por. TA, s. 28.
[11] Por. CI, s. 36; por. TA, s. 31.
[12] CI, s. 36-37; por. TA, s. 31-32.
[13] CI, s. 40-41; por. TA, s. 34.

To zawładnięcie jest czymś pozytywnym, ponieważ jest momentem, w którym objawia się podmiot. Z drugiej jednak strony określa ona tworzącą się wówczas jego samotność. „Jest coś w istnieniu, poczynając od czego istnienie się tworzy". Równocześnie jednak „podmiot jest samotny, ponieważ jest jeden"[14]. Levinas nie widzi w tym tylko elementów negatywnych. Są także pozytywne. „Samotność nie jest zatem tylko beznadzieją i opuszczeniem, ale także męstwem, dumą i suwerennością" – i na potwierdzenie tego przypomina on „wątki literatury i psychologii romantycznej i byronicznej, dumnej [*fière*], arystokratycznej, wyniosłej [*géniale*]"[15].

Jednakże ostatecznie w hipostazie przeważają elementy negatywne. Istniejący zajmuje się bowiem jedynie sobą – i na to zajmowanie się jest niejako skazany. Na tym polega to, co Levinas określa mianem materialności podmiotu, czyli przywiązaniem do siebie, koniecznością zajmowania się sobą, a przez to odpowiedzialnością za siebie. Wskutek tego sama wolność jest już nieuchronnie ograniczona przez odpowiedzialność za siebie. W tym objawia się „cała materialność człowieka" – czyli wydarzenie ontologiczne polegające na pojmowaniu ciała począwszy od tej materialności, od tego związania Ja (*Moi*) z Sobością (*Soi*)[16]. Od strony psychologicznej i antropologicznej wydarzenie to „wykłada się poprzez fakt, że „ja" (*le je*) jest od razu przykute do siebie, że wolność owego „ja" nie jest ulotna niczym łaska, lecz od razu jest ciężeniem, że Ja (*le moi*) jest nieuchronnie sobą (*soi*)"[17]. Levinas nie waha się powiązać tej samotności ze swoistym tragizmem: „samotność jest tragiczna […] dlatego, że jest zamknięta w niewoli swej tożsamości [*dans la captivité de son identité*], dlatego, że jest materią"[18]. Jednakże tragizm samotności nie stanowi jakiegoś uprzywilejowanego doświadczenia tego, co Heidegger określiłby mianem „bycia-ku-śmierci". Zdaniem Levinasa, samotność idzie w parze z materialnością, co znajduje swe głębokie odbicie w życiu codziennym podmiotu. Stąd jest ona „towarzyszką powszechnej egzystencji stale nawiedzanej przez materię" i dlatego też „życie codzienne […] emanuje z naszej samotności, stanowi samo dopełnienie samotności i bezwzględnie poważną próbę odpowiedzi na jej głębokie nieszczęście [*à son malheur profond*]. Życie codzienne to troska o zbawienie [*une préoccupation du salut*]"[19].

---

[14] CI, s. 42; por. TA, s. 35.

[15] Por. CI, s. 42, por. TA, s. 35.

[16] W swych dziełach Levinas pisze niekonsekwentnie małą lub dużą literą takie pojęcia, jak Inny (*Autre*), Drugi (*Autrui*) czy Sobość (*Soi*). W niniejszym artykule ukaże się to w tłumaczeniach poszczególnych fragmentów tych dzieł. W części komentującej i przybliżającej myśl Levinasa terminy te pisane są konsekwentnie dużą literą.

[17] CI, s. 44; por. TA, s. 37.

[18] CI, s. 45-46; por. TA, s. 38.

[19] CI, s. 47-48; por. TA, s. 39.

2. SAMOTNOŚĆ JAKO SEPARACJA

Głównym dziełem w drugim okresie filozoficznych poszukiwań Levinasa była książka *Totalité et Infini* (*Całość i nieskończoność*) z 1961 roku. Nawiązując do Kartezjańskiej idei Nieskończoności i wyciągając z niej strukturę formalną, próbował on ukazać możliwość zaistnienia relacji metafizycznej Ja (*le Moi*, *le Même*) z Innym (*l'Autre*), w której ten Inny, jawiący się także jako Drugi (*l'Autrui*), jest dla Ja Mistrzem i Nauczycielem, uczącym tegoż Ja autentycznej wolności oraz odpowiedzialności za Innych. Jednakże warunkiem wstępnym powstania relacji metafizycznej jest samo pojawienie się Ja. To zaś z kolei dokonuje się poprzez separację (*la séparation*). Jak stwierdzał Levinas, „jest ona ostateczną strukturą bytu [*la structure ultime*], jakby samo *wydarzania się* [*la production*] jego nieskończoności. Społeczność [*la société*] spełnia ją w sposób *konkretny*"[20]. W powyższych dwóch zdaniach zostały nakreślone w sposób bardzo wyraźny dwie płaszczyzny, na których należy rozpatrywać problematykę separacji. Pierwszą z nich jest płaszczyzna metafizyczna, określona przez terminy „ostateczna struktura bytu" oraz „wydarzanie się jego nieskończoności". Natomiast druga płaszczyzna dotyczy sposobu urzeczywistniania się separacji w konkretnych relacjach międzyosobowych.

Obydwie te płaszczyzny separacji zarysował Levinas w rozdziale IV części pierwszej książki *Całość i nieskończoność*, zatytułowanym „Separacja i Absolut". Ukazując metafizyczną wartość separacji, odciął się on najpierw od długiej tradycji filozoficznej, sięgającej jeszcze czasów Parmenidesa i Plotyna, a w nowożytności naznaczonej przemyśleniami Spinozy i Hegla, która w sposób jednoznaczny przyznawała priorytet jedności i która uznawała separację i wewnętrzność za coś niepojętego i irracjonalnego. W myśl tej tradycji separacja wiązała się z potrzebą (*le besoin*), czyli z pewną pustką i brakiem występującymi u potrzebującego. Powyższej tradycji przeciwstawiała się inna, nawiązująca do Platona i do jego pojmowania Dobra, które jest transcendentne i które nie da się wyprowadzić z bytu. Platońskie Dobro łączy się z Pragnieniem (*le Désir*), charakteryzując relacje między takimi bytami, którym niczego nie brakuje, gdyż „posiadają własny byt". Jak pisze Levinas, „Nieskończoność myślana konkretnie, to znaczy z perspektywy bytu oddzielonego, który się do niej zwraca, *wychodzi poza siebie* [*se dépasse*]. Inaczej mówiąc, otwiera porządek Dobra. […] Separacja ustanawia samo myślenie i wewnętrzność, to znaczy relację niezależności (*une relation dans l'indépendance*)"[21].

---

[20] Cytowany powyżej tekst odbiega w kilku miejscach od tłumaczenia Małgorzaty Kowalskiej. Podaję je w własnym, dosłownym tłumaczeniu, które, jak się wydaje, lepiej oddaje myśl Levinasa. Również w dalej cytowanych fragmentach *Całości i nieskończoności* odchodzę niekiedy od jej tłumaczenia. Por. tenże, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 110; por. tenże, *Totalité et Infini*, La Haye 1974, s. 75. W dalszej części artykułu książka *Całość i nieskończoność* jest cytowana jako CN, natomiast *Totalité et Infini* jako TI.

[21] CN, s. 112; por. TI, s. 77.

Tak konkretnie urzeczywistniająca się relacja międzyosobowa znajduje swój fundament w metafizycznej prawdzie o stworzeniu świata *ex nihilo*. Określając ją bliżej, Levinas pisze o „skurczeniu się" (*une contraction*) lub też o „stwórczym skurczu" (*la contraction créatrice*) Nieskończoności, „która wycofuje się z ontologicznej przestrzeni, by zostawić miejsce dla bytu oddzielonego"[22]. Jak się wydaje, Levinas nawiązuje tutaj do Izaaka Lurii i do centralnego pojęcia kosmogonicznego *cimcum* głoszonej przez niego Kabały. Według Hansa Jonasa,

> *Cimcum* oznacza skurczenie się, cofnięcie, ograniczenie samego siebie. By użyczyć światu miejsca, *En-Sof* początku, Nieskończony, musiał się w sobie skurczyć i tym sposobem pozwolić na zewnątrz siebie powstać pustce, nicości, w której i z której mógł stworzyć świat. Bez tego cofnięcia się w samego siebie nie mogłoby istnieć nic na zewnątrz Boga; i tylko dzięki Jego dalszemu powściąganiu siebie dzieje się tak, że skończone rzeczy na powrót nie tracą swego bytu w Bożym byciu „wszystkim we wszystkim"[23].

Ponieważ owo skurczenie się Nieskończonego, by mógł powstać świat, wskazuje na Jego dobroć, to Levinas mógł powiedzieć, że „Nieskończoność otwiera porządek Dobra [*l'Infini s'ouvre l'orde du Bien*]"[24]. Jest to porządek naznaczony przez Pragnienie, charakteryzujące byty, którym niczego nie brakuje, a które jednak zawiązują między sobą relację. Nieskończonemu niczego przecież nie brakowało, a jednak skurczył się i sprawił, że świat zaczął istnieć. Stworzony przez Niego człowiek poprzez swoje z Nim obcowanie – poprzez religię – niejako odkupuje Stworzenie. „Stosunki, jakie zawiązują się między bytem oddzielonym a Nieskończonością [*entre l'être séparé et l'Infini*], odkupują to, co w stwórczym skurczu Nieskończonego mogło być umniejszeniem"[25]. W ten sposób powstaje możliwość „egzystencji sabatycznej", w której istnieją niezależne wobec siebie byty, powiązane ze sobą nie przez potrzebę, lecz przez Pragnienie. Człowiek jest istotą stworzoną, nosi wprawdzie w sobie ślady zależności, będąc jednak istotą wolną, z tej relacji z Nieskończonym, z tej wyjątkowej zależności „czerpie samą swą niezależność, swoją zewnętrzność wobec systemu [*son indépendance même, son extériorité au système*]"[26]. Konkludując tę myśl, Levinas stwierdził: „Myślenie i wolność zawdzięczamy separacji i poszanowaniu Drugiego [*Autrui*] – ta teza leży na antypodach spinozyzmu".

Separacja, będąc niejako naznaczona przez Pragnienie, nie jest jednak negacją. Urzeczywistnia się ona bowiem jako psychika (*comme psychisme*)[27]. To do-

---

[22] Por. CN, s. 112-113; por. TI, s. 77.

[23] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, w: tenże, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 45.

[24] CN, s. 113; por. TI, s. 77.

[25] Tamże.

[26] CN, s. 114; por. TI, s. 78.

[27] Por. tamże.

konywanie się wskazuje na jeszcze jedną, trzecią już płaszczyznę analiz dotyczących separacji, w której chodzi o proces stawania się konkretnego bytu oddzielonego. Psychika wskazuje na pojedynczego człowieka, który staje się Ja, to znaczy bytem w pełni oddzielonym – a to przecież jest warunkiem zaistnienia relacji międzyosobowych, w tym także relacji z Nieskończonym.

> Inność, radykalna heterogeniczność Innego [*l'Autre*], możliwa jest pod warunkiem, że Inne jest innym w stosunku do członu, który z istoty pozostaje w punkcie wyjścia, służąc za *punkt wyjścia* relacji, który jest Tym Samym [*le Même*] nie w sensie względnym, lecz w sensie absolutnym. *Członem, który może pozostać absolutnie w punkcie wyjścia relacji, jest tylko Ja* [*Moi*][28].

Dodać tutaj należy jeszcze jedną uwagę: jeśli pierwsze dwie płaszczyzny, na których dokonuje się analiz dotyczących separacji, to znaczy metafizyczna i międzyosobowa, zostały określone przez Levinasa w jego dyskusji z najwybitniejszymi metafizykami starożytności i nowożytności, to płaszczyznę związaną z separacją jako wydarzaniem się psychiki można zrozumieć jako mniej lub bardziej wyraźną dyskusję z Husserlem.

Na tę dyskusję Levinasa wskazuje już sam punkt wyjścia dotyczący analiz konkretnego człowieka i jego relacji z tym, co inne. Nie jest nim bowiem Husserlowska świadomość intencjonalna, lecz doświadczenie samego życia. Jak pisze Levinas, „prawdziwa i źródłowa [*originelle*] relacja między nimi, w której Ja odsłania się właśnie jako Ten Sam w ścisłym sensie, ma postać *przebywania* [*séjour*] w świecie. *Sposób*, w jaki Ja istnieje wobec „innego" świata, polega właśnie na *przebywaniu* [*séjourner*], na *utożsamianiu się* [*s'identifier*] przez istnienie w nim jak *u siebie* [*chez soi*]"[29]. To przebywanie w świecie i wynikające z niego utożsamianie się ze sobą, a więc niejako dzieło auto-separacji ze strony Ja, przyjmuje różne postaci: rozkoszowania się, domostwa, życia ekonomicznego. Jednak najbardziej widocznie dochodzi ono do głosu na poziomie pierwszym, czyli rozkoszowania się, o czym traktuje druga część książki *Całość i nieskończoność*, zatytułowana „Wewnętrzność i ekonomia", tam gdzie Levinas w punkcie 3 pisze o „rozkoszowaniu się i separacji", stwierdzając już w pierwszych jego fragmentach:

> Być oddzielonym to być u siebie. Ale być u siebie to żyć czymś [*c'est vivre de*...], to używać w środowisku żywiołów [*jouir de élémental*]. „Porażka" świadomości dążącej do ukonstytuowania przedmiotów, którymi żyjemy [*dont on vit*], nie wynika z irracjonalnego charakteru lub mętności tych przedmiotów, lecz z ich funkcji – funkcji pożywienia [*de nourritures*]. Pokarm [*l'aliment*] nie jest nieprzedstawialny, lecz wykracza poza przedstawienie. A przecież to właśnie w nim Ja się odnajduje[30].

[28] CN, s. 22; por. TI, s. 6. W odróżnieniu od tłumaczenia Małgorzaty Kowalskiej termin *le Même* jest tutaj tłumaczony jako „Ten Sam", a nie jako „Toż-Samy".

[29] CN, s. 23; por. TI, s. 7.

[30] CN, s. 167; por. TI, s. 120-121.

W odróżnieniu od Husserla Levinas przyznaje zatem wyraźne pierwszeństwo samego ludzkiego życia wobec świadomości intencjonalnej podmiotu. Jeśli bowiem dla Husserla relacją pierwotną była relacja czystego Ja z przedmiotem, do którego docierała świadomość, to dla Levinasa źródłową relacją jest relacja żyjącego człowieka z niedającym się przedstawić przez świadomość intencjonalną pokarmem. Inaczej mówiąc, dla Husserla najważniejsza była „świadomość czegoś", natomiast dla Levinasa „życie czymś". Ponadto świadomość czegoś zakłada w sobie jakiś dystans między podmiotem a przedmiotem, podczas gdy życie czymś jest naznaczone szczególnym rysem, jakim jest rozkoszowanie się (*la jouissance*[31]), które charakteryzuje się bezpośredniością między człowiekiem rozkoszującym się pożywieniem a samym pożywieniem. Ja właśnie w nim odnajduje się i tworzy, tym bardziej że wraz z rozkoszowaniem idzie w parze szczęście (*le bonheur*). Ono jest „zasadą indywiduacji", którą należy pojmować nie od zewnątrz (jakby chciał tego Husserl ze swoją świadomością intencjonalną), lecz od wewnątrz, czyli z samej głębi żyjącego człowieka. „Wewnętrzność rozkoszowania się [*l'intériorité de la jouissance*] jest separacją samą w sobie. […] Rozkoszowanie się jest właściwym wydarzaniem się bytu, który się *rodzi*, który rozdziera spokojną wieczność swojego embrionalnego istnienia, by powstać jako osoba [*une personne*]; który żyjąc światem, żyje u siebie [*vit chez soi*]"[32]. Separację Ja poprzez rozkoszowanie się pożywieniem, a przez to światem, wyraża Levinas również przez inne jeszcze określenia, które są dla niego synonimami: indywiduacja (*l'individuation*), autopersonifikacja (*autopersonification*), substancjalizacja (*la substantialisation*), niezależność Ja (*l'indépendance du soi*), egoizm (*egoïsme*), bycie sobą (*être moi*), bycie ateistą (*être athée*), bycie u siebie (*être chez soi*), bycie szczęśliwym (*être heureux*), bycie stworzonym (*être créé*)[33].

Powstanie bytu oddzielonego, czyli czującego (*sentant*) – a nie, jak by to było u Husserla, intencjonalnego – jest warunkiem powstania i utworzenia się relacji metafizycznej Ja z Innym. Nie może to być jednak oddzielenie tak daleko idące, iżby ten Inny nie mógł zwrócić się i przemówić do Ja. Odwołując się do języka Leibniza, wewnętrzności Ja, o której mówi Levinas, nie można utożsamiać z monadą „bez drzwi i okien".

> Zamknięcie bytu oddzielonego musi być więc dość dwuznaczne, by, z jednej strony, wewnętrzność konieczna dla idei Nieskończoności pozostawała *rzeczywista* [*réelle*], a nie tylko pozorna [*apparente*], by los wewnętrznego bytu dokonywał się w egoistycznym ateizmie [*dans un athéisme égoïste*], którego nie zakłóca żadna zewnętrzność. […] Ale z drugiej strony *w samej wewnętrzności*, jaką tworzy rozkoszowanie się, musi pojawiać się heteronomia, która zaprasza do innego losu [*à un autre destin*]

---

[31] Słowo *la jouissance* rozkoszowanie się, używanie pochodzi od czasownika *jouir* – rozkoszować się, używać, co wywodzi się z łacińskich słów *fruitio* i *fruire*.

[32] CN, s. 168; por. TI, s. 121.

[33] Por. CN, s. 168-169; por. TI, s. 121.

niż to zwierzęce zadowolenie z siebie [*complaisance animale en soi*]. […] Wewnętrzność musi być jednocześnie zamknięta i otwarta. Na tym właśnie polega możliwość wyrwania się z kondycji zwierzęcia [*de la condition animale*][34].

Jest to niezmiernie ważny moment w Levinasowej koncepcji bytu oddzielonego. Takim musi on jako człowiek się stać – jako warunek transcendentalny relacji metafizycznej. Takim natomiast nie może pozostać – pod groźbą trwania jedynie w „kondycji zwierzęcia", szczęśliwego z rozkoszowania się pożywieniem, i na tym rozkoszowaniu się poprzestając. Samotność człowieka jako bytu oddzielonego jest więc w jakiejś mierze – i na szczęście! – niepełna w swej definitywności. W schodzeniu człowieka „w siebie po zboczu przyjemności [*sur la pente du plaisir*] […] musi [bowiem] pojawić się wyrwa [*un heurt*], która, choć nie odwraca kierunku interioryzacji, choć nie rozrywa splotu [*la trame*] wewnętrznej substancji, stanowi *okazję* do nawiązania stosunków z zewnętrznością"[35]. Inaczej mówiąc, szczęście rozkoszowania się może być zakłócone przez niepokój, przez „troskę o jutro" (*le souci du lendemain*) – i to stanowi, według Levinasa, istotę różnicy między zwierzęciem a człowiekiem. Tę różnicę wyraził on w inny jeszcze sposób, tym razem odwołując się do języka Kanta, gdy byt oddzielony w swej samotności, a zatem pozostający przez rozkoszowanie się światem i pożywieniem na poziomie kondycji zwierzęcej, określił mianem „egzystencji fenomenalnej", a człowieka odpowiadającego na słowo Innego „bytem w sobie": „Wyjście poza egzystencję fenomenalną [*l'existence phénoménale*] lub wewnętrzną nie polega na byciu uznanym przez Drugiego [*Autrui*], ale na ofiarowaniu mu własnego bytu. Być w sobie [*être en soi*] to wyrażać się, a zatem służyć już drugiemu [*autrui*]. Na dnie ekspresji leży dobroć [*la bonté*]. Być καθ' αυτο – to być dobrym [*être bon*]"[36]. W kondycji człowieka, który będąc w świecie u siebie, jest ateistą, zawarta jest zatem błogosławiona możliwość stanięcia twarzą w twarz wobec transcendencji Innego. Jak stwierdził Levinas, „w wewnętrzności otwiera się wymiar, dzięki któremu będzie ona mogła oczekiwać i przyjmować objawienie transcendencji [*la révélation de la transcendance*]"[37]. Wtedy to szczęście rozkoszowania się światem zostaje przewyższone przez Pragnienie Innego.

3. SAMOTNOŚĆ WYBRANIA I PRZEZNACZENIA

Jednym z kluczowych pojęć trzeciego okresu filozoficznej drogi Levinasa jest pojęcie Sobości (*le soi*). Zajmuje ono poczesne miejsce w najważniejszym jego dziele *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*Inaczej niż być lub ponad*

[34] CN, s. 170; por. TI, s. 122-123.
[35] CN, s. 170; por. TI, s. 123.
[36] CN, s. 215; por. TI, s. 158.
[37] CN, s. 172; por. TI, s. 124.

istotą) – i to do tego stopnia, że taki właśnie tytuł nosi punkt 3 rozdziału IV „Substytucja". Pojęcie to jest nierozerwalnie związane z jeszcze innym: z *l'obsession*, które Piotr Mrówczyński oddaje jako „nawiedzenie". Jest to tłumaczenie, które może się wydać dość zaskakujące, ponieważ wyraz *l'obsession* znaczy przede wszystkim (obsesja), a polskie (nawiedzenie) zapewne w pierwszym znaczeniu to francuskie *la visitation*. Tymczasem Levinas, używając terminu *l'obsession*, ma na uwadze tak głębokie naznaczenie człowieka przez Dobro, że jest on przez nie niejako „nawiedzony", wręcz „opętany" (mówimy niekiedy o kimś, że jest opętany przez jakąś ideę), że ta idea jest jego obsesją. Stąd tłumaczenie Mrówczyńskiego daje się niewątpliwie wybronić, niemniej jednak kiedy spotykamy się z terminem *l'obsession* u Levinasa, trzeba mieć na uwadze wszystkie odcienie znaczeniowe, o których była mowa powyżej. Dodać należy i to, że w samym już tym terminie jest mowa o samotności i wyjątkowości (pozytywnej lub negatywnej): nawiedzonym, opętanym, mającym obsesję czegoś jest jakiś zdecydowanie odbiegający od innych – a zatem w gruncie rzeczy bardzo samotny – człowiek.

Mówiąc o nawiedzeniu[38], Levinas wskazuje najpierw na bierność, która jest bardziej bierna niż bierność rzeczy (*passivité plus passive que celle des choses*). Próbując ją przybliżyć, odwołał się on do pojęcia materii pierwszej, którą Logos wzywa, by nabrała upragnionych przez niego cech i ukazała się jako taka, a nie inna rzecz. Wyzwanie jest wezwaniem do kogoś wyrażonym w bierniku. Ta forma gramatyczna w języku francuskim nosi miano *l'accusatif* (od łac. *accusativus*), stąd rodzi się skojarzenie, do którego w pełni świadomie odwołuje się Levinas, z *l'accusation* – z oskarżeniem. Wezwany – i nawiedzony – jest jednocześnie oskarżonym. „*Logos*, który nadaje kształt materii pierwszej, przywołując ją do porządku [*à l'ordre*], jest ustanowieniem w bierniku, oskarżeniem [*accusation*] lub kategorią"[39]. Jednakże to oskarżenie jest anarchiczne, to znaczy dokonane jeszcze przed czasem, czyli przed jakąkolwiek możliwością, by świadomie na to wybranie-oskarżenie odpowiedzieć. Nawiązując do Arystotelesa i jego materii pierwszej, Levinas zwrócił uwagę na to, że materia ta, będąc *in potentia*, „jest jeszcze mocą, którą forma bierze pod uwagę" i dlatego jest ona przyczyną. Właśnie w takich kategoriach ontologicznych, „to znaczy w związku z pewną niezniszczalną i preegzystującą materią" niektórzy filozofowie zachodni patrzyli na dzieło stworzenia. Tymczasem, według Levinasa, stworzenie człowieka należy pojmować w ten sposób, że Logos oskarża – i w ten sposób ustanawia, stwarza – podmiot „ponad materią pierwszą [*en deça de la matière première*]".

---

[38] W dalszym ciągu tego tekstu Levinasowe *l'obsession* będzie tłumaczone – za Piotrem Mrówczyńskim – jako „nawiedzenie", choć w innych cytowanych fragmentach *Autrement qu'être*, nasze tłumaczenie będzie niekiedy odbiegać od tego, które jest zawarte w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Por. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974; tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000. Dalej dzieło *Autrement qu'être* jest dalej cytowane jako AE, natomiast *Inaczej niż być lub ponad istotą* jako IB.

[39] IB, s. 185; por. AE, s. 140.

> W nawiedzeniu [*dans l'obsession*] oskarżenie [*l'accusation*] ustanowione przez kategorię przekształca się w biernik absolutny [*un accusatif absolu*], w oskarżenie pod adresem ja wolnej świadomości [*le moi de la conscience libre*]: oskarżenie zapewne bezzasadne, wcześniejsze od wszelkich przejawów woli, oskarżenie obsesyjne i prześladujące [*obsessionnelle et persécutrice*]. […] W bierniku podmiot zostaje „sprowadzony do siebie" [*„en réduit à soi"*], a tym samym nieuwarunkowany [*sans condition*][40].

W tym sensie podmiot nie jest, według Levinasa, jakimś Ja (*le Moi* – to znaczy kimś w mianowniku), lecz jest od razu Sobością (*le Soi* – kimś w bierniku) i stąd owa Sobość jest właściwym imieniem podmiotu. „Od początku wszystko jest w bierniku [*tout est au préalable à l'accusatif*] – jest to wyjątkowy warunek lub bezwarunkowość sobości (*du soi*), znaczenie zaimka *Się* (*Se*), którego mianownik „nie znany jest" nawet naszym łacińskim gramatykom"[41].

Tak pojmowany podmiot nie jest bynajmniej jakąś Arystotelesowską formą czy Husserlowskim czystym Ja. To człowiek z krwi i kości, ktoś, kto „w swojej skórze [*dans sa peau*]" jest nawiedzony, czyli ktoś, kto we własnej cielesności i poprzez nią urzeczywistnia siebie jako Sobość. To urzeczywistnianie siebie ze strony Sobości idzie niejako w dwóch kierunkach. Pierwszy polega na skierowaniu się Sobości do siebie, które sprowadza się, paradoksalnie, do swoistego wywłaszczania siebie, do nieustannego pozbawiania się spokoju bycia u siebie. „Nie spoczywając w jakiejś formie, ale wciśnięty we własną skórę, przepełniony i niejako zapchany samym sobą, duszący się pod sobą, niewystarczająco otwarty, zmuszony do rozłączenia się ze sobą [*à se dé-prendre de soi*], do wzięcia głębszego oddechu, do końca, do wy-własczenia się [*à se dé-posséder*] aż po zatracenie siebie"[42]. Natomiast drugi kierunek urzeczywistniania siebie jest zdążaniem Sobości w stronę Drugiego, za którego – na mocy anarchicznego naznaczenia przez Dobro – jest ona nieskończenie odpowiedzialna. Nieskończenie do tego stopnia, że podmiotowość podmiotu sprowadza się do bycia Innego w samych głębiach Ja.

> Podmiotowość jako *inny w tym samym* [*l'autre dans le même*] – jako natchnienie [*comme inspiration*] – jest kwestionowaniem wszelkiej afirmacji „dla siebie" [*„pour soi"*], wszelkiego egoizmu odradzającego się nawet w cofaniu. […] Podmiotowość podmiotu [*la subjectivité du sujet*] jest odpowiedzialnością lub byciem-zakwestionowanym jako całkowite odsłonięcie się na zniewagę policzka nadstawionego w stronę tego, który uderza[43].

Konsekwencją tego skierowania ku Drugiemu jest nie tylko bierność jako bierność podmiotu niejako wydanego Drugiemu, ale bierność prześladowana.

---

[40] Tamże.
[41] IB, s. 188; por. AE, s. 143.
[42] IB, s. 185-186, por. AE, s. 140-141.
[43] IB, s. 187, por. AE, s. 141-142.

Sobość cierpi przez (*par*) Drugiego, z tym że owo „przez" jest równocześnie cierpieniem za (*pour*) Drugiego. Inny jest bowiem nie tylko sprawcą cierpienia Sobości, ale jest także tym, za którego Sobość jest odpowiedzialna – także za cierpienia, których ten Drugi jest sprawcą. Bezinteresowność odpowiedzialności za niego osiąga w tym swój szczyt. Jest, jak pisze Levinas, substytucją. „Podmiot jest zakładnikiem [*otage*]" – i w tym byciu zakładnikiem Drugiego osiąga swą jedyność i niepowtarzalność poprzez to, że doznawane prześladowanie staje się odpokutowaniem za jego winy. „Jedyność sobości [*l'unicité de soi*] polega na dźwiganiu winy drugiego człowieka. […] Stanie w bierniku, czyli oskarżenie można sprowadzić do bierności Sobości [*à la passivité du Soi*] tylko wtedy, gdy jest prześladowaniem [*persécution*], ale też prześladowaniem, które obraca się w odpokutowanie [*en expiation*]"[44].

Powyższe sformułowania zdecydowanie odbiegają od powszechnie stosowanego języka filozofii. Zwłaszcza w *Autrement qu'être*, choć zdarzało się to już i w innych publikacjach, Levinas przeplata wyrażenia *stricte* filozoficzne z wyrażeniami sugerującymi niektóre fragmenty Biblii – a zatem z językiem religijnym. Dostrzec to można zwłaszcza w odniesieniu do tych jego usiłowań, poprzez które chciał wyrazić niezwykły status Sobości. Najpierw odnosi się to do samego tego pojęcia (*le Soi*). W pewnym fragmencie *Autrement qu'être* mamy bowiem do czynienia początkowo z tekstem ściśle filozoficznym: „Podmiotowość podmiotu jest byciem-poddanym-wszystkiemu [*être-sujet-à-tout*], pra-źródłową podatnością [*susceptibilité pré-originaire*] poprzedzającą wszelką wolność i wykraczającą poza wszelką teraźniejszość czy obecność; podmiotowością w niedogodności i nieuwarunkowaniu biernika [*de l'accusatif*]", który nagle przechodzi w tekst nasycony wyrażeniami religijnymi i kończący się przypisem odsyłającym do Księgi Izajasza: „w «oto jestem» [«*me voici*»], w posłuszeństwie chwale Nieskończonego [*à la gloire de l'Infini*], która podporządkowuje mnie Drugiemu człowiekowi [*à Autrui*]"[45]. Podobnie ma się rzecz z pojmowaniem Sobości poprzez prymat Cierpiącego Sługi Jahwe. Z jednej strony natrafiamy na passusy „filozoficzne":

> Staramy się tutaj wypowiedzieć nieuwarunkowanie [*l'incondition*] podmiotu, które nie ma statusu zasady [*d'un principe*]. Ta kondycja [*une condition*] podmiotu nadaje sens samemu byciu i unosi jego ciężar; bycie zebrane zostaje w jedność wszechświata, a *istota* w wydarzenie na gruncie Sobości *podtrzymującej* całe bycie. Sobość jest *Sub-jectum*: niesie na sobie ciężar wszechświata, jest za wszystko odpowiedzialna[46].

Z drugiej strony Sobość dźwigająca cały ciężar wszechświata – co sugeruje już samo określenie podmiotu jako *sub-jectum* – nie jest jakimś mitycznym Atla-

---

[44] IB, s. 188; por. AE, s. 143.
[45] IB, s. 244; por. AE, s. 186.
[46] IB, 194-195; por. AE, s. 147.

sem, lecz kimś, kto swój archetyp czerpie z postaci Cierpiącego Sługi Jahwe, o którym pisał Izajasz. Na jego postać wskazał Levinas najpierw w sposób nieco pośredni, gdy w artykule z 1963 roku *Ślad Innego* przedstawiał ideę odpowiedzialności jako konieczności odpowiedzi na wezwanie płynące ze strony twarzy Drugiego: „Ja nie tylko uświadamia sobie tę konieczność odpowiedzi, jakby chodziło o powinność [*une obligation*] czy obowiązek [*en devoir*], o którym miałoby decydować. Jest ono w samym swym ustanowieniu [*position*] na wskroś odpowiedzialnością, czyli diakonią, jak w 53 rozdziale Księgi Izajasza”[47]. Natomiast w sposób bardzo wyraźny do tego wątku nawiązał Levinas w *Tekstach mesjanicznych*. Odciął się tam najpierw od wiary chrześcijan, którzy w Cierpiącym Słudze Jahwe widzieli i ciągle widzą zapowiedź konkretnego Mesjasza, Jezusa Chrystusa. Według niego, Izajasz mówi nie o jakimś konkretnym człowieku, lecz „zapowiada […] ponad indywidualnym [*l'individuel*] Mesjaszem taką formę egzystencji, której jednostkowość [*l'individuation*] nie zawiera się w pojedynczym bycie [*dans un être unique*]”[48]. Rozwijając tę myśl, stwierdził następnie, że Mesjaszem jest każdy podmiot, każde Ja. W tym sensie jest on archetypem każdego człowieka.

> Mesjasz to Ja [*le Messie c'est Moi*], być Ja to być Mesjaszem [*être Moi, c'est être Messie*]. […] Mesjasz to sprawiedliwy, który cierpi, który wziął na siebie cierpienie innych. Któż ostatecznie bierze na siebie cierpienie innych, jeśli nie istota, która mówi „Ja” [*qui dit Moi*]? Fakt nieuchylania się przed ciężarem, jaki narzuca cierpienie innych, określa samą *ipseitas*. Wszystkie osoby [*toutes les personnes*] są Mesjaszem[49].

W ten sposób – także poprzez odwołania o charakterze biblijnym – określając status podmiotu, status Ja, Levinas wskazywał jednak na jego wyjątkowość i jedyność, a poprzez to na jego swoistą samotność w powierzonym sobie dziele. „Ja [*le Je*], czyli to, co niewymienialne [*le non interchangeable*] *par excellence*, ja, czyli jedyny [*l'unique*], zastępuje innych. Nic nie jest grą. Na tym polega transcendencja bycia [*l'être*]”[50].

ZAKOŃCZENIE

Trzy typy samotności, o których pisał Emmanuel Levinas, wiążą się z konkretnymi postaciami, znanymi z wielkiej literatury. Mówiąc o samotności hipostazy, odwoływał się on do tych postaw ludzkich, które spotykamy w twórczości

[47] Tenże, *Ślad Innego*, w: tenże, *odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 206; por. tenże, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, s. 196.

[48] Tenże, *Teksty mesjaniczne*, w: tenże, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 91; por. tenże, *Textes messianiques*, w: tenże, *Difficile liberté*, Paris 1976, s. 118.

[49] Por. tenże, *Teksty mesjaniczne*, dz. cyt., s. 93; por. tenże, *Difficile liberté*, dz. cyt., s. 120.

[50] IB, s. 196-197; por. AE, s. 149.

Byrona. Być może miał tutaj na myśli zwłaszcza Giaura, samotnego nawet w klasztorze pośród mnichów szukających w swym odosobnieniu spotkania z Bogiem. Natomiast samotność separacji, nazwana przez Levinasa samotnością ateisty, a jednocześnie człowieka będącego „u siebie" (*chez soi*) i rozkoszującego się światem, przypomina postać Turka z ostatnich fragmentów Wolterowskiego *Kandyda*, który odcinał się od problemów metafizyczno-moralnych, a nawet dotyczących bieżących wydarzeń życia (w tym także politycznych), i który zalecał jedynie uprawianie „własnego ogródka". W ten sposób znajdował, jak twierdził, schronienie i jednocześnie zabezpieczenie przed trzema wielkimi niedolami: nudą, występkiem i ubóstwem[51]. Natomiast samotność Sobości wiąże się, jak to wyraźnie stwierdzał sam Levinas, z postacią Cierpiącego Sługi Jahwe.

Jednakże pisząc o tych różnych typach samotności, za każdym razem wskazywał on na możność przełamania tego stanu. Przełamanie tragicznego węzła samotności i materialności hipostazy jest możliwe, według Levinasa, tylko dzięki spotkaniu z pełną innością – a taką gwarantuje jedynie inność syna. Ojcostwo jest bowiem „relacją z kimś obcym [*avec un étranger*], kto będąc całkowicie kimś innym [*autrui*], jest mną [*moi*]; jest to relacja Ja z samym sobą [*du moi avec moi-même*], które jednakże jest obce wobec Ja [*étranger à moi*]"[52]. Przełamanie samotności separacji i bycia na płaszczyźnie zaledwie fenomenalnej jest możliwe dzięki spotkaniu z nagą twarzą Drugiego, który będąc Mistrzem i Nauczycielem dla Ja, uczy go wolności odpowiedzialnej, wyrywając go z egzystencji polegającej jedynie na zwierzęcym rozkoszowaniu się światem.

> Ta relacja – pisze Levinas w *Totalité et Infini* – między Drugim [*Autrui*] a mną [*moi*], rozbłyskująca w jego ekspresji, nie sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Drugi pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy [*étranger*] – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może być nam wspólny i którego możliwości, rozwijające się w naszej egzystencji, zapisane są w naszej *naturze* i które my rozwijamy również poprzez nasze istnienie [*par notre existence*][53].

Na koniec samotność Sobości jest już od samego początku niejako naznaczona przez obecność Innego. Podmiotowość jest bowiem, według Levinasa, *innym-w-Tym Samym* (*l'autre dans le même*), a przez to natchnieniem (*inspiration*), lub psychicznością, która będąc *Innym w Tym Samym*, bynajmniej go nie alienuje[54]. Nawiązując do tego problemu obecności Innego w samym „sercu" podmiotu, podczas jednego ze swoich ostatnich wykładów uniwersyteckich Levinas

---

[51] Por. Wolter, *Kandyd*, w: tenże, *Powiastki filozoficzne*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 171-172.

[52] CI, s. 105; por. TA, s. 85.

[53] CN, s. 227-228; por. TI, s. 168.

[54] Por. IB, s. 187, 189; por. AE, s. 141-142, 143.

stwierdził, raz jeszcze odwołując się i do Kartezjańskiej idei Boga włożonej przez Niego do naszej duszy, i do Biblii:

> Chodzi tu o osobliwość „złożoną w nas" [„*mise en nous"*]: „Złożenie" tego, co bezmierne [*du démesuré*] w wymiernym i skończonym [*dans le mesuré et fini*], dzięki czemu Ten Sam [*le Même*] podlega Innemu [*l'Autre*], nigdy nie będąc w stanie go osaczyć. Jest w tym jakby heteronomia, którą można także nazwać *natchnieniem* [*inspiration*] – i posuniemy się nawet do mówienia o *proroctwie*, które nie jest jakąś genialnością, lecz właśnie duchowością umysłu [*la spiritualité même de l'esprit*]. To sens z wersetu Amosa: „Przemówił Bóg, któż nie będzie prorokować?" [Am 3,8] – jakby proroctwo polegało tylko na tym, że ma się słuch[55].

Wskazywanie przez Levinasa na możliwość przełamania samotności we wszystkich jej postaciach – hipostazy, separacji i Sobości – stanowi niewątpliwie nie tylko o jego wierze w człowieka, ale jest jednocześnie współczesnym potwierdzeniem starożytnego powiedzenia o człowieku jako *animal sociale*.

BIBLIOGRAFIA

Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, w: tenże, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 31-46.

Levinas E., *Le temps et l'autre*, Paris 2007.

Levinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.

Levinas E., *De l'évasion*, „Recherches Philosophiques" 5(1935-1936), s. 373-392.

Levinas E., *De l'évasion*, Saint-Clément-de-Rivière 1982.

Levinas, E., *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2007.

Levinas E., *Totalité et Infini*, La Haye 1974.

Levinas E., *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974.

Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

Levinas E., *Ślad Innego*, w: tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 197-214.

Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974.

Levinas E., *Textes messianiques*, w: tenże, *Difficile liberté*, Paris 1976, s. 83-129.

Levinas E., *Teksty mesjaniczne*, w: tenże, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 61-100.

Levinas E., *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993.

---

[55] E. Levinas, *To Samo i Inne*, wykład z dnia 12 XII 1975, w: tenże, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 164-165.

Levinas E., *To Samo i Inne*, wykład z dnia 12 XII 1975, w: tenże, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 164-170.

Wolter, *Kandyd*, w: tenże, *Powiastki filozoficzne*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 91-172.

ABSTRACT

Solitude is, to some measure, in the centre of Emmanuel Levinas's philosophy. Indeed, in each of the three periods of his philosophical path, solitude adopts a different shape. In the first period, Levinas shows us hypostasis as the solitude of the monad, tragically enclosed within itself. In the second period he sketches before our eyes the image of solitude as a transcendental condition of the occurrence of encounter with the Other. Whereas in the third period, he asserts the solitude of the subject who is infinitely responsible for Others. Admittedly, the term "solitude" (*la solitude*) appears only in the first period of his philosophical quest. In the second period, he designates solitude by the terms "separation" (*la séparation*), while in the third period he calls it "selfness" (*le Soi*). Although Levinas uses those three distinct terms, which might suggest completely different realities, they converge precisely in what constitutes the substantial richness of the experience of solitude.

Keywords

hypostasis, solitude, materiality, separation, delight, election in anarchic time, infinite responsibility for the Other

Słowa kluczowe

hipostaza, samotność, materialność, separacja, rozkoszowanie się, wybranie w czasie anarchicznym, nieskończoność odpowiedzialności za Innego

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.07

DAWID KOLASA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

O możliwości komunikacji egzystencjalnej w filozofii Karla Jaspersa

About the Possibility of Existential Communication in the Philosophy of Karl Jaspers

We wstępie do polskiego wydania pism Karla Jaspersa jego ostatni uczeń, Hans Saner, kreśli skrótową, ale bardzo interesującą charakterystykę swojego mistrza: „Filozof, który nieustannie pouczał, że «prawdą jest to, co nas wiąże» robił nie tylko wszystko, by nie związać z sobą nikogo – zdawał się niezdolny do komunikacji, jeśli uznać, że nie ogranicza się ona tylko do przekazu językowego”[1]. Paradoks ten jeszcze silniej daje się dostrzec w korespondencji z Martinem Heideggerem, gdzie mimo deklarowanego pragnienia wytworzenia „więzi”, „wspólnoty myśli”, „filozoficznego królestwa ducha” Jaspers jawi się jako osoba bardzo silnie przywiązana do własnych poglądów, rzadko gotowa do ich rewizji, a w prywatnych relacjach niemal apodyktyczna[2]. Podobne wnioski można by wysnuć po lekturze *Autobiografii*, gdzie we fragmentach poświęconych Rickertowi łatwo daje się odnaleźć również pozamerytoryczne źródła wzajemnej antypatii dwu myślicieli[3]. Rozdźwięk pomiędzy poczesnym miejscem, jakie w piśmiennictwie Jaspersa zajmowała problematyka komunikacji[4], a samotnością i odosobnieniem, w które ów filozof niejednokrotnie pogrążał się na mocy własnej decyzji, z pewnością dałby się z bardzo ciekawym skutkiem zbadać biograficznie, być może owocne okazałyby się metody psychologii. Tego rodzaju historyczna analiza nie będzie jednak przedmiotem niniejszego artykułu. Zamie-

[1] H. Saner, *Karl Jaspers. O rozległości rozumu i niezawodności działania*, tłum. D. Lachowska, w: K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska i A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 5.

[2] Wniosek mój wypływa raczej z ducha tekstu niż z konkretnych, dających się jednoznacznie zinterpretować, fragmentów. Por. K. Jaspers, M. Heidegger, *Korespondencja 1920-1963*, tłum. C. Wodziński i M. Łukasiewicz, Toruń 2000.

[3] K. Jaspers, *Autobiografia*, tłum. S. Turowicz, Toruń 1993, s. 35-39.

[4] Na temat komunikacji pisał Jaspers przede wszystkim w 2. tomie *Philosophie* (1931), ale także w pracach pomniejszych.

rzam bowiem podjąć problem komunikacji jedynie tak, jak występował on w filozoficznych pismach Jaspersa, a także korespondujące z komunikacją zagadnienie samotności.

Wydawać by się mogło, że najpierw jesteśmy samotni, a dopiero potem wchodzimy w więź z drugim człowiekiem. Filozof występuje jednak na przekór zdroworozsądkowemu doświadczeniu, punktem wyjścia czyniąc komunikację. Ciężko znaleźć w spuściźnie Jaspersa teksty, w których to samotność czyniłby głównym przedmiotem swego zainteresowania[5]. Jest ona zawsze „drugą stroną" komunikacji, innymi słowy – komunikacją (jeszcze) niezrealizowaną albo komunikacją zarzuconą. Z tego powodu postaram się przede wszystkim zaprezentować filozoficzne znaczenie, jakiego pojęcie komunikacji nabrało w Jaspersowskiej odmianie filozofii egzystencji, a dopiero w drugiej kolejności, chcąc dochować wierności tematyce niniejszego tomu, pokażę, w jaki sposób samotność zawsze jest zagrożeniem, jak utrzymuje nas w napięciu i zmusza do ciągłego powtarzania woli nawiązania wspólnoty.

Ponieważ człowiek składa się z kilku wzajemnie przenikających się wymiarów, to istnieje wiele odmian komunikacji. Punktem wyjścia Jaspersowskiej antropologii jest *Dasein*[6]. Jako empiryczne bycie tu oto (*Dasein*) dąży on tylko do zaspokojenia doraźnych potrzeb, wszelka komunikacja jest więc tylko wymianą informacji służących przetrwaniu. Zdaniem Jaspersa, jedynymi celami, które stawia przed sobą [człowiek jako] bycie tu oto (*Dasein*), są jego własne szczęście, przetrwanie, pomnażanie[7]. Pojawia się tutaj pierwotna forma łączności, wspólna człowiekowi i zwierzętom[8]. Przebiega ona dwuetapowo. Na zupełnie pierwotnym poziomie nie ma jeszcze samoświadomości, przez co potrzeby, sposoby ich re-

[5] W latach 1914-1915 Jaspers podejmował problem samotności jednostki w wykładzie na uniwersytecie w Heidelbergu. Analizy tegoż wykładu, dostępnego również w wersji drukowanej, podjęła się swego czasu C. Piecuch, a efekty jej pracy można odnaleźć w: C. Piecuch, *Samotność jednostki (Z myśli Karla Jaspersa)*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis", Folia 30, Studia Philosophica II, 2005, s. 32-44.

[6] Termin ten nie doczekał się wśród tłumaczy Jaspersa jednolitej tradycji translatorskiej. Dość powiedzieć, że przekładano go między innymi jako 'istnienie', 'byt ziemski' czy 'byt empiryczny'. Mirosław Żelazny zaproponował przekładać *Dasein* jako b y c i e t u o t o, co wydaje się o tyle słuszne, że wyrażenie to zawiera w sobie, po pierwsze, poznawalność (przez co rozumiem dostępność poznawczą w ramach jakiejś formy oglądu), po drugie zaś, temporalny charakter, to jest fakt, iż nigdy nie jestem jakimś *Dasein* w sposób stały, ale raczej z jednego *Dasein*, w zależności od sytuacji, przechodzę w inne. Obydwa te momenty charakteryzują *Dasein*, tak jak rozumiał ten termin Jaspers. Niezależnie od rozważań natury translatorskiej, pisząc *Dasein*, będę w niniejszym artykule miał na myśli siebie tu i teraz istniejącego, znajdującego się w określonej sytuacji historycznej, poznawalnego za pomocą metod biologicznych, psychologicznych oraz nauk społecznych. Por. M. Żelazny, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń 2011.

[7] K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, tłum. C. Piecuch, w: tenże, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991, s. 83.

[8] Istnieją jednak spore różnice pomiędzy tym, jak rozumieją się zwierzęta, a zapośredniczonym rozumieniem, które jest udziałem ludzi. Por. tamże, s. 79.

alizacji są wspólne wszystkim przedstawicielom danej grupy. Chcę tego, co wszyscy inni, gdyż nie dostrzegam jeszcze, że jestem inny niż wszyscy. Moja ontyczna odrębność nie jest jeszcze dla mnie dostępna, stąd nie zachodzi jeszcze komunikacja. Dopiero na kolejnym szczeblu uświadamiam sobie, że jestem nie tylko elementem świata, ale samoświadomym ja, które światu się przeciwstawia. Wówczas inni stają się dla mnie bezosobowymi, wymienialnymi i prawie niczym się od siebie nieróżniącymi istotami, które mogą mi w czymś pomóc albo które traktuję wręcz jak przedmioty – staram się ustawić w konfiguracji korzystnej z mojej partykularnej perspektywy[9].

Powstała na tym gruncie quasi-wspólnota nigdy nie ma trwałego charakteru, lecz może istnieć tylko o tyle, o ile istnieją braki, których nie da się samodzielnie zapełnić. Wraz z ustaniem (zaspokojeniem albo samoistnym wygaśnięciem) potrzeby *Dasein* przestaje dopominać się o inne *Dasein*, przez co na nowo pogrąża się w samotności. Tego rodzaju relacje dalekie są od tego, co postulował Jaspers, przede wszystkim ze względu na zastępowalność jednostek biorących w nich udział. Poszczególne niedostatki, zwłaszcza te o charakterze witalnym, mogą zostać zaspokojone przez dowolnego, byleby dysponującego odpowiednimi środkami, człowieka. Dla przykładu instytucja mamki dobitnie ukazuje, że dopóki chodzi tylko o organiczne potrzeby, dopóty nie ma większego znaczenia, kto pomaga je zaspokoić.

Ponieważ *Dasein* może być przedmiotem wiedzy, musi istnieć instancja dokonująca owego rozeznania. Gdy dokonuję obiektywnie ważnego poznania, a co może ważniejsze, gdy jego owoce komunikuję komuś innemu, czynię to zawsze z perspektywy świadomości w ogóle. Świadomość w ogóle (*Bewusstsein überhaubt*) to podmiot obiektywnie ważnej wiedzy, która z jednej strony jest nierelatywna względem podmiotu (tzn. to, czy pewne zdanie jest prawdą, nie zależy od tego, kto je wypowiedział), z drugiej jednak jakiś podmiot jest konieczny, aby ją wyrazić. Na gruncie filozofii egzystencji nie może być mowy o wiedzy, która nie jest w niczyim posiadaniu.

Nie jest konieczne osobiste zaangażowanie uczestniczących w takiej wymianie myśli jednostek, byłoby to wręcz niewskazane, czynnik ludzki należy eliminować i skupić się tylko na treści. Komunikacja taka zawsze zapośredniczona jest przez t r e ś c i, k t ó r e s i ę w y r a ż a, nie dochodzi do głosu wyjątkowość t e g o, k t ó r y k o m u n i k u j e. O ile w pierwszym przypadku mieliśmy do czynienia z tymczasową wspólnotą interesów, o tyle teraz pisze Jaspers o ponadczasowej, abstrakcyjnej, otwartej dla każdego, ale i nie faworyzującej nikogo, wspólnocie prawdy. Jest to jednak „tylko" prawda obiektywna, która nie może (i nawet nie rości sobie do tego prawa) wyzwolić z samotności egzystencjalnej. Nie oznacza to, że jest czymś zbędnym. Pisząc, „Racjonalność nie czyni mnie

[9] K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1948, s. 339-340.

sobą samym, ale nie mogę stać się sobą nie będąc racjonalnym”[10], Jaspers ukazuje wagę poznania naukowego. Uprawianie nauki jest jednym ze sposobów filozofowania, dopiero dotarłszy do jej granic, można dokonać skoku (*Sprung*) ku sferze egzystencjalnej. Dopiero, gdy wiem o sobie wszystko, co może mi powiedzieć biologia, chemia, fizyka, psychologia itp., uświadamiam sobie, że „Człowiek zasadniczo wykracza poza wszystko, co może o sobie wiedzieć”[11], a zatem to, co da się bezpośrednio zakomunikować, nie wyczerpuje istoty człowieczeństwa.

Natomiast w sferze ducha porozumienie zachodzi za pośrednictwem wytworów. Przemawiają do nas teksty starożytnych poetów, potrafimy zrozumieć Michała Anioła, widzimy, w jaki sposób muzyka Wagnera mogła wpłynąć na tzw. ducha niemieckiego. To pokazuje, że mówiąc o komunikacji, mamy na myśli nie tylko bezpośrednią relację, w którą wchodzą podmioty w tym samym momencie dziejowym, ale rozważamy wszelkie formy „przemawiania” jednej osoby do drugiej, na przykład poprzez dzieła sztuki czy przekazy historyczne.

Wszystko to jest tylko punktem wyjścia dla właściwej komunikacji. Jaspers podkreśla, że wszelkie wspólnoty, w rodzaju opisanych powyżej, istnieją tylko ze względu na coś (kolejno: bezpośrednia korzyść, weryfikowalna prawda czy łącząca wielu ludzi idea, na przykład estetyczna), natomiast nie jest jeszcze istotne, „kto” je konstytuuje. Można tu przywołać iście dialogiczne stwierdzenie Jaspersa, że „być człowiekiem mogę tylko we wspólnocie z drugim”, choć sens tej wypowiedzi nie jest jeszcze w pełni wyraźny. Brak bezpośredniego oparcia na drugim uniemożliwiłby mi przetrwanie, niewiedza czyniłaby mnie bezradnym w świecie, natomiast wyobcowanie z uniwersum kultury pozbawiłoby mnie tożsamości. Samotność egzystencjalna, związana z egzystencjalnym „niebyciem-sobą”, jest czymś zupełnie innym. Mogę znakomicie odnajdywać się w świecie *Dasein*, odnosić sukcesy w dziedzinie obiektywnego poznania, aktywnie uczestniczyć w szeroko rozumianej kulturze, a zarazem nie wyklucza to głębokiej egzystencjalnej samotności.

Analiza komunikacji egzystencjalnej wymaga krótkiego wprowadzenia pojęcia egzystencja.

Egzystencja jest źródłem moich działań, jest czystą potencjalnością, stanowi o tym, kim mogę się stać (kim, w znaczeniu jakim byciem tu oto), czego mogę dokonać, jak postąpię[12]. Mimo pewnych podobieństw nie można utożsamiać egzystencji z charakterem. Użycie tego terminu może mieć roboczy sens, ale utożsamienie tych pojęć byłoby błędem, jako że sam charakter bywa obiektem badania naukowego, między innymi psychologii, tymczasem egzystencja nigdy nie

[10] Tamże.

[11] K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1998, s. 43.

[12] Por. M. Potępa, *Antropologia filozoficzna Karla Jaspersa*, w: *Humanitas I. Z zagadnień filozofii i kultury współczesnej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 207.

staje się dostępna dla świadomości w ogóle. Charakter można, do pewnego stopnia, zobiektywizować, stąd już od starożytności pojawiają się próby typologii (np. sangwinik, choleryk, melancholik, flegmatyk), natomiast egzystencja zawsze jest jednostkowa i niepowtarzalna.

Nie można również egzystencji nazwać duszą. Przyczyna tkwi w tym, że dusza, w większości doktryn jest substancją samodzielną, która wiedzie swój żywot w zaświatach, gdy skończy się ziemska wędrówka człowieka[13]. Egzystencji nie można sobie wyobrażać jako bytującej p o z a byciem oto. Jako taka nigdy nie występuje ona samodzielnie w świecie, gdyż tutaj jestem zawsze tylko byciem tu oto, jednocześnie właśnie egzystencja jest źródłem tego, jakim byciem oto mogę się stać: „Egzystencja nie jest urzeczywistnionym byciem, lecz tym, co może być"[14].

Dlatego egzystencja nie staje się nigdy obiektem poznania, tak jak rzeczy w świecie. W filozofowaniu nie chodzi o to, aby uzyskać na jej temat wiedzę. Zadaniem jest rozjaśnianie egzystencji, które można rozumieć dwojako. Po pierwsze – rozjaśnianie byłoby wydobywaniem z ciemności tego, kim jestem. Moja własna egzystencja jest dla mnie transcendentna w tym sensie, że nie jestem w stanie powiedzieć, jaki jestem naprawdę.

Drogami rozjaśniania egzystencji są: podejmowanie działań bezwarunkowych mających swe źródło w wolności, przeżywanie sytuacji granicznych oraz komunikacja. Skupię się tutaj tylko na tej ostatniej[15]. Samotność, którą uświadamiamy sobie w obliczu sytuacji granicznych (zwłaszcza cierpienia i śmierci), powoduje, że szukamy usensawniającej więzi z drugim, natomiast sytuacje graniczne walki i winy, jako że mają miejsce na skutek interakcji z drugim, same w sobie są już zalążkiem komunikacji.

Dzięki uczestnictwu w egzystencjalnej komunikacji z drugim człowiekiem mogę lepiej odkryć siebie i partnera. Możemy rozumieć się nawzajem, ale nie da się efektów tego rozumienia zakomunikować komuś innemu, gdyż wtedy doszłoby do nieuprawnionego uprzedmiotowienia egzystencji. Możliwe do pojęciowego wyrażenia jest tylko bycie tu oto. Mogę zestawić swoje i cudze *Dasein*, obserwować, czym się od siebie różnimy, werbalizować istniejące podobieństwa i różnice, ale jako egzystencje jesteśmy radykalnie różni, każdy jest wyjątkowy i przez to nie istnieje płaszczyzna pozwalająca dokonywać jakichkolwiek zesta-

---

[13] Z tego powodu nieuprawnione wydają się próby zestawiania rozjaśniania egzystencji z obecnymi w teologii od czasów św. Augustyna próbami zrozumienia istoty duszy ludzkiej. Por. K. Michalski, *Egzystencja ludzka jako właściwy „przedmiot" filozofii w myśleniu Karla Jaspersa*, „Ruch Filozoficzny", t. 55, nr 4, 1998, s. 605.

[14] Cyt. z *Von der Wahrheit*, za K. Michalski, *Egzystencja ludzka jako właściwy „przedmiot" filozofii w myśleniu Karla Jaspersa*, dz. cyt., s. 616.

[15] Na temat działań bezwarunkowych por. D. Kolasa, *Bezwarunkowy obowiązek jako przejaw wolności w filozofii Karla Jaspersa*, w: *Karl Jaspers: Myślenie zaangażowane*, red. C. Piecuch, Kraków 2011, s. 36-43.

wień. Egzystencja jest więc tym, c o s i ę c z u j e, czego jest się pewnym, choć zarazem nigdy nie staje się tym, c o s i ę w i e. Mamy tu do czynienia z pewnością bez dowodu, z wiarą bez objawienia. Jestem pewien, że nie zawiodę, wierzę, że przyjaciel mnie nie zdradzi, bo nasze egzystencje są coraz bardziej rozjaśnione (w języku potocznym „znam siebie i znamy się nawzajem coraz lepiej"). Nie da się uzasadnić tej pewności, posługując się obiektywnym językiem świadomości w ogóle.

Drugim aspektem rozjaśniania egzystencji jest uczynienie siebie lepszym. Słowa „lepszy" nie należy rozumieć w sensie aksjologicznym, chyba że zgodzimy się na utożsamienie dobra z autentycznością. W tym sensie dobry to autentyczny, będący sobą, jedyny w swoim rodzaju[16]. Jest to ostatni etap drogi ku byciu sobą. Zaczyna się ona od bezrefleksyjnego współuczestnictwa w danej strukturze (np. społecznej), etapami pośrednimi są między innymi uprzedmiotawiające wykorzystywanie drugiego człowieka do realizacji swych potrzeb i abstrahująca od mojej osobistej konstrukcji wymiana informacji mających obiektywne znaczenie, a kresem może być głęboka więź z kimś, dzięki komu staję się sobą i kto dzięki mnie może stać się sobą.

Nie należy komunikacji egzystencjalnej rozumieć jako pewnej bezpośredniej interakcji, gdzie egzystencja przemawiałaby wprost do drugiej egzystencji. Medium komunikacji zawsze jest bycie tu oto[17]. Jakakolwiek strona ogarniającego, którym jestem, znajduje się na pierwszym planie – świadomość w ogóle czy duch, zawsze odbywa się to tylko w ramach pewnego dziejowego bycia tu oto. Wprawdzie świadomość w ogóle jest strukturą bezosobową, a duch ponadosobową[18], a jednak żadne z nich nie mogłoby istnieć bez osób, przez które się wyrażają. Również egzystencja jest tym, co może realizować się tylko w byciu tu oto, nigdy nie może stać się czymś odosobnionym, jako takie dostępnym poznaniu.

Jaspers niejednokrotnie pisze o tym, że stać się autentycznie sobą możemy tylko dzięki drugiemu. Bycie z drugim wyprzedza bycie mną. Nie jest tak, że najpierw istnieję jako wyizolowana osoba, a później wchodzę w relację interpersonalną. To ów akt zbliżenia się do kogoś innego sprawia, że mogę w ogóle powiedzieć o sobie „jestem"[19]. Dlatego pogrążanie się w samotności, unikanie autentycznej komunikacji z drugim, uniemożliwia mi zrealizowanie pełni swego człowieczeństwa.

Unikając otwarcia się na drugiego, ukrywam (przed nim i przed sobą samym) egzystencję, jednak trud zbliżenia mogę podjąć w każdej chwili. Zdaniem Jasper-

---

[16] Por. K. Michalski, *Egzystencja ludzka jako właściwy „przedmiot" filozofii w myśleniu Karla Jaspersa*, dz. cyt., s. 609.

[17] Por. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1998, s. 17.

[18] Pisząc „ponadosobowy", mam na myśli to, że żadna odosobniona jednostka nie jest w stanie wytworzyć ducha.

[19] K. Jaspers, *O mojej filozofii*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji*, dz. cyt., s. 65-66.

sa, możliwość komunikacji nie ustaje nigdy, a to, czy zostanie ona zrealizowana, zależy tylko od nas, chociaż zdarzają się w historii momenty, gdy „brutalna samowola zamyka perspektywę porozumienia”[20]. Osamotniona jednostka nadal może podejmować próby filozofowania, zrozumienia siebie, jednak dopiero drugi nadaje tym próbom wartość i wypełnia je treścią[21].

Na czym w praktyce polegać miałaby komunikacja zasługująca na miano egzystencjalnej, tego Jaspers nam nie mówi i powiedzieć nie może. Wynika to z faktu, że „nie da się podać jej modelu, nie da się jej skopiować; za każdym razem jest kategorycznie jedyna w swoim rodzaju”[22]. To jednak nie uniemożliwia podania pewnych ogólnych zasad, czegoś na kształt negatywnie sformułowanych warunków koniecznych. Ich spełnienie jeszcze niczego nie gwarantuje, ale gdy nie zostaną dopełnione, wtedy zachodząca relacja z pewnością nie będzie komunikacją egzystencjalną.

Jaspers pisze w sposób następujący:

> Z komunikacji wypływają najjaśniejsze momenty, ich bogactwo składa się na wagę życia. […] Człowiek nie może wynosić się nad drugiego człowieka, bo do drugiego zbliżyć się może tylko ten, kto się z nim spotyka na równym poziomie. Drugiego człowieka nie można pouczać o jego powinnościach, ale można wraz z nim poszukiwać tego, czego się chce i czym się jest[23],

a w innym miejscu „Nietzsche widzi następnie istotną przyczynę tej samotności w tym, że prawdziwa komunikacja jest możliwa tylko na równym poziomie. Nie może się ona udać ze stojącymi wyżej lub niżej”[24].

Nie można wobec tego traktować partnera jedynie jako środka do osiągnięcia celu. Dopóki oczekuję od innego człowieka wsparcia w jakiejś sprawie, pragnę, by pomógł mi rozwiązać problem, nie ukazuje się jego egzystencja. Dzieje się tak dopiero wtedy, gdy moim celem stanie się otwarcie się p r z e d nim i n a jego egzystencję. Widać tu echa myśli Kanta, który w drugiej formule imperatywu nakazywał w człowieczeństwie dostrzegać zawsze r ó w n i e ż cel sam w sobie, a nie tylko środek do realizacji zewnętrznych zamierzeń[25]. Konieczna jest autoteliczność komunikacji – aby odsłonić przed drugim swą egzystencję, nie mogę pragnąć niczego więcej, jak tylko bycia z nim. Jeśli korzystam z drugiego

---

[20] Tamże. Takim okresem miał być na przykład narodowy socjalizm w Niemczech i będąca jego efektem zbrodnia Holokaustu.

[21] C. Piecuch., *Samotność jednostki (Z myśli Karla Jaspersa)*, dz. cyt., s. 36.

[22] K. Jaspers, *Philosophie*, dz. cyt., s. 345.

[23] Tenże, *Filozofia. Wprowadzenie do filozofii*, tłum. D. Kolasa i M. Żelazny, „Filo-Sofija”, 1(9), 2009, s. 221.

[24] Tenże, *Nietzsche*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 73. Choć w cytowanym fragmencie Jaspers pisze, jakby rekonstruował tylko stanowisko Nietzschego, z kontekstu wypowiedzi możemy wnioskować, że jest to również jego własne stanowisko.

[25] I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta, Kraków 2005, s. 55 i nn.

dla zaspokojenia pewnej potrzeby (niekoniecznie nadając słowu „korzystać" pejoratywne znaczenie, kojarzące się z wykorzystaniem, wyzyskiem) lub komunikuję mu treści, w odniesieniu do których nie ma znaczenia, kto jest ich wyrazicielem, to komunikacja nie zasługuje jeszcze na miano egzystencjalnej. Stanie się tak dopiero wtedy, gdy drugi będzie dla mnie celem w całej rozciągłości, gdy moje wyjście ku niemu będzie wszystkim, czego pragnę.

Warto wobec tego zauważyć, że niektóre sytuacje, które intuicyjnie uznalibyśmy za rozjaśniające egzystencję, jak na przykład sakrament pokuty, w rzeczywistości nie spełniają tej funkcji, ponieważ z góry zakładają niesymetryczność poziomów, na których znajdują się duchowny i penitent[26]. Również wszelkie formy terapii nastawione na dokonanie zmiany w drugim człowieku w myśl założonego uprzednio celu traktują go jako podatny na kształtowanie przedmiot, a nie jako jedyną w swoim rodzaju egzystencję. Psychoterapia uprawiana w duchu egzystencjalnym miałaby więc na celu nie tyle dopasowanie pacjenta do założonego z góry wzorca, ile raczej poszukiwanie takiego sposobu życia (takiego „bycia tu oto"), który byłby jak najbardziej zgodny z duchową konstytucją (egzystencją) konkretnego podopiecznego.

Relację między odsłaniającymi się sobie nawzajem egzystencjami utożsamia Jaspers z miłością, pisze o miłosnej walce. Walka jest jedną z sytuacji granicznych. Jednakże to nie prowadzona przemocą walka o przetrwanie, oparta na rywalizacji i wykluczeniu tych, którzy dali się pokonać, nadaje sens naszemu bytowaniu, ale komunikacja nastawiona na wspólną walkę o egzystencję. Autentyczna miłosna walka zawiera w sobie moment otwarcia się na siebie obydwu stron. Brak wzajemności jest zasadniczym ograniczeniem komunikacji. „Z kimś, kto rzeczywiście chce prawdy, a więc i komunikacji, można po prostu mówić otwarcie o wszystkim; może to czynić i druga strona, tak jednak, aby ani nie urazić, ani nie oszczędzać zbytnio tego, kto istotnie chce posłyszeć prawdę"[27]. Miłosna walka w wielu aspektach różni się od rywalizacji, między innymi nigdy nie zakłada uzyskania [nad drugim – D.K] przewagi czy przezwyciężenia go; nie ma miejsca na kalkulacje i wyrachowanie, konieczna jest wzajemna przejrzystość. O zwycięstwie można mówić tylko wtedy, gdy stanie się ono udziałem obydwu uczestników – gdy razem przezwyciężą zewnętrzne i wewnętrzne ograniczenia[28] i odnajdą swą wspólną prawdę. Prawdą zaś jest taki sposób bycia razem, dzięki któremu „pokonując samych siebie zarazem stają się w pełni sobą"[29].

Zadanie, które stawia przed nami Jaspers, wygląda więc następująco – drugi człowiek ma być dla nas ważny w całej swej historii, należy zaakceptować jego

---

[26] C. Piecuch, *Samotność jednostki*, dz. cyt., s. 40.

[27] K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 155.

[28] Pisząc o „wewnętrznych ograniczeniach", mam tu na myśli przede wszystkim egoizm, który jest cechą nieodłączną człowieka jako *Dasein*.

[29] Por. K. Jaspers, *Philosophie*, dz. cyt., s. 351.

egzystencję[30]. Gotowość do zakwestionowania i niejako wzięcia w nawias własnych przekonań jest niezbędna dla otwarcia się na drugiego człowieka. Teraz bowiem treści stają się drugoplanowe, a chcę dostrzec ukrywającą się pod nimi egzystencję. Zabsolutyzowanie i uznanie własnego światopoglądu za jedyny prawdziwy jest końcem wszelkiej komunikacji, uniemożliwia ujawnienie egzystencji, gdyż dopóki trwam w świecie własnych przekonań, dopóty nie jestem gotów zrozumieć egzystencji, a za zupełne uważam to bycie tu oto, w którym aktualnie się realizuję[31], czyli – mówiąc innymi słowy – zamykam się w sobie, uznając się za w pełni ukształtowanego, wykończonego, najlepszego z możliwych.

Większość ograniczeń komunikacji nie należy do istoty samego procesu, ale wynika z dających się zaobserwować cech przejawianych przez uczestniczących w niej ludzi. Jaspers wymienia między innymi: brak zrozumienia; uległość wynikającą z chęci zaprzestania konfrontacji, a nie z autentycznej zgody na optykę drugiego; defensywne podejście do dialogu uniemożliwiające przebicie się przez pancerz własnego punktu widzenia. Warto również zauważyć, że to nie swoboda i łatwość wymiany myśli świadczy o wartości komunikacji, ale rzeczywiście przejawiające się przez nią odsłonięcie własnej egzystencji: „To nie nawiązywanie kontaktu i wymiana myśli, nie przyjacielskość i towarzyskość są drogą komunikacji, ale dopiero bezustanne podążanie ku całościowemu objawianiu siebie”[32]. Nie zawsze musimy być zadowoleni z owoców autentycznie egzystencjalnej komunikacji. Nierzadko to, kim naprawdę jestem, nie jest w pełni kompatybilne ani z tym, kim chciałbym się stać, ani nawet z moim aktualnym postrzeganiem siebie samego. Rozjaśnienie egzystencji może wywołać psychologicznie przykre konsekwencje w byciu tu oto (*Dasein*)[33].

Samotność jest drugim biegunem, nieodłącznym od komunikacji.

> Komunikacja zawsze ma miejsce pomiędzy dwojgiem ludzi, którzy łączą się, zarazem pozostając dwojgiem [nie pojawia się figura „osoby zbiorowej” ani żaden tego rodzaju konstrukt, czyniący z dwojga niezależnych istot jedną, w której „roztapiała-

---

[30] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukaszewicz i A. Buchner, Toruń 1995, s. 121.

[31] Por. tamże.

[32] K. Jaspers, *O mojej filozofii*, dz. cyt., s. 64.

[33] Dysonans pomiędzy projektowanym „ja”, a tym, kim jestem rzeczywiście, najwyraźniej daje o sobie znać w obliczu sytuacji granicznych. Ponieważ są one za każdym razem niepowtarzalne i jedyne w swoim rodzaju, przeto nigdy nie mogę w pełni przewidzieć, jak zachowałbym się na przykład w obliczu śmierci kogoś bliskiego czy w momencie, gdy przyjdzie mi skonfrontować swe *Dasein* z niesprzyjającymi okolicznościami świata zewnętrznego. Sytuacja graniczna winy (wina egzystencjalna) polega właśnie na tym, że mój konkretny czyn jawi mi się jako niezgodny z moją egzystencją. Dopiero *post factum* wiem, c o p o w i n i e n e m b y ł uczynić, ale wówczas jest już za późno. Bezwarunkowy obowiązek mogę podjąć tylko t u i t e r a z.

by" się tożsamość każdego z uczestników komunikacji – D. K.]. Wychodzą one ku sobie z samotności, a o samotności wiedzą dopiero dzięki temu, że się komunikują[34].

Samotność nie może więc na gruncie filozofii Jaspersa istnieć jako nieuświadomiona. Jest ona czymś innym niż społeczne odosobnienie, gdyż to ostatnie może stać się udziałem również dzikusa, który wskutek złamania pierwotnego tabu został wydalony poza obręb wspólnoty. Poczucie samotności wymaga pewnego stopnia samoświadomości. Jaspers trafnie ukazuje podstawową sytuację człowieka, który potrzebuje drugiego nie tylko po to, by się narodzić i przetrwać w pełnym niebezpieczeństw świecie; nie tylko po to, by umieć ten świat interpretować, ani nawet nie po to, by nie pozostać w tymże świecie istotą na podobieństwo zwierząt. Ludzka potrzeba więzi dotyka najbardziej osobistych i niemożliwych do zakomunikowania obszarów „ja". To dzięki drugiemu człowiekowi wiem, że jestem, i upewniam się, kim jestem. Owo *communio ergo sum* jest filozoficznym *credo* Jaspersa.

BIBLIOGRAFIA

Jaspers K., *Autobiografia*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń 1993.

Filozofia. Wprowadzenie do filozofii, tłum. D. Kolasa i M. Żelazny, „Filo-Sofija", 1(9), Bydgoszcz 2009.

Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska i A. Wołkowicz, Warszawa 1990.

Jaspers K., *Nietzsche*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 1997.

Jaspers K., *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006.

Jaspers K., *Philosophie*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1948.

Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991.

Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukaszewicz i A. Buchner, Toruń 1995.

Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1998.

Jaspers K., Heidegger M., *Korespondencja 1920-1963*, tłum. C. Wodziński i M. Łukasiewicz, Toruń 2000.

Kant I., *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta, Kraków 2005.

Karl Jaspers: Myślenie zaangażowane, red. C. Piecuch, Kraków 2011.

Michalski K., *Egzystencja ludzka jako właściwy „przedmiot" filozofii w myśleniu Karla Jaspersa*, „Ruch Filozoficzny", t. 55, nr 4, 1998.

Piecuch C., *Samotność jednostki (Z myśli Karla Jaspersa)*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis", Folia 30, Studia Philosophica II, 2005.

[34] K. Jaspers, *Philosophie*, dz. cyt., s. 347.

Potępa M., *Antropologia filozoficzna Karla Jaspersa*, *Humanitas I. Z zagadnień filozofii i kultury współczesnej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.

Żelazny M., *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń 2011.

ABSTRACT

The author tries to present different aspects of communication, which can be found in the philosophical work of Karl Jaspers. The beginning point is an immediate communication taking place in existence, and the goal is an existential communication, which enables existential elucidation. Jaspers believes that only in contact with other people one can be himself. Solitude is never a good answer to our problems.

Keywords

Karl Jaspers, Philosophy of Existence, Existence, communication, solitude, loving-struggle

Słowa kluczowe

Karl Jaspers, filozofia egzystencji, egzystencja, komunikacja, samotność, miłosna walka

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.08

KRZYSZTOF POLIT
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Kategorie samotności i wspólnotowości w filozofii Miguela de Unamuno

The Loneliness and the Communitiveness Cathegory in the Miguel Unamuno's Philosophy

O zainteresowaniu kategorią samotności u Miguela de Unamuno, znanego w Polsce bardziej ze swej twórczości literackiej aniżeli filozoficznej, można mówić po roku 1897. Po tej dacie, określanej przez jego biografów „rokiem kryzysu religijnego", Unamuno coraz bardziej odchodzi od bliskich mu dotychczas idei pozytywistyczno-scjentystycznych i zaczyna zgłębiać problemy związane z jednostkowym ja. Socjalista, stały współpracownik lewicowego czasopisma „Walka Klas" („La Lucha de Clases")[1] stopniowo przeobraża się w mistyka poszukującego Boga i nadaremnie usiłującego odnaleźć prostą wiarę, która stanowiła trwały fundament świata jego dzieciństwa. Socjalizm Unamuno niewiele miał zresztą wspólnego z klasycznym marksizmem, bliżej mu było do rewizjonizmu Bernsteina czy nawet anarchizmu Bakunina[2], jego ekonomiczne poglądy bardziej przypominały natomiast koncepcje, które dziś określilibyśmy jako umiarkowany interwencjonizm państwowy Keynesa aniżeli tezy, które zawiera Marksowski *Kapitał.* Hiszpańscy analitycy zarzucają mu zresztą niekiedy złą interpretację czy nawet niezrozumienie Marksa[3].

Począwszy od roku 1987, Unamuno, dotychczas żywo zainteresowany problemami społecznymi, zaczyna coraz wyraźniej przejawiać zainteresowanie indywidualnym człowiekiem, sensem jego życia, stosunkiem do Boga, a przede wszystkim tym, co później określi jako najważniejszy, a właściwie jedyny pro-

[1] Ten okres twórczości Unamuno, mało w Polsce znany, cieszy się obecnie dużym zainteresowaniem badaczy jego spuścizny. Zob. E.L. Palma, *Trayectoria intelectual del joven Unamuno. Historia de una crisis de fundamentos*, Ayuntamiento de Bilbao, Bilbao 2003.

[2] Zob. np. artykuł *Empleomanía* opublikowany w „La Lucha de Clases" w marcu 1896 roku.

[3] Por. P. Ribas, *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid 2002, s. 51-68.

blem wszelkiej filozofii – problemem indywidualnej nieśmiertelności. Tym bardziej mistycznym aniżeli teologicznym poszukiwaniom Boga, bo to On miał się dla Unamuno stać gwarantem nieśmiertelnego „ja", siłą rzeczy towarzyszy gloryfikacja stanu samotności.

> Wielkie miasta są z natury demokratyczne, a ja odczuwam do demokracji głęboką niechęć. Kultura wprawdzie rozprzestrzenia się w wielkich miastach, ale jednocześnie ulega tam zniekształceniu. Ludzie rezygnują z wyciszania się podczas lektury książek po to, by uczestniczyć w widowiskach teatralnych, owej szkole pospolitości, odczuwają potrzebę bycia razem, przyciągani przez stadny instynkt, muszą się wzajemnie widzieć[4],

pisał w jednym ze swoich esejów. „Idź na pole i w samotności, jeśli chcesz, rozmawiaj z całym światem"[5] dodawał w innym.

Schemat myślenia wydaje się tu zatem dość prosty: wszystko, co indywidualne, osobiste, przeżywane w samotności, sprzyja refleksji, poznaniu, pogłębianiu duchowości, wszystko, co społeczne, ogłupia, spłyca i zaciemnia. „Kiedy człowiek pozostaje samotny, twarzą w twarz z samym sobą, zazwyczaj osądza sam siebie z całą surowością, uświadamiając sobie swoje wady, potem [jednak] boi się przyznać do nich w oczach innych i zaczyna obwiniać się i usprawiedliwiać przed samym sobą"[6]. A zatem pragniemy towarzystwa innych, ponieważ nie potrafimy pozostawać sami ze sobą, ponieważ w ciszy i samotności przychodzą nam do głowy pytania, na które nie potrafimy udzielić odpowiedzi, ponieważ boimy się, że w ciszy i samotności staniemy przed zagadką, której nie zdołamy rozwiązać. Uciekamy zatem od tej ciszy i tej samotności po to, by coś w sobie zagłuszyć. Na pytanie „co?" Unamuno odpowiada jak klasyczny egzystencjalista: nasze autentyczne „ja", nasze autentyczne ludzkie życie. „Gdybyśmy mogli chociaż kilka dni żyć w ciszy i dla ciszy, my, którzy zazwyczaj żyjemy w zgiełku i dla zgiełku. […] Albowiem ludzie krzyczą, żeby się nie słyszeć, aby nie słyszeć samych siebie, aby jedni nie słyszeli drugich"[7].

Tak przedstawiona analiza problemu samotności w poglądach Unamuno nie wnosi w zasadzie niczego nowego. Podobne poglądy znajdziemy u wielu myślicieli mu współczesnych czy od niego wcześniejszych. Człowiek ma tu do wyboru: albo rozwija swoje życie duchowe w samotności, albo zaczyna degradować swoje człowieczeństwo, zanurzając się w tłum. Rzecz w tym, że u Unamuno problem samotności na tym się nie kończy, a można nawet zaryzykować tezę, że

---

[4] M. de Unamuno, *Por tierras de Portugal y de España*, Madrid 1955, s. 143.

[5] Tenże, *Adentro*, Obras completas (dalej OC), t. 8, s. 314. Wszystkie pozostałe cytaty pochodzą z tegoż ósmego tomu ostatniego wydania Obras completas Unamuno, wydanego przez Biblioteca Castro, Madrid 2007.

[6] Tenże, *Almas de jóvenes*, Buenos Aires 1944, s. 104.

[7] Tenże, *Andanzas y visiones españolas*, Madrid, b.r., s. 20.

w tym momencie dopiero się zaczyna. Okazuje się bowiem, że mimo wszystko „byt ludzki nie jest w stanie przeżywać pełni swojego człowieczeństwa w samotności”[8]. W utworze *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez* (1930) narrator, autor listów do niejakiego Filipa stanowiących część dzieła, opowiada nam, że udał się na wieś, uciekając od społeczeństwa i poszukując „towarzystwa fal morskich i liści na drzewach”. Jednak oto po pewnym czasie pojawia się u niego potrzeba kontaktu z innymi ludźmi, która powoduje, że zaczyna odwiedzać miejscowe kasyno. Można by zatem sądzić, że człowiek ma jakąś organiczną, wrodzoną potrzebę kontaktów z innymi, która, aczkolwiek ogłupiająca, jest silniejsza aniżeli jego pragnienia wyższe, realizowane w samotności.

Jednak tak sformułowana teza w przypadku Unamuno byłaby bardzo ryzykowna. W eseju o hiszpańskim indywidualizmie *El individualismo español* (1902) przeczytamy oto, że przesadne zajmowanie się samym sobą jest z gruntu szkodliwe, a introspekcja wcale nie jest najlepszym sposobem poznania: „introspekcja w znacznym stopniu wprowadza w błąd, a doprowadzona do postaci ekstremalnej powoduje prawdziwą pustkę w świadomości, niczym ta, którą syci się jogin wpatrzony w swój własny pępek”[9]. Owa przypuszczalna refleksja duszy nad samą sobą stanowi czysty absurd, podobnie jak myślenie bezprzedmiotowe, niebędące myśleniem o czymś konkretnym. Samych siebie poznajemy na takiej samej zasadzie, na jakiej poznajemy innych, czyli poprzez obserwację naszych działań, a stan świadomości, który polegałby po prostu na tym, że świadomość kontemplowałaby samą siebie, nie byłby w istocie swej stanem świadomości, gdyż brakowałoby mu jakiejkolwiek treści[10].

W tej sytuacji pojawia się potrzeba określenia jakiegoś stanu pośredniego, który nie byłby ani skrajnie uspołeczniony, ani skrajnie zindywidualizowany, a który w optymalny sposób sprzyjałby rozwojowi człowieka. Unamuno mówi często wprost o tym, że „nasza osobowość potrzebuje do rozwoju minimum zorganizowanego społeczeństwa (*sociedad orgánica*), którego nie odnajduje ani na wsi, ani w centrum wielkich metropolii. Osłabiają ją zarówno zbyt proste, jak i zbyt złożone struktury społeczne”[11].

Osobowość to zresztą tylko jeden z ważnych w omawianym kontekście aspektów człowieka. Drugi, nie mniej istotny, to indywidualność. Unamuno wyraźnie podkreśla różnice pomiędzy nimi występujące. Słowa samego Unamuno i liczne komentarze rozważające relacje pomiędzy osobowością a indywidualnością umożliwiają postawienie tezy, że są one odbiciem dwóch drzemiących w nas jednocześnie tendencji: potrzeby wyjścia ku drugiemu człowiekowi i potrzeby odróżnienia się od niego. Indywidualność wyraża to, co różnorodne i powierz-

---

[8] F. La Rubia Prado, *Unamuno y la vida como ficción*, Madrid 1999, s. 64.

[9] M. de Unamuno, OC, dz. cyt., t. 8, s. 525.

[10] Tamże.

[11] Tenże, *Por tierras...*, dz. cyt., s. 146.

chowne, jest odpowiednikiem wszystkiego, co ma w nas charakter czasowy, zmienny i akcydentalny, a jako takie oddala nas od siebie, oznacza naszą skończoność i granice narzucone przez to, co zewnętrzne. Osobowość przeciwnie, jako zbiór właściwości wspólnych wszystkim ludziom, określających w Arystotelesowskim rozumieniu ich cechy rodzajowe, jest ruchem witalnym skierowanym na zewnątrz, zbliżającym nas do innych i jednoczącym[12]. „Pojęcie «osoby» odnosi się raczej do zawartości (*contenido*), pojęcie «indywiduum» do tego, co tę duchową treść zawiera" (*continente*)[13].

Wydawać by się mogło, że te dwa aspekty naszej osobowości powodują jej dysharmonię, jakieś wewnętrzne, podobne Augustyńskiemu rozdarcie między czasem a wiecznością, ale u Unamuno tak się nie dzieje, gdyż cechy osobowe i indywidualne, aczkolwiek przeciwstawiają się wzajemnie, jednocześnie siebie potrzebują, a *ars vivendi* polega w tym przypadku na utrzymaniu między nimi możliwie odpowiednich proporcji, odpowiednich, gdyż ich w pełni idealny, równoczesny rozwój w praktyce nie jest możliwy[14]. Indywidualność odgrywa rolę jednoczącą i ograniczającą, jest niczym butla, która nie pozwala ulotnić się rozproszonym, ruchliwym cząsteczkom gazu. Jednak nadmiar indywidualności powoduje zamknięcie się jednostki, która nie może rozwijać się swobodnie w zupełnej izolacji od innych, a izolację tę pomaga znieść właśnie czynnik jednoczący, którym jest osobowość. Jak pisze znakomity polski znawca hiszpańskiej filozofii Eugeniusz Górski,

> wszelka rzeczywistość, na której nie wycisnęła piętna ludzka osobowość pozbawiona jest sensu. Osobowość, subiektywizując to, co znajduje się na zewnątrz nas, przekształca wszystko w dziedzinę egzystencjalnie znaczącą dla człowieka. Dokonując potwierdzenia swej egzystencji w świecie przez czyn, osobowość przez swą działalność zmienia się i doskonali w obiektywnym świecie zjawisk. Wchodząc w świat społeczny, a raczej w świat innych jednostek, człowiek wzmacnia też własną wolę[15].

Problem polega tu na tym, że to wchodzenie w świat społeczny odbywa się zazwyczaj w sposób nieautentyczny i powierzchowny. Chciałoby się powiedzieć, że indywidualności jedynie ocierają się o siebie, ale każde indywiduum, niczym „skorupiak", według określenia Unamuno, pozostaje zamknięte w swoim własnym pancerzu. We wspomnianym już opowiadaniu *La novela de don Sandalio* miejscem, w którym dominują takie nieautentyczne, ludzkie relacje, jest kasyno,

---

[12] J.M. Sánchez Ruiz, *Dimensión mundana y social del ser según Unamuno*, cyt. za A. Heredia *Presentación*, "Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura", nr 3, Anthropos, Barcelona 1992, s. 39.

[13] M. de Unamuno, *El individualismo español*, OC, dz. cyt., t. 8, s. 528.

[14] M. Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno. El deseo del Infinito imposible*, Madrid 1984, s. 89.

[15] E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979, s. 44.

którego bywalcy, kontaktując się powierzchownie ze sobą, pozostają jednocześnie w swoich zamkniętych, monadycznych światach i rozmawiają ze sobą, nie przekazując sobie wzajemnie żadnych informacji. To są ci, którzy „kiedy się zbierają, to siłą rzeczy po to, by zagrać w karty albo mruczeć do siebie wzajemnie”[16].

Przyglądają się, ale nie widzą, ponieważ w gruncie rzeczy nie interesuje ich w najmniejszym stopniu to, na co patrzą. Po Heideggerowsku można by powiedzieć, że ich byt zostaje całkowicie przesłonięty przez działanie, dodajmy działanie bezsensowne i puste. Ludzie ci przychodzą do kasyna nie po to, by być razem, tylko po to „by przyjść do kasyna”, czyli wypełnić czas jakąkolwiek czynnością. Unamuno, jak gdyby na marginesie, dokonuje tu zatem analizy zjawiska, które potem David Riesman określi jako „samotny tłum” i które w wieku XX stanie się przedmiotem wielu analiz socjologicznych, filozoficznych i psychologicznych. W ostatecznym rozrachunku kasyno z opowiadania Unamuno to miejsce, w którym najwięcej się mówi i w którym jednocześnie przekazuje się najmniej informacji[17].

W tym miejscu docieramy do istoty problemu, czyli odpowiedzi na pytanie o rolę samotności w społecznym czy nawet ogólnoludzkim wymiarze naszego życia. Pojawia się bowiem naturalne pytanie, co należy zrobić, by znieść tę pustkę i bezsens nieautentycznych stosunków międzyludzkich. Odpowiedź Unamuno jest tu jednoznaczna: należy pogrążyć się w samotności i uciec od społeczeństwa, ale uciec tylko po to, by później do tego społeczeństwa powrócić. W najważniejszym, z punktu widzenia niniejszej problematyki, eseju Unamuno zatytułowanym *Samotność* (*Soledad* 1905) znajdziemy nawoływanie do izolowania się od innych po to, by we własnej duszy rozpocząć z nimi prawdziwy dialog[18].

> Jedynie samotność roztapia ową izolującą nas jednych od drugich powłokę wstydliwości. Spotykamy się jedynie w samotności, a te spotkania uświadamiają nam, że właśnie w samotności stajemy się braćmi. Uwierz mi, że samotność o tyle nas jednoczy, o ile społeczeństwo oddziela i jeśli nie potrafimy kochać się wzajemnie, to dlatego, że nie potrafimy żyć w samotności.
>
> Jedynie w samotności opada ta skorupa nieśmiałości, która oddziela nas jednych od drugich, a wszystkich od Boga, [jedynie wówczas] nie mamy przed Bogiem sekretów i tylko w samotności otwieramy nasze serce na Serce Wszechświata […]. Nie

---

[16] M. de Unamuno, *Soledad*, OC, dz. cyt., t. 8, s. 791.

[17] F. La Rubia Prado, *Unamuno y la vida como ficción*, dz. cyt., s. 65.

[18] Nie ma tu zatem sprzeczności między krytyką kontemplacji Unamuno a jego nawoływaniem do pogrążania się w samotności. Kontemplacja bezprzedmiotowa, będąca celem samym w sobie, jest z zasady szkodliwa, w jego gloryfikacji samotności mamy do czynienia z ucieczką od świata i pogrążeniem się w sobie, które mają charakter instrumentalny i w ostatecznym rozrachunku służą zjednoczeniu z innymi.

> istnieje dialog bardziej prawdziwy, aniżeli ten, który nawiązujesz z samym sobą, a ten dialog możesz nawiązać jedynie będąc sam. W samotności i tylko w samotności możesz rozpoznać w sobie swojego bliźniego, a dopóki nie rozpoznajesz go w sobie, nie jesteś w stanie zobaczyć w swoich bliźnich innych ja. Jeśli pragniesz nauczyć się kochać innych, wycofaj się do samego siebie[19].

Znaleźliśmy się zatem w sytuacji paradoksalnej, po to by przezwyciężyć samotność, musimy stać się samotnikami. I to nie lęk czy niechęć do innych ludzi powoduje, że się od nich oddalamy, przeciwnie, to rodząca się ze współczucia miłość i chęć nawiązania prawdziwego dialogu. Nie jestem mizantropem, zapewnia Unamuno, gdyż to właśnie ci ostatni potrzebują innych po to, by ich nienawidzić. Nienawiść co do swej istoty jest bowiem tym samym uczuciem co miłość, ale jej wektor skierowany jest w stronę przeciwną, jest niczym nurt rzeki, który nagle zmienił bieg, ale pozostał w tym samym korycie: „jedyna istotna różnica pomiędzy miłością a nienawiścią to ta, że ta ostatnia potrzebuje obecności znienawidzonej osoby, podczas gdy miłość może żyć wspomnieniami i nadziejami, a kiedy jest czysta i szlachetna umacnia się nawet na odległość”[20].

Tak rozumiana samotność zbliża nas do autentyczności, a dzięki niej osiągamy jakiś specyficzny wymiar prawdy, pojętej jako wewnętrzna zgodność z samym sobą. Człowiek mówi prawdę tylko wtedy, gdy rozmawia sam z sobą i kiedy jest przekonany, że nikt inny go nie słyszy, dlatego ci, którzy przemawiają do tłumów, zawsze kłamią. „Społeczeństwa poszukuje się jedynie po to, by uciec od samego siebie [i dlatego ludzie] nigdy nie są naprawdę bardziej samotni niż podczas zgromadzeń i nigdy bardziej stowarzyszeni, aniżeli wtedy, kiedy się rozdzielają”[21].

Paradoksy zaczynają się mnożyć, ale nie sposób nie zauważyć, że mają one pewną wewnętrzną logikę. Uciekamy od innych wcale nie po to, by kontemplować samego siebie, swoje własne ja oderwane od rzeczywistości – ten kierunek Unamuno odrzucił już wcześniej – uciekamy od innych po to, by odnaleźć ich w naszym własnym wnętrzu, bo przecież co do istoty, na płaszczyźnie osobowości, jesteśmy tacy sami. Tutaj już nie ocieramy się o siebie niczym skorupiaki, tutaj nawiązujemy autentyczne, głębokie relacje. Współczucie dla innych rodzi się z wnętrza nas samych, a współczucie jest podstawą prawdziwej miłości, miłości duchowej, która nie ma nic wspólnego ze swoją cielesną odmianą będącą źródłem rozkoszy i instrumentem zmysłowej przyjemności. Ten nowy, wyższy rodzaj miłości przeciwnie, oparty jest na bólu i rodzi się wtedy, gdy umiera miłość cielesna, która wprawdzie jednoczy ciała, ale rozdziela dusze. „Miłość to

---

[19] M. de Unamuno, *Soledad*, dz. cyt., s. 780.

[20] B. Ciplijauskaite, *El amor y el hogar. Dos Fuentes de Fortaleza de Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” (dalej CCMU), t. 11(1961), s. 81.

[21] M. de Unamuno, *Soledad*, dz. cyt., s. 782.

współczucie oraz współodczuwanie i jeśli to, co łączy ciała, to przyjemność, to to, co łączy dusze, to ból"[22].

A zatem czysty egoizm prowadzi do czystego altruizmu, to, co dzieliło nieprzepuszczalne pancerze ludzkich skorupiaków, ulega rozbiciu, a skorupiaki przekształcają się w kręgowce mające swoje pancerze nie na zewnątrz, ale wewnątrz ciał. Dopiero na tym poziomie możliwe jest autentyczne odczuwanie innego, dopiero w tym momencie przestajemy bezmyślnie ślizgać się po powierzchni jego indywidualności, która wszak z istoty swojej jest tym, co obce, dopiero teraz stykamy się z innym na płaszczyźnie osobowej, a zatem na tym, co jest nam wszystkim wspólne, co dla nas naprawdę istotne, tym, co nas łączy, a nie dzieli. Tutaj następuje prawdziwe porozumienie, które nie wymaga już słów, gdyż milczenie jest bardziej od słów wymowne i bardziej autentyczne. W opowiadaniu *Don Sandalio* narratorowi udaje się osiągnąć takie porozumienie właśnie z tytułowym bohaterem, a osiąga je podczas gry w szachy, która wszak nie wymaga słów. Podczas gdy pozostali gracze oddani są bez reszty swym społecznym, zintegrowanym na prymitywnym poziomie „ja", Don Sandalio, pogrążony w sobie, pozostaje w zupełnej izolacji; podczas gdy inni mówią po to, by się zabawić, aczkolwiek nie mają sobie nic do zakomunikowania, Don Sandalio milczy, koncentrując się na tym, co wewnętrzne; podczas gdy inni wykazują powierzchowne zainteresowania grą będącą dla nich zwykłą rozrywką, Don Sandalio „wkłada w nią całą swoją duszę"[23].

W jednym tylko momencie swojej filozofii samotności jako drogi do wspólnotowości Unamuno przeżywa chwilę wahania. W tym mianowicie, który dotyczy odpowiedzi na pytanie, czy owe społeczne, oddzielające ludzi powłoki opadają same w wyniku działań ludzkiego autonomicznego indywiduum, które niczym pisklę rozbija swoją skorupę po to, by wydostać się na świat, czy też potrzebna jest do tego pomoc kogoś z zewnątrz. W ostatecznym rozrachunku skłania się do tezy, że do przejścia człowieka na poziom autentycznej egzystencji niezbędne są współdziałania sił wewnętrznych i zewnętrznych.

> Zmierzasz do wyzwolenia swojego brata, ponieważ czujesz, że czyni on wysiłki [wiodące do] samowyzwolenia lub ponieważ docierają do ciebie jego skargi, a skargi to nic innego, tylko pragnienie wolności, a pragnienie wolności stanowi zasadę wyzwolenia; i kiedy on czuje, że zaczynasz żywić pragnienie, by go wyzwolić, podwaja swoje wysiłki, by wyzwolić samego siebie, [w następstwie czego] ty podwajasz swoje[24].

Nie ma natomiast żadnych wątpliwości, że droga prowadząca do procesu przechodzenia człowieka od życia nieautentycznego na poziom wyższy wiedzie poprzez samotność. I dlatego w oczach Unamuno wielcy samotnicy przysłużyli

---

[22] M. Blanco, *La voluntad*..., dz. cyt.. s. 129.
[23] F. la Rubia Prado, *Unamuno*..., dz. cyt., s. 66.
[24] M. de Unamuno, *Soledad*, dz. cyt., s. 791.

się bardziej ludzkości aniżeli wielcy wodzowie, wynalazcy czy politycy. „Wielcy pocieszyciele ludzkości, ci, którzy dostarczają nam balsamu niewyczerpanej łagodności, to wielcy samotnicy; ci, którzy udają się na pustynie po to, by usłyszeć, jak w ich sercach narasta przenikliwy jęk nieszczęsnych ludzkich trzód pozbawionych na opustoszałych pastwiskach życia psów i pasterzy”[25].

Analiza znaczenia zawartych w powyższym cytacie metafor nie należy już do zakresu tego artykułu, który omawiał problem samotności z punktu widzenia wspólnotowości, pomijając celowo całą problematykę monoseologiczną z twórczości Unamuno ujętą w aspekcie psychologicznym, ontologicznym, teologicznym czy poznawczym. Nie są mi znane prace w języku polskim, które omawiałyby pod tym kątem problem samotności u Miguela de Unamuno. Mogę tu natomiast wymienić artykuły napisane w języku hiszpańskim: W. Rossa *La soledad en la ontología de Miguel de Unamuno*[26], W.D. Johnsona, *Vida y ser de Miguel de Unamuno*[27] i M. Cruz Hernándeza *La significación del pensamiento de Unamuno*[28].

BIBLIOGRAFIA

Blanco M., *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno. El deseo del Infinito imposible*, ABL Editor, Madrid 1984.

Ciplijauskaite B., *El amor y el hogar. Dos Fuentes de Fortaleza de Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, t. 11(1961), s. 79-85.

Cruz Hernández M., *La significación del pensamiento de Unamuno*, Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura, t. 3, Anthropos, Barcelona 1992, s. 156-159.

De Unamuno M., *Empleomanía* artykuł opublikowany w „La Lucha de Clases” w marcu 1896. Artykuł ten został przedrukowany w: *Unamuno. Escritos socialistas. Artículos inéditos*, red. J.J. Trías Vejarano, Editorial Ayuso, Madryt 1976, s. 189-191.

De Unamuno M., *Por tierras de Portugal y de España*, Espasa – Calpe, S.A., Madrid 1955.

De Unamuno M., *Adentro,* Obras completas, Biblioteca Castro, Madrid 2007, t. 8, s. 311--320.

De Unamuno M., *Almas de jóvenes*, Espasa – Calpe Argentina S.A., Buenos Aires 1944.

De Unamuno, M., *Andanzas y visiones españolas*, Espasa – Calpe S.A. Madrid, b.r.

De Unamuno M., *El individualismo español*, Obras completas, Biblioteca Castro, Madrid 2007, t. 8, s. 523-538.

[25] Tamże, s. 784.
[26] CCMU t. 24 (1976), s. 53-60.
[27] CCMU, t. 6 (1955), s. 9-50.
[28] Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura, t. 3, Barcelona 1992, s. 156-159.

De Unamuno M., *Soledad*, Obras completas, Biblioteca Castro, Madrid 2007, t. 8, s. 777--796.

Górski E., *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1979.

Johnson W.D., *Vida y ser de Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno", t. 6(1955), s. 9-50.

La Rubia Prado F., *Unamuno y la vida como ficción*, Gredos, Madrid 1999.

Palma E.L., *Trayectoria intelectual del joven Unamuno. Historia de una crisis de fundamentos*, Ayuntamiento de Bilbao, Bilbao 2003.

Ribas P., *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid 2002.

Ross W., *La soledad en la ontología de Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno" t. 24(1976), s. 53-60.

Heredia A., Presentación, "Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura", nr 3, Anthropos, Barcelona 1992, s. 10-66.

SUMMARY

The most important issue in our life, that everyone has to solve is relationship with the others. This article is an attempt to analyze the original views of the Spanish writer and philosopher about the importance of solitude in people's life and in shaping their spirituality. There's an attempt to answer the question why, according to Unamuno, the great solitaries have made more contribution to the humanity than the great leaders, inventors and politicians.

Keywords

Miguel de Unamuno, Spanish philosophy, solitude, human being, society

Słowa kluczowe

Miguel de Unamuno, filozofia hiszpańska, samotność, jednostka, społeczeństwo

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.09

STEFAN KONSTAŃCZAK
Uniwersytet Zielonogórski

Samotność z perspektywy nieśmiertelności. Refleksje Henryka Elzenberga

Solitude from the Perspective of Immortality. Reflections of Henryk Elzenberg

Inspiracją do podjęcia tematu była lektura trzech wersji rękopisów Elzenberga zachowanych w archiwach Polskiej Akademii Nauk. Niepublikowane dotąd manuskrypty są w istocie medytacją filozofa na temat problemu nieśmiertelności dostępnej w ziemskim życiu. Rękopisy te mają następujące tytuły: *Rozmyślania o nieśmiertelności*, *Nieśmiertelność i pozaśmiertelność* oraz *O pokusie nieśmiertelności*. Tekst pierwszy nawiązuje do aforystycznie ujętego wiersza autorstwa zapewne samego Elzenberga: „Stworzyłaś mnie naturo istotą pełną lęku przed nicością i śmiercią, ale ja póty będę się łamał, póty lęku tego w sobie nie złamię; w owej chwili wzniosłej i ostatecznej pokażę ci twarz uśmiechniętą”[1]. Elzenbergowi chodziło zapewne o to, że dopiero przezwyciężenie lęku przed śmiercią jest warunkiem nieśmiertelności. Przykładem takiej postawy było zachowanie Seneki, który „bez drgnienia daje sobie przeciąć tętnice”[2]. Toruński filozof stwierdził jednak dalej, że „na ogół ludzie śmierci się boją”, a antidotum na to jest religijnie uzasadniana obietnica osiągnięcia nieśmiertelności, której można pożądać bez lęku. W rezultacie człowiek jest rozdarty pomiędzy strachem przed śmiercią a nadzieją nieśmiertelności. To rozdarcie trzeba samemu w jakiś sposób wypełnić, co w świetle tekstów Elzenberga może być uczynione dopiero na mocy jednostkowej i irracjonalnej decyzji, bez podjęcia której człowiek nie będzie zdolny nie tylko do tworzenia, ale i odczuwania wartości perfekcyjnych: dobra i piękna.

Ponieważ właściwe dla człowieka są wartości perfekcyjne, to zawierają one w swej istocie wewnętrzny nakaz swego urzeczywistnienia. Innymi słowy, „po-

[1] H. Elzenberg, *Rozmyślania o nieśmiertelności*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, teczka 89, k. 14.

[2] Tamże.

winność leżąca u podstaw wartości perfekcyjnych implikuje pewien obowiązek ich realizacji”[3]. Dążenie bowiem do celu spoza sfery moralnej może odbywać się na drodze minimalizacji wysiłku i unikania problemów, zaś realizacja obowiązku moralnego jest związana zawsze także z pewnym ryzykiem, bo nie ma ściśle określonej drogi, na której się ona dokonuje. Nie można więc korzystać z gotowych wzorców, lecz samemu poszukiwać dróg realizacji wartości, a wobec tego Elzenberg twierdził: „Kto pracuje nad ukształtowaniem siebie, ten jest sam; to reguła stała”[4]. Choć Elzenberg tego wyraźnie nie wskazał, to zapewne chodziło mu o to, że pomocy ze strony bliźnich w wysiłkach przy realizacji wartości nie należy się spodziewać. Zarówno sam wysiłek, jak i ryzyko związane z realizacją jakiegoś dobra, skutecznie zniechęcają innych. Autor *Kłopotu z istnieniem* pesymistycznie zatem oceniał ludzi, ale takie podejście było konsekwencją jego rozważań filozoficznych. Wyróżniał bowiem trzy odmiany pesymizmu: kosmologiczny, historiozoficzny i antropologiczny, a w związku z tym pesymistycznie zapatrywał się na świat, dzieje ludzkości oraz egzystencję człowieka w świecie[5]. Nic więc dziwnego, że uważał, iż wszędzie tam, gdzie nie ma ryzyka ani wysiłku, czyli w banalnych sprawach, ludzie chętnie współpracują, ale prawie nigdy w sytuacji, gdy większą korzyść ma odnieść ktoś inny niż oni sami: „tylko najwyjątkowiej zdarzy się spotkać człowieka, któremu cudzy postęp ludzki leży na sercu […] sprzymierzeńców dla naszych wyższych porywów znaleźć jest trudno”[6]. Ludzie niejako ze swej natury są zatem bardziej skłonni do czynienia zła niż dobra. Istnieją jednak dwie drogi wyzwolenia się od mocy zła. Pierwsza z nich to postawa melioryzmu, który skrótowo można przedstawić następująco: „Meliorysta stale zdążając w kierunku dobra, koncentruje na nim wszelkie swe działania i myśli. Dla niego, każdy przyrost dobra jest ważny, choćby i najmniejszy. Zło traktuje z kolei, jedynie jako przeszkodę na drodze ku osiąganiu dobra”. Druga postawa to soteryzm, w którym „akcent aksjologiczny położony jest na zagadnienie zła, jego tępienie i wykorzenienie. […] Istotą tej postawy jest dążenie do całkowitego wyzwolenia się od zła-absolutu, ostatecznego zwalczenia go”[7]. Elzenberg ponadto specyficznie postrzegał zło, gdyż w jego ujęciu było ono miernikiem wartości człowieka. Porównuje to do wagi mierzącej ciężar dobrych i złych uczynków. Ktoś, kto nie wie, czym jest zło, czyli go ani nie wyrządził, ani nie doświadczył, przypomina dziecko. Jest – jak to obrazowo określa – „w nieświadomości błogosławion”. Bez tego doświadczenia nie sposób ponadto

[3] J. Zegzuła-Nowak, *Człowiek w ujęciu perfekcjonistycznej myśli etycznej Henryka Elzenberga*, „Humanum” 2008, nr 2, s. 51.

[4] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 241.

[5] Zob. J. Zegzuła-Nowak, *Śmierć jako niebyt w koncepcji filozoficznej Henryka Elzenberga*, w: *Navigare necesse est*, red. D. Pater i R. Król, Warszawa 2009, s. 795.

[6] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 242.

[7] J. Zegzuła-Nowak, *Człowiek w ujęciu perfekcjonistycznej myśli etycznej Henryka Elzenberga*, dz. cyt., s. 57.

zgłębiać istoty człowieka, który kieruje się przecież poczuciem sprawiedliwości, mając świadomość zarówno tego, czym jest dobro, jak i tego, czym jest zło[8]. Nieśmiertelność w związku z tym traktuje jako nagrodę dla wybranych, choć na pewno nie muszą to być postacie nieskazitelne w każdym wymiarze.

POEZJA LECONTE DE LISLE'A JAKO ŹRÓDŁO PESYMIZMU ELZENBERGA

Studia nad dorobkiem Elzenberga wydają się ułomne bez uwzględnienia jego pierwszej książki z 1909 roku *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*[9]. Bohater rozprawy doktorskiej, francuski poeta Leconte de Lisle (1818-1894), prowadził ożywioną korespondencję z innymi pisarzami swojej epoki i w trakcie studiów nad jego korespondencją Elzenberg z konieczności zainteresował się atmosferą życia duchowego we Francji w drugiej połowie XIX wieku. Był to okres dominacji modernizmu filozoficznego i literackiego, który charakteryzował się także dążeniem do unifikacji sztuki i nauki. Elzenberg już we wstępie do swego doktoratu pisał o dwóch charakterystycznych rysach twórczości francuskiego poety, z których za najważniejszy uznał przypisywany mu specyficzny antychrześcijanizm, w czym jednak dostrzegał oznaki głębokiej wiary i fascynacji religijnej. Tego typu wewnętrzne rozdarcie pomiędzy poszukiwaniem sensu a chęcią uniezależnienia się od religijnych uwarunkowań było charakterystyczne dla całej epoki, a zatem nie tylko dla Leconte de Lisle'a. W drugiej kolejności Elzenberg wskazał na rys pesymizmu cechujący twórczość tego poety, który uznał za konsekwencję jego ambiwalentnej postawy wobec wiary[10].

Kim był jednak bliżej w Polsce nieznany Charles-Marie Leconte de Lisle? Jego skomplikowana biografia prowadziła od niezachwianej wiary w postęp społeczny, którego nośnikiem miał być lud, aż po skrajny pesymizm i chęć unicestwienia całej istniejącej rzeczywistości. Jerzy Parvi w napisanym przez siebie biogramie poety upatruje przyczyn takiej metamorfozy w wydarzeniach 1849 roku, gdy za swoją aktywność polityczną i otwarte poparcie rewolucjonistów Leconte de Lisle został wtrącony do więzienia i wyszedł z niego już jako odmieniony człowiek. Zniechęcił się wówczas do działalności politycznej, gdyż „stracił wiarę w lud i postęp społeczny"[11]. W rezultacie zrezygnował z działalności politycznej i zajął się tylko „czystą sztuką". Wkrótce stał się jednym z przywódców parnasistów, grupy poetów, którzy głosili hasła „sztuki dla sztuki", a przy okazji zwalczali zaangażowany subiektywizm romantyków. W latach 1850-1870

---

[8] Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 371-372.

[9] H. Elzenberg, *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*, Paris 1909.

[10] Tamże, s. 13-14.

[11] J. Parvi, *Leconte de Lisle*, w: *Mały słownik pisarzy francuskich, belgijskich i prowansalskich*, Warszawa 1965, s. 130.

miał już tak ugruntowaną pozycję w świecie kultury francuskiej, że w 1886 roku został członkiem Akademii Francuskiej.

W pracy doktorskiej Elzenberga znajdziemy też źródła jego późniejszej fascynacji buddyzmem. To jest swego rodzaju następstwo studiów nad Leconte de Lisle'em, który także był pod wrażeniem lektury *Bhâgavata Purâna*. W konsekwencji (choćby analizując wiersz *Paix des Dieux*) Elzenberg doszedł do wniosku, że dla francuskiego poety wszystkie religie są prawdziwe, co było naturalną konsekwencją jego poetyckiej i naukowej „podróży" po wszystkich znanych mu religiach.

Przy omawianiu wierszy Leconte de Lisle'a pojawił się także wątek śmiertelności człowieka, którą nawet Bóg uszanował, zezwalając na narodziny „Syna Człowieczego" właśnie w śmiertelnym szczepie Dawida. Elzenberg zauważył też, że gdy Leconte de Lisle pisał o śmierci, to – jak każdego człowieka – ogarniało go przerażenie. Równocześnie jednak dostrzegał nadzieję, która – co prawda – tego strachu nie zwalczy, ale pomoże spojrzeć na rzeczywistość szerzej niż tylko przez pryzmat własnego istnienia. Chrystus bowiem przyniósł na świat coś więcej niż tylko błogosławieństwo Ojca – On przyniósł nadzieję na nieśmiertelność. Nadzieja jest więc nieśmiertelna[12].

Dla uzasadnienia poglądu, że religia jest tylko kwestią wiary, Elzenberg przytoczył fragment wiersza *Gloire et le Siècle*, który choć wyrwany z kontekstu można przetłumaczyć następująco: „Z milczenia niebios przeziera potęga wzniosłości. Któż jednak mówił o nieśmiertelności!"[13]. Pragnienie rzeczy niemożliwych jest więc właściwe człowiekowi wierzącemu, co nie znaczy, że wyznającemu jakąś konkretną religię. Pojawił się przy tym także charakterystyczny dla chrześcijaństwa wątek o związku nieśmiertelności ze szczęściem.

TRAGIZM JAKO DROGA DO PRZEZWYCIĘŻENIA PESYMIZMU

Wiara jako taka, zdaniem Elzenberga, oznacza wiarę w nieśmiertelność duszy, a zatem człowiek wierzący w pewnym sensie odrzuca możliwość śmierci. Samo odrzucenie jednak niczego nie zmienia – śmierć jak była, tak nadal jest. Można odnieść wrażenie, że bogowie nie słuchają ludzkich modłów w tej sprawie. Należy zatem sądzić, że Elzenberg podczas długotrwałych studiów nad twórczością francuskiego poety mimowolnie przejął niektóre z jego przekonań. Zważywszy na znakomity warsztat i erudycję Leconte de Lisle'a, nie byłoby to czymś niezwykłym. Wydaje się, że świadectwem tej fascynacji w pewnej mierze jest

---

[12] H. Elzenberg, *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*, dz. cyt., s. 45-46.

[13] Tamże, s. 46. Przy okazji czytelnik może dowiedzieć się, kim jest ów Mona (Monna), którego w kilku miejscach przywołuje Elzenberg w swoich pracach. Jest to bohater poematu Leconte Lisle'a *Le Massacre de Mona* wydanego w zbiorze *Poèmes barbares* z 1862 r.

rozprawa habilitacyjna Elzenberga *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*. Można domniemywać, że te wnikliwe studia nad filozofią starożytną szybko doprowadziły go do przekonania, iż jednak Leconte de Lisle nie miał racji, a więc prawdziwa kultura nie skończyła się wraz z epoką starożytną. Daje zresztą temu wyraz w wielu swoich późniejszych pracach. Tym, co rozwijało się nieustannie, jakby na przekór pesymizmowi tego poety, była wedle Elzenberga kultura, którą konstytuują wartości.

Analizując twórczość Elzenberga, można zatem dojść do wniosku, że dla niego wartości były tylko etapami w dążeniu do przyświecających nam podstawowych ideałów życia ludzkiego. Oznacza to, że wartości są tym, co teoretycznie jesteśmy w stanie osiągnąć, ale ich osiągnięcie nie zmienia istoty świata, dotarliśmy bowiem tylko do miejsca, z perspektywy którego cel nadal pozostaje nieosiągnięty. Wielkość człowieka wyraża się więc w samym dążeniu, a nie w osiągnięciu celu. Inaczej mówiąc, ludzie doznają jakiegoś oczyszczenia na drodze realizacji wartości, stają się lepsi, co nie musi wcale znaczyć, że szczęśliwsi. Tragiczny, a więc ciągle daleki od poczucia spełnienia, może być tylko człowiek wielki, który jest w stanie udźwignąć ciężar swej skończoności. Wymaga to jednak wyzwolenia się z konieczności dwojakiego rodzaju. Pierwszy poziom wolności osiąga każdy, kto wyzwoli się spod tyranii popędów i afektów. Drugi zaś poziom osiągnąć można tylko, jeśli wyzwoli się spod tyranii konieczności świata. Tragiczny nie jest jednak człowiek, który realizuje jakąś konieczność, tragizm wymaga bowiem absolutnej wolności. Ma to jednak określoną cenę; jeśli jesteśmy wolni od wszelkich konieczności, to żaden obserwator nie dostrzeże w naszym życiu tragiczności. Jest ona możliwa do odczucia tylko przez nas samych. I w tym właśnie wyraża się pesymizm antropologiczny Elzenberga, bo im więcej tragiczności w naszym życiu, tym bardziej jesteśmy skazani na samotność i niezrozumienie. „Człowieka w zasadzie szlachetnego, wielkiego, może uderzyć klęska w potrójnej postaci: cierpienia, zagłady lub w i n y”[14]. Tragizm wymaga jednak, aby człowiek był niewinny, a czuł się winny. Ponadto musi być niedoskonały, z czego powinien sobie zdawać sprawę, bo inaczej nie mógłby mieć poczucia winy. Niedoskonałość i grzeszność (podatność na zło) jest zaś efektem świadomości własnej ograniczoności, skończoności. Brzemię winy jest zatem nieodłącznym towarzyszem poczucia odpowiedzialności za siebie i za świat. Tragizm jest więc świadomością własnej słabości i niedoskonałości przy jednoczesnym nieograniczonym poczuciu odpowiedzialności. Samo spełnienie obowiązku ogranicza odpowiedzialność, a więc pozbawia rysu tragiczności, zatem człowiek jest tragiczny dopiero wtedy, gdy ma nieograniczone możliwości wyboru. Może coś zrobić albo nie podjąć żadnego działania, cokolwiek jednak uczyni, jest odpowiedzialny nie tylko za to, co zrobił, ale także za to, czego nie zrobił. Kon-

[14] H. Elzenberg, *Tragizm*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 259.

sekwencją takiego stanu rzeczy jest zawsze „zagłada" niezrealizowanej wartości. Nie ma tu znaczenia, czy wybraliśmy działanie najlepsze z możliwych, czy też „mniejsze zło". Towarzyszy mu zatem nieustanne poczucie zwątpienia. „S a m a j e d n a k w i n a , p ó k i n i e u k a r a n a , n i e j e s t t r a g i c z n a"[15]. Podobnie słuszna kara za przewinę też nie jest tragiczna. Zdaniem Elzenberga bowiem, tylko to, co ulegnie zagładzie, jest piękne i zasługuje na upamiętnienie: „Śmierć jest warunkiem istnienia piękna. Tylko to, co śmiertelne, może być piękne. I to jest tragiczny pogląd na świat. Wszelka skończoność objawia się jako cierpienie, śmiertelność, wina, a niekiedy jako piękność. […] Gdy żywa piękna istota cierpi, to jej cierpienie, lęk, ból, świadomość własnej śmiertelności nam się objawia jako piękność"[16]. Utrata czegoś pięknego musi być ujęta jako zagłada, bo dla Elzenberga piękno jest darem, czymś niekoniecznym, i z tej racji nieskończonym. Tylko brzydota może być skończona, choć także jest konieczna. Piękni ludzie są więc wielcy, a ich wielkość czyni z nich arystokratów ducha. „Cierpienie i śmierć są sprawiedliwe: wydobywają na jaw wielkość wielkich i nikczemność nikczemnych"[17]. Wynika stąd konkluzja Elzenberga, że tylko świadomość własnej skończoności i śmiertelności czyni nas pięknymi.

Elzenberg na zasadzie kontrastu wyjaśniał istotę tragizmu:

> Człowiek silny (wielki) cierpiący lub skazany na zagładę. Tragizm cierpienia (raczej bólu) i tragizm śmierci. Tragizm bólu nieodłączonego od wszelkiego napięcia indywidualnego bytu, indywidualnego działania. […] siła-w-cierpieniu, cierpienie-w-sile, to razem jest tragizmem, a nie jedno środkiem uwydatnienia drugiego. Cierpienie odczuwam tu, zdaje się, jako rodzaj siły kształtującej, bez niej owa siła życia jakaś nieokreślona – i tak samo śmierć. Odczuwam jeszcze tragizm tak, że wobec zagłady lub cierpienia siła nasza czuje swą skończoność w czasie i zakresie działania, jest jakby zepchnięta w siebie, ku własnemu środkowi – a jednocześnie czuje swą nieskończoność jako źródło nieskończonych możliwości[18].

Tragizm jest więc odczuciem progowym, kto jest zdolny do jego świadomego odczucia, ten jest także zdolny do odczucia swej wielkości.

W takim kontekście jego określenie „arystokracja ducha" oznacza ludzi, którzy dla realizacji jakiegoś dobra są zdolni do wyrzeczeń niezależnie od tego, czy istnieją zewnętrzni obserwatorzy, oraz od tego, czy jest to dla nich korzystne czy nie. Nie wszyscy ludzie mogą stać się wielkimi, jest to doświadczenie dostępne tylko dla zdolnych do poświęcenia się. Zarazem jednak poznanie człowieka wielkiego (jak na przykład Mickiewicza) jest wyzwaniem dla nas samych.

---

[15] Tamże, s. 263.
[16] Tamże, s. 268.
[17] Tamże, s. 269.
[18] Tamże, s. 251.

> Wola pójścia za tym wyzwaniem – wola nadążenia, stania się godnym, dźwignięcia się ponad siebie, dociągnięcia do przeczutej wyżyny – jest *par excellence* „dobrą" wolą, której się tu od nas wymaga; ona to, śród wszystkich możliwych odpowiedzi naszej istoty na zjawienie się człowieka wielkiego, jest tą jedyną odpowiedzią współmierną, która i nas w górę porywa[19].

Podkreślał przy okazji, że taka odpowiedź jest rzadkością, bo większość ludzi nie chce zmierzyć się z wielością i po prostu usuwa się z drogi. Elzenberg pisał o nich jako leniwych bądź słabych. Bycie wielkim zatem oznacza także posiadanie siły nie dla pokonywania zewnętrznych przeszkód, lecz dla pokonania własnych słabości, które sobie uświadamiamy w kontakcie z wielkością.

Człowiek zatem nie powinien uchylać się od wzbogacania kultury, nawet jeśli sądzi, że nic nowego do niej nie wnosi. Istnieje jednak taka kategoria ludzi, która ma obowiązek czynienia rzeczy wartościowszymi, niż są teraz. Taką grupą są osamotnieni indywidualiści, prawdziwa arystokracja ducha, którzy mają obowiązek ponieść ryzyko i wzbogacać gmach ludzkiej kultury. Tylko oni tak naprawdę kierują się w swych motywach dążeniem do wartości jako celów najważniejszych, nie potrzebując innych (pozaaksjologicznych) motywów dla ich realizacji, jak choćby religia czy korzyść własna. Każdy może co prawda próbować, ale bez dostatecznej wiedzy jego usiłowania są skazane na marne, dlatego naukowcy i artyści jako arystokraci ducha zdolni do formułowania sądów wartościujących niejako antycypują to, co starają się osiągnąć. Jest to wystarczająca podstawa dla wypełnienia obowiązku współtworzenia kultury. Temu budowaniu towarzyszy niepewność ostatecznego rezultatu, bo być może starania okażą się chybione, ale to jednak nie zwalnia ich z wypełniania tego obowiązku.

Takiej konfrontacji z nieskończonością nie da się sobie postawić jako celu, może tak stać się tylko w efekcie długotrwałego procesu kształtowania się charakteru człowieka. Człowiek zgodnie z podzielanym przez Elzenberga stanowiskiem Kierkegaarda jest bowiem obarczony swoją śmiertelnością i przemijalnością, stanowi swoistą „syntezę skończoności i nieskończoności, czasowości i wieczności a także wolności i konieczności"[20]. Dzięki bezinteresownemu spełnianiu swych obowiązków osiąga się taki stan, w którym wszelka małostkowość (prowadząca do zła) zanika, a oczyszczony z niej człowiek może podążać dalej drogą niedostępną dla innych. Pojawia się wówczas pytanie, czy każdy jest w stanie osiągnąć taki stan ducha.

Elzenberg szybko zatem znalazł wyjście z pesymizmu i nihilizmu Leconte de Lisle'a. Tak jak Schopenhauer dostrzegał możliwość jego przezwyciężenia, z tym tylko, że owo przezwyciężenie miało charakter wyłącznie jednostkowy. Już

---

[19] H. Elzenberg, *Wielkość i my. Z powodu dyskusji o Mickiewiczu*, w: tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Kraków 1966, s. 157.

[20] J. Zegzuła-Nowak, *Śmierć jako niebyt w koncepcji filozoficznej Henryka Elzenberga*, dz. cyt., s. 795-796.

w 1910 roku pisał: „T r a g i z m jako etyka, treść życia, przezwyciężenie pesymizmu. W y ł a n i a się z pesymizmu a jednocześnie go usuwa”[21]. Nie zmieniało to jego oceny świata, wskazywało tylko nadzieję na to, że świat nie determinuje całkowicie człowieka, który jeśli znajdzie w sobie dość siły, aby stać się bohaterem tragicznym, jest w stanie samodzielnie kształtować swoje życie.

SAMOTNOŚĆ W PERSPEKTYWIE NIEŚMIERTELNOŚCI

Poezja modernizmu

> pełna jest „hymnów do nirwany”. […] W podejmowaniu problematyki śmierci pisarze modernistyczni wykazywali szczerość, jakiej na pewno zabrakło pokoleniom poprzednim, a także ich następcom. Ich postawę cechowało coś, co nazwałabym „metafizyczną odwagą”. Była to odwaga postawienia bezsensownego pytania i poszukiwania bezsensownej odpowiedzi. Odwaga ludzi, którzy powiadali o sobie, iż są pokoleniem bez wiary i ideałów, którzy pisząc, że żadna z dróg poznania nie prowadzi do prawdy, równocześnie odrzucali sceptycyzm, ludzi, którzy problemowi tak chętnie przez człowieka odsuwanemu na bok nadawali najwyższą rangę[22].

Fascynacja śmiercią miała zatem swoje uzasadnienie także w filozofii. Czym wobec tego różniły się wiersze francuskiego poety od twierdzenia Eduarda von Hartmanna, że ludzkość dla zminimalizowania wielkości cierpienia we wszechświecie powinna popełnić zbiorowe samobójstwo? Uzasadnienie tej propozycji jest odwróceniem chrześcijańskiej eschatologii, bo w niej swoją zbiorową śmiercią to ludzkość zbawi Boga od wszechświatowego cierpienia związanego z każdym istnieniem. Śmierć może być zatem w perspektywie eschatologicznej czymś upragnionym. Dla modernistów niewielkie znaczenie miało to, czy motywacji do tego doszukuje się w jak najszybszym dążeniu do życia nieśmiertelnego, czy w tym, aby swoim nieistotnym życiem nie potęgować cierpienia, którym przepełniony jest świat. Można zauważyć, że tylko ta druga motywacja może być uznana za szlachetną i godną wielkiego człowieka. Nie oznacza to jednak aprobaty indywidualnego samobójstwa, choć takowego się nie potępia, jeśli istnieją ku temu racjonalne powody. Zatem, gdy Elzenberg pisał o nieśmiertelności, to miał na myśli właśnie ludzi, którzy nie pożądają już niczego od zewnętrznego świata. Jest to więc zarazem neutralna postawa zarówno wobec życia, jak i śmierci. Tylko taki człowiek może osiągnąć nieśmiertelność, bo swym życiem nie pomnaża ogólnego cierpienia we wszechświecie. Polski modernistyczny poeta i filozof Antoni Lange w swej pracy *Rzuty* pisał: „Trzeba stanąć z daleka od rzeczywisto-

---

[21] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 38.

[22] B. Szymańska, *Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Kraków 1988, s. 98-99.

ści, aby ją lepiej przeniknąć. […] Najpotężniejszym byłby ten poeta, który by umiał przejść przez życie niewidzialny i nieznany nikomu, gdyż jego głos za życia brzmiałby jako głos zza grobu. Potężniejszą jest władza umarłych niż żywych – ponieważ daną im jest wiekuista niewidzialność i bezpowrotność”[23].

Zatem ludzie są skazani na samotność z własnego wyboru. Tak właśnie rodzi się rozpacz, która uszlachetnia cierpienie, stając się źródłem niekończących się inspiracji twórczych. „Rozpacz tragiczna polega na pewności, że nasza indywidualność zostanie «ukarana» – przez fatum bądź obiektywne prawa historii – czyli że zostanie zmieciona z powierzchni bytu jako nieważka efemeryda, kaprys, fantazja, jako wykwit tego, co Grecy nazywali *hybris*, jednostkowa pycha”[24]. Prawdziwy mędrzec dobrowolnie wyrzeka się świata, nie dla zysku czy chwały, ale z nadziei, że uda mu się objąć to, co nieskończone. I nigdy też nie zyska pewności, że jego wybór był słuszny lub najlepszy z możliwych.

Rozważania Elzenberga nad nieśmiertelnością i śmiertelnością w wielu miejscach zatem wykazują zbieżność z poglądami modernistów. Jego spojrzenie na śmierć jest także swego rodzaju próbą oswojenia się z myślą o niej. Nic zatem dziwnego, że zauważył: „Nie być nie jest rzeczą straszną, nie było nas przez całą wieczność zanimeśmy się urodzili, i ta wieczność straszna nie była. Ale rzeczą straszną jest przejście ze świadomości i bytu w brak świadomości i niebyt, to co nazywamy unicestwieniem. Ludzie boją się «przejścia bram śmierci», jest to najczarniejsza groza istnienia”[25].

Czym w takiej perspektywie jest zatem Elzenbergowska „arystokracja ducha”? Elzenberg wyróżniał trzy typy indywidualizmu arystokratycznego: „rozproszony”, grupowy i pośredni[26]. W rozumieniu autora *Kłopotu z istnieniem* bycie takim arystokratą dotyczy tylko nielicznych, a ten, kogo to dotyczy, zawsze wie, co jest wartościowe. „Arystokratyzm wybrańców rozproszonych” to inaczej arystokracja ducha. Dodaje przy tym, że owa rozproszoność wiąże się z samotnością. Jedyną cechą wspólną i jedynym podobieństwem łączącym i wyróżniającym przedstawicieli arystokracji ducha jest wedle filozofa „cecha wartościotwórcza”. Nie łączy ich zatem żadne poczucie solidarności ani interesu grupowego. W wielu swych opracowaniach stwierdza wręcz, że „wybrańcy pozostają każdy dla siebie, samotni i rozproszeni”[27]. Ponieważ nie istnieje żadna podstawa ich łącząca, to nie są nią także cechy zdobiące, takie jak świetność czy geniusz. Z tej

---

[23] A. Lange, *Rozmyślania*, Warszawa 1979, s. 22.

[24] *Zanik tragizmu*, wywiad z A. Bielik-Robson; przepr. T. Stawiszyński, „Polonistyka” 2003, nr 10, s. 583.

[25] H. Elzenberg, *Rozmyślania o nieśmiertelności*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, teczka 89, k. 14.

[26] H. Elzenberg, *Indywidualizm etyczny (Wykłady)*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, teczka 132, k. 9-12.

[27] Tamże, k. 10.

racji arystokracja ducha jest niezorganizowana, a nawet nie ma żadnych kwalifikacji tego rodzaju. Każda zatem próba organizacji społecznej kierowanej przez arystokratów ducha z konieczności musi mieć charakter utopijny.

„Arystokraci ducha" to w pewnym sensie elita społeczeństwa i dlatego ich życie to pasmo wyrzeczeń dla zachowania własnej wolności i niezależności w myśleniu. Teoretycznie każdy człowiek dysponuje „zmysłem arystokratycznym", który jest wrodzony, ale tylko niektórzy są w stanie ukształtować wedle niego swoje życie. Na przeszkodzie w upowszechnianiu się postaw arystokracji ducha stoi „zmysł posiadania", który u większości budzi „chęć odgrodzenia się od innych ludzi przez osiąganie tego, co im niedostępne"[28], a to, co arystokratów łączy, jest przecież jednakowo dostępne dla wszystkich.

Elzenberg podkreślał również „rys pesymistyczny i rezygnacyjny" tego typu arystokracji, który wynika z braku możliwości wymuszenia czegokolwiek na innych. Zamknięta jest zatem w pułapce własnych ideałów, których w żaden sposób nie jest w stanie urzeczywistnić. Poczucie własnej wyższości znajduje tylko wyraz w tworzeniu i unikaniu stania się istotami pospolitymi, czyli ludzką „mierzwą". Znajduje to wyraz w regułach, które sama dla siebie tworzy: „Lepiej jest żyć wedle prawa [własnego] acz niedoskonałego, niż wedle prawa innych, nawet lepszego; lepiej jest umrzeć idąc za własnym prawem; prawo cudze jest niebezpieczne"[29]. Ostatecznie Elzenberg podsumował swoje rozważania stwierdzeniem: „Arystokracja: duchowa, rozproszona, bezsilna [i chętnie pesymistyczna?]", a stąd jej koncepcja jest „wyznawana przez artystów i myślicieli"[30].

Dlatego celem takich ludzi jest „sztuka, nauka bezinteresowna", co można porównać do funkcji kwiatów spełnianej u rośliny[31], które dla niej samej mają żywotne znaczenie, choć obserwatorom wyda się tylko ozdobą. Stąd Elzenberg programowo twierdził, że: „zawsze jest lepiej być bitym niż tolerowanym za cenę siedzenia cicho w swym mateczniku"[32]. Z tego względu, gdy sam był przekonany o wyższości swoich racji, nie stronił od polemik, choćby żadnych korzyści z nich nie czerpał. W tym kontekście można zrozumieć, że walczył w taki sposób z ogarniającym go poczuciem osamotnienia i niezrozumienia.

POSTACIE SAMOTNOŚCI

„Szczytem samotności byłaby sytuacja taka, że nie byłoby znane nikomu żadne moje przeżycie, przy czym wszystkie te nikomu nieznane przeżycia mia-

---

[28] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 48.

[29] Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, teczka 132, k. 80.

[30] Tamże, k. 11.

[31] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 36

[32] Tenże, *Od autora*, w: tenże, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 14.

łyby dla mnie nieskończenie wielką doniosłość”[33]. Jest to według Elzenberga pierwsza postać samotności, która w pewien sposób pozbawia człowieka złudzeń, że inni podzielają jego odczucia oraz że jest kimś ważnym dla innych. Okazuje się, że świat jest obojętny na najwznioślejsze odczucia i im wyżej sięgamy, tym boleśniejsza jest tego typu konstatacja.

Druga postać samotności ma charakter metafizyczny. Sam Elzenberg wiązał ją z filozofią Berkeleya. Otóż ze świadomości tego, że – być może – nikt nie podziela naszych odczuć, wynikać może, że one same nie istnieją:

> a jeśli są to właśnie przeżycia stanowiące w moim odczuciu, moją najistotniejszą treść, to poniekąd także i ja sam nie istnieję. Tak: człowiek w tym sensie samotny czuje się p r z e k r e ś l o n y, […] jest to przewlekłe z a b i j a n i e człowieka, i groza samotności jest dzięki temu równie mroczna i niesamowita, równie się nie dająca przemyśleć do dna ostatniego jak groza śmierci[34].

Paradoksalne jest zatem to, że jego wypowiedzi o samotności arystokracji ducha najlepiej charakteryzują jego samego. Sam filozof zdawał sobie z tego sprawę, gdy pisał: „I moja ewolucja w znacznej mierze poszła po linii takiej: zamiast zawładnięcia życia przez «dobrych» – ucieczka dobrych od życia”[35].

Na podstawie analizy wypowiedzi Elzenberga na temat nieśmiertelności można zatem przedstawić jego stanowisko wobec samotności, na jaką skazani są wszyscy, którzy nie podążają głównym nurtem życia społecznego oraz potrafią zachować autonomiczność swych poglądów niezależnie od zewnętrznych uwarunkowań. Jedyną ich nagrodą jest nieśmiertelność, której za życia nie mogą jednak ani pragnąć, ani doświadczyć. Elzenberg bowiem wychodził z założenia, że nie istnieją żadne racje filozoficzne, które by mogły udowodnić, że nieśmiertelność istnieje. Stwierdzał nawet, że „jedyny na ogół poważny powód, dla którego tylu ludzi w nią wierzy, to że jej pragną”[36]. Podejmował się zatem analizy nieśmiertelności jako czegoś „nieprawdopodobnego ale możliwego”. Asumptem do tego typu rozważań było przekonanie, że pragnienie nieśmiertelności w perspektywie doczesnej jest czymś na kształt pychy – jako pożądanie właściwe jest ludziom małym. Z drugiej zaś strony pod wyraźnym wpływem filozofii Wschodu zauważył, że „irracjonalna wiara w śmiertelność jest symptomatem od wiary w nieśmiertelność dużo smutniejszym”[37].

Porównując te dwie formy nieskończoności oferowane przez religie Wschodu i Zachodu, Elzenberg twierdził także, że: „Życie jest gorszą pułapką, niż się w pierwszej chwili wydaje: straszno jest z niego wychodzić, ale kto wie czy nie

---

[33] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 242.
[34] Tamże, s. 243.
[35] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 359.
[36] Tenże, *Rozmyślania o nieśmiertelności*, dz. cyt., k. 14.
[37] Tamże.

straszniej pozostawać w nim bez nadziei (odejścia)”[38]. Krytyce poddawał także naiwne stanowisko głoszące, że na tamtym świecie nieśmiertelność oznacza trwanie poza czasem, gdzie czas jest jakby zawieszony, a chwila szczęścia rozciąga się w nieskończoność. Taki stan nie jest oczywiście możliwy do osiągnięcia w życiu ziemskim, ale jednak jest możliwy do wyobrażenia. Jest to stan braku zmian, bo każda zmiana musi zaistnieć w czasie. Zatem także niczym się nie różni od śmierci, po której indywidualnie odczuwany czas także „staje”. Istnieć świadomie może bowiem tylko to, co się zmienia. Nic zatem dziwnego, że tego typu rozważania prowadzą do punktu wyjścia, czyli do wykazania przewagi aprobaty własnej śmiertelności nad dążeniem do nieśmiertelności.

W konkluzji można zatem podkreślić, że Elzenbergowska analiza nieśmiertelności prowadzi do apoteozy własnej śmiertelności. Wystarczy uświadomić sobie, że trwanie w nieskończoność (czyli tradycyjne pojmowanie nieśmiertelności) jest w pewnym sensie straszniejsze od śmierci. Z drugiej zaś strony nieskończony kołowrót istnienia (rozumiany przez Elzenberga także jako przechodzenie „jednej śmierci w drugą”) w niczym nie jest lepszy od wiecznego i niezmiennego trwania, jakie oferują religie Zachodu. Stąd perspektywa nieśmiertelności w religii chrześcijańskiej nie jest pociągająca, a to, że ludzie jej pragną, jest wynikiem zwykłego strachu przed przekroczeniem „bram śmierci”.

Elzenberg w przytaczanych rękopisach pisał także o śmierci „częściowej”, czyli o sytuacji, w której człowiek nie całkiem utożsamiał się ze swoim życiem, a zatem umarło wraz z nim tylko to coś, czego nie doświadczał. Jest tak dlatego, że im bardziej przyziemne potrzeby dominują, tym mniej utożsamia się człowiek ze swym życiem. Przywołuje zatem swoistą drabinę jestestw, którą zaczyna szczebel najniższy metaforycznie przyrównywany do człowieka, który utożsamia się ze swoim własnym brzuchem, a na najwyższym szczeblu umieszcza ludzi podobnych do Słowackiego, „który nie jest niczym innym, jak tylko swoimi poezjami”[39]. Ten najniższy szczebel stanowią zatem ludzie, którzy żyją tylko w sferze zmysłów i tylko oni umierają bez reszty. Ci, którzy żyją w świecie ducha, nigdy całkiem nie umierają. Skoro jednak ludzie umierają, to umiera wraz z nimi jakaś ich cząstka. Elzenberg konstatował to następująco:

> Jednym słowem: nie jest mną w żadnym stopniu dopiero ten element mojej pierwotnej natury, o którego zaspokojenie n i e d b a m a b s o l u t n i e, dla którego zaspokojenia żadnego wysiłku ani ofiary nigdy nie poniosłem ani mi na myśl nie przyjdzie, że można by je ponieść. […] I na odwrót j e s t c a ł k o w i c i e m n ą ten element mojej natury, którego żaden (stan) nie jest mi obojętny, ale którego zaspokojenia jestem gotów przyjąć każdy wysiłek i każdą ofiarę[40].

---

[38] H. Elzenberg, *Rozmyślania o nieśmiertelności*, k. 16.

[39] Tamże, dz. cyt., k. 19.

[40] Tamże – podkreślenia Elzenberga.

Umrzeć całkiem może zatem tylko ten, kto rozwinął w sobie wyłącznie element zmysłowy związany z zaspokajaniem potrzeb biologicznych. Czas zaś zatrzymuje się dla tych, którzy złożyli jakąś ofiarę. „To nie jest już nieśmiertelność, ale to jest pozaśmiertelność”[41]. Taką nieśmiertelność osiąga się tylko samemu. Ważne jest tylko to, co po ludziach zostaje, bo to rozwija kulturę. Ci, którzy umierają całkiem, nie są zapewne samotni, lecz kultury nie wzbogacają.

Elzenberg twierdził ponadto, że nieśmiertelność jest warunkowa, bo za życia nikt nigdy się nie dowie, czy warto było ponieść taką ofiarę. Nie chodzi tu jednak o to, aby wyrzec się wszystkiego. Wedle toruńskiego filozofa takie wyrzeczenie jest chyba nawet łatwiejsze niż godne tylko największych osobowości osiągnięcie granic możliwości doskonalenia się. Tylko wtedy życie jest warte przeżycia. „Nadzieję na nieśmiertelność miałby ten tylko, kto dla nieśmiertelności pracował (niezależnie od stopnia, w jakim pracował, większą lub mniejszą). Ku rozczarowaniu ludzi wygodnych, gołąbek nieśmiertelności […], tak jak wszystkie inne z przysłowia, sam cały już upieczony do gąbki nikomu nie wpadnie”[42]. Zasługa nie jest automatyczna, a zatem żadnej pewności także mieć nie można.

Można więc założyć, że im wyższy poziom jestestwa, tym człowiek jest bardziej twórczy, ale jednocześnie coraz bardziej samotny. Konstatacja tego faktu przywiodła Elzenberga do wskazania istoty tragizmu życia arystokracji ducha: „największe łaski życia stają się źródłem cierpienia przez osamotnienie, na które skazują. Bo ogół ludzki nie chce ich znać, a czasem wprost je potępia. Najwyższe odmiany szczęścia niosą ten smutek, że nie można się z nim podzielić: nikt ich nie chce, choćby dlatego, że przeważnie ich sobie nie wyobraża. Jest się z nimi sam, i nie po prostu sam: odtrącony”[43].

KONKLUZJA

Studia nad twórczością Henryka Elzenberga nigdy nie należały do łatwych. Mimo znakomitego pióra często trudno nadążyć za jego myślą oddającą głęboką erudycję i swoistą logikę wywodu. Ponadto, warto zauważyć też, że Elzenberg najprawdopodobniej nie pisał dla czytelników, bo pisał swe przemyślenia głównie dla siebie. Bliżej mu było do Sokratejskiego przekonania, że prawdziwej filozofii nie da się przekazać za pomocą słowa pisanego. Jest w tym zapewne zawarty także element obawy, że zostanie źle zrozumiany i zinterpretowany.

---

[41] H. Elzenberg, *Nieśmiertelność i pozaśmiertelność*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, teczka 89, k. 11.

[42] Tenże, *O pokusie nieśmiertelności*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, teczka 89, k. 26.

[43] Tenże, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 371.

Starając się zrekonstruować jego poglądy na naturę ludzkiej samotności, należy zatem sięgnąć aż do samych źródeł jego filozofii, co jednak wymaga nieustannej konfrontacji i porównania ze wszystkimi jego opracowaniami, także tymi, które nadal czekają w archiwach na odczytanie i publikację. Jest to ciągle zadanie na lata, a stąd nie można mieć pewności, że przedstawione powyżej treści w pełni oddają rzeczywiste przekonania toruńskiego filozofa. Być może bycie „arystokratą ducha" to nie jest wcale wyróżnienie, a swego rodzaju kara samotności, którą wymierza nam los. Włodzimierz Tyburski w swej książce o Elzenbergu wskazał ponadto na istotny dla tych rozważań wątek związany z interpretacją zapisku Elzenberga z *Kłopotu z istnieniem* z 15 maja 1910 roku: „Im piękniejsze twe życie, tym mniej go będziesz żałował"[44].

Ostatecznie samotność w ujęciu Elzenberga wydaje się czymś pozytywnym, choćby nawet wrażenie obserwatorów mogło być inne. Pracując nad sobą, nie możemy jednak znikąd oczekiwać pomocy, a często nawet elementarnego zrozumienia. Nie oznacza to w żadnym wypadku wyobcowania społecznego, człowiek pracujący nad sobą jest samotny co najwyżej tylko fizycznie, bo zawsze pozostaje częścią społeczeństwa, z którego się wywodzi. Zdolność do stawienia czoła takiej samotności jest więc także ważnym kryterium przydatności dla społeczeństwa. Konformizm bowiem niczego nowego do niego nie wnosi, gdyż tylko ci, którzy potrafią stanąć wbrew wszystkim, tworzą kulturę, ale przecież nie dla siebie, a dla swojej społeczności. Wobec tego arystokraci ducha są podobni do samego Elzenberga, który swoim życiem dawał przykład zgodności głoszonych poglądów z czynami. Być może dlatego był za życia na ogół niedoceniany, a stąd jego znaczenie dla polskiej filozofii dopiero odkrywamy. Lesław Hostyński ma zapewne rację, gdy scharakteryzował ten stan rzeczy następująco: „Nieśmiertelność pozostaje tylko mało prawdopodobną możliwością, jest tylko nadzieją, a cenę za jej ewentualne osiągnięcie trzeba zapłacić tu i teraz"[45].

BIBLIOGRAFIA

Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Znak, Kraków 1994.

Elzenberg H., *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*, Ed. Henri Jouve, Paris 1909 (Wydanie polskie: *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle'a*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Wyd. UMK, Toruń 2013).

Elzenberg H., *Pisma estetyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 1999.

Elzenberg H., *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Znak, Kraków 1966.

Elzenberg H., *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków 1991.

[44] W. Tyburski, *Elzenberg*, Warszawa 2006, s. 141.

[45] L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 272.

Hostyński L., *Układacz tablic wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1999.

Materiały archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, teczka 89 i 132.

Parvi J., *Leconte de Lisle*, w: *Mały słownik pisarzy francuskich, belgijskich i prowansalskich,* Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 130-131.

Lange A., *Rozmyślania*, PIW, Warszawa 1979.

Szymańska B., *Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wyd. UJ, Kraków 1988.

Tyburski W., *Elzenberg*, WP, Warszawa 2006.

Zanik tragizmu, wywiad z A. Bielik-Robson; przepr. T. Stawiszyński, „Polonistyka" 2003, nr 10, s. 580-586.

Zegzuła-Nowak J., *Człowiek w ujęciu perfekcjonistycznej myśli etycznej Henryka Elzenberga*, „Humanum" 2008, nr 2, s. 47-64.

Zegzuła-Nowak J., *Śmierć jako niebyt w koncepcji filozoficznej Henryka Elzenberga*, w: *Navigare necesse est*, red. D. Pater i R. Król, Wyd. Mega-Plast, Warszawa 2009, s. 789-797.

SUMMARY

The starting point for the considerations are three versions of the text of Henryk Elzenberg, kept in manuscripts, and not published until now, devoted to "meditations" over the possibility of reaching immortality in earthly life. The author, on the basis of their analysis and other statements on immortality, presents Elzenberg's attitude towards solitude, to which people who do not follow the main social stream and are able to retain autonomy of their views independently of outer conditions are all doomed. To indicate such kind of people Elzenberg has introduced the category of "spirit aristocracy". This category is indispensable for existing of every society. And both scientists and artists are classified to it. They reach immortality, but it is conditioned, because during their lives nobody will get to know if it is worth to make a sacrifice of their own solitude. According to the author, Elzenberg's life may be set as an example of such a solitary spirit aristocracy.

Keywords

Henryk Elzenberg, death, immortality, solitude, spirit aristocracy

Słowa kluczowe

Henryk Elzenberg, śmierć, nieśmiertelność, samotność, arystokracja ducha

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.10

NATALIA ROSOSIŃSKA-KOZUB

Samotnik w Międzyludzkim[1], czyli o życiu i twórczości Emila Ciorana

A Loner in the Interpersonal or about Emil Cioran's Life and Works

Wszelakie rozważania o samotności należałoby opatrzyć klauzulą subtelnego ich traktowania, jako że materia to zdecydowanie delikatna, w związku z czym nietrudno o szybkie jej nadużycie, spłycenie, zbanalizowanie z jednej strony, z drugiej natomiast – istnieje również niebezpieczeństwo pompatycznego, przesadnego lub patetycznego do niej podejścia. Jak zatem przybliżyć się do zagadnienia samotności, któremu niechybnie na przeciwległym biegunie odwzorowuje się jedno z jego przeciwieństw – wspólnotowość? Jak właściwie rozeznać tę dialektykę, adekwatnie ją rozpoznać i poddać rzetelnej oraz wyważonej analizie? Ośmieliwszy się założyć, że odpowiedni rekonesans obu zagadnień możliwie najlepiej zobrazować poprzez odniesienie do konkretnego przykładu, postanowiłam podjąć rzeczoną próbę zarysowania tytułowej dialektyki na przykładzie twórczości rumuńskiego filozofa XX wieku – postaci Emila Ciorana. Wybór ten jest nieprzypadkowy. Po pierwsze dlatego, że rumuński myśliciel zasłynął z kontrowersyjnej ciągle w kręgach kultury europejskiej idei samobójstwa, a zagadnienie natury suicydalnej pozostaje bliskie wszelkim refleksjom nad samotnością. Po drugie dlatego, iż pomimo tejże idei właśnie zdecydowanie nie jest bohaterem dyskursu o samotności, a warto by pokazać, że doskonale się w niego wpisuje, a jego twórczość jest bez wątpienia, choć niesystematyczna, to systemowa, bo

[1] Terminem „Międzyludzkie" posługuję się w nawiązaniu do jego sformułowania i użycia przez W. Gombrowicza, nie roszcząc sobie praw do stworzenia nowej kategorii, którą przykładać będę w niniejszej pracy do wymiaru samotności, jaki rysuje się na kartach dzieł rumuńskiego myśliciela i aforysty, Emila Ciorana. Terminu tego będę używać jako antynomii do fenomenu samotności oraz jako synonimu fenomenu wspólnotowości. Przy tym zastrzegam, że jego użycie nie wiąże się z żadną analizą twórczości popełnionej przez znakomitego, polskiego literata, wyżej wymienionego W. Gombrowicza, jako że cel niniejszego artykułu jest zgoła inny.

obejmuje całość zagadnień filozoficznych – od Boga, przez świat, człowieka i przynależne mu dziedziny[2]. Wreszcie, po trzecie, postać Emila Ciorana wymaga zwłaszcza w intelektualnej rzeczywistości polskiej ciągle jeszcze popularyzacji i wyjaśnień, by ukrócić wszelkie opierające się na nierzetelnych i masowych źródłach komentarze redukujące jego talent jedynie do krótkiej przygody z partią faszystowską. Zasadniczym celem niniejszego tekstu jest zatem przybliżenie zarówno osoby Emila Ciorana, jak i licznych dzieł stanowiących o jego bogatym intelektualnym dorobku w kontekście zarysowania analogii, jaka występuje równolegle pomiędzy poniższymi członami: życie – twórczość oraz samotność – wspólnotowość. W toku swojego artykułu podejmę próbę ukazania dialektyki tytułowych fenomenów, stanowiącej bezsprzeczną charakterystykę biografii i twórczości Ciorana.

Mówiąc o dialektyce samotności i wspólnotowości, należałoby raczej nie koncentrować się na ich wzajemnej antynomiczności, lecz przenieść punkt ciężkości albo na samotność, albo na wspólnotowość, tudzież przeprowadzić obserwacje z centrum każdego z tych fenomenów. Gombrowiczowskie „Międzyludzkie" to funkcja relacji, które zachodzą między ludźmi właśnie, współtworząc ich osobowości, jednakże nie należy zapominać, że człowiek pozostający w relacjach z innymi jednocześnie pozostaje sam sobie we własnym wnętrzu i w tym najintymniejszym miejscu sam z sobą podejmuje zmagania. Pozostając w przekonaniu, że fenomen samotności wykazuje paradoksalnie dużo większą zaborczość niż fenomen wspólnotowości, skoncentruję swoją uwagę przede wszystkim na samotności, analizując ją na modelu osoby i twórczości Emila Ciorana.

Emil Cioran jest postacią bardzo cenioną, jego twórczość zaś doczekała się licznych komentarzy i wielokrotnych cytowań, choć należy zaznaczyć, że przede wszystkim w kręgu kulturowym Rumunii. Tam oto, w swej ojczyźnie, którą niejednokrotnie wyśmiewał i w którą rzucał literackimi bluźnierstwami, którą pogardzał, obrażał, do której swój specyficznie patriotyczny stosunek wyraził w dziele dotąd nieprzetłumaczonym na język polski (rumuński tytuł to *Schimbarea la față a României*, opublikowana w Bukareszcie w 1936), Emil Cioran zdobył ugruntowaną pozycję jako intelektualista, stając w szeregu z największymi umysłami, tj. Mirceą Eliadem, Eugene Ionesco, Constantinem Noiką. Jest on także regularnie brany pod skrzydła obronne przed wszelakimi atakami zagranicznych biografów oraz interpretatorów jego dzieł. Jego rola nie została jednak umniejszona w drugiej, zaadaptowanej przez niego ojczyźnie – Francji, w której

[2] Warto zauważyć, że Cioran występował przeciw filozofii systemowej, dogmatycznej, kompletnej. Jego twórczość to furia fragmentu. Używając określenia „systemowa" w odniesieniu do jego filozoficznej myśli, rozumiem to jako całościowy ogląd filozoficzny, w ramach którego pisarz podejmuje całą rozpiętość zagadnień, nie skupiając się na przykład wyłącznie na epistemologii. Choć pewne kwestie stanowią lejtmotyw jego dorobku intelektualnego, to odnaleźć w nim można wszelki wymiar ludzkiej egzystencji.

spędził najdłuższą część swojego życia, a biorąc pod uwagę swój okres twórczy – największą. Jednakże tu już pojawiają się głosy krytyki wymierzone nie tyle w jego talent, który raczej nie został zakwestionowany, ile w „czystość" jego biografii. Sylwetka Ciorana w Polsce rysuje się znacznie ubożej, bo albo jest tylko i wyłącznie kojarzony z ideą samobójstwa, która *notabene* nie cieszy się poparciem większości polskich elit intelektualnych, albo zamiast filozoficznego i literackiego koncentrowania na jego dorobku intelektualnym dochodzi do bardzo zdawkowego prześwietlania jego życia i wyciągania sensacyjnych wątków ogołoconych z potrzebnego kontekstu. Sytuacja ta ulega jednak zmianie, która polega m.in. na coraz częstszych odniesieniach do jego myśli twórczej, czy też na poruszaniu wątków jego pisarstwa dotychczas niewyeksponowanych. Inspiracją do niniejszego artykułu, winna jestem czytelnikowi szczerość, była wspomniana kontrowersyjna idea samobójstwa jako zagadnienie najściślej i najwyraźniej połączone z refleksją nad samotnością. Jednakże jest to jedynie zalążek dalszych rozważań, w których można popisać się bogatym materiałem dowodowym na to, w jaki sposób Emil Cioran był uwikłany w samotność, w jak pokaźnym stopniu wypełniała ona stronice jego dzieł i jak przy tym jednocześnie zachowywał pozory szalenie uspołecznionego intelektualisty, który nieprzerwanie dąży do wzbogacania swych relacji z ludźmi. Fenomen samotności pojawia się w aforystycznych uniesieniach i degradacjach Ciorana nie rzadziej aniżeli idea samobójstwa, opiewanie uroków śmierci, wywoływanie Boga, afirmacja cierpienia czy szczera tęsknota za nicością. Jego miejsce na kartach Cioranowskich literackich dzieł choć nie jest honorowe, bo nie stanowi lejtmotywu jego myśli, to zdecydowanie należy do drugoplanowych, pełniąc funkcję tła, który ma charakter eksplikatywny względem reszty podejmowanych zagadnień. Samotność, którą czytelnik odnajdzie, zagłębiając się w Cioranowskie „wynurzenia", to samotność, która nie ma w sobie nic z nachalności, samotność, która jest ekskluzywna i wysublimowana. Cioranowska samotność niejednokrotnie w sposób przewrotny wchodzi w relację ze wspólnotowością, choć gra ta nie jest bezpośrednio czytelnikowi dana, odbywa się w sposób zawoalowany i wymaga dokładnego rozpoznania życia i twórczości rumuńskiego filozofa, ażeby zostać zauważoną. Czytając Ciorana, można natknąć się na fragmenty, w których obraża człowieka jako gatunek, gardzi ludźmi jako pewną zbiorowością pozbawioną cnoty mądrości, wyraża swoją nienawiść do jakiegokolwiek tłumu, życząc mu najchętniej eksterminacji. „Wierzę w ocalenie ludzkości, w przyszłość cyjanku […]"[3] pisze rumuński filozof w *Sylogizmach goryczy*, dziele opublikowanym w okresie dojrzałości autora. Kilka stronic dalej w tym samym rozdziale odnajdujemy zwierzenie zgoła przeciwne: „Ze zgrozą patrzę, jak słabnie moja nienawiść do ludzi, rozluźnia się ostat-

[3] E. Cioran, *U źródeł pustki*, w: *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2009, s. 161.

nia łącząca mnie jeszcze z nimi więź”[4]. Podejmując zagadnienie fenomenów samotności i wspólnotowości w odniesieniu do sylwetki rumuńskiego myśliciela, nie sposób nie odwołać się do jego biografii jako zasadniczej względem twórczości w celu pokazania tych dialektycznych rozgrywek. Fakty z życia Ciorana przywołać więc należy bezdyskusyjnie, zwłaszcza że zabieg ten zdecydowanie dopełni jego wizerunek, ukazując dorobek intelektualny w kontekście biograficznym. Zastrzegam jednakże, że ich przywoływanie nie będzie miało charakteru kompletnego i chronologicznego, jako że nie jest mą intencją usytuowanie się w roli biografa.

Emil Cioran, syn Elvirei i prawosławnego popa Emiliana, urodził się w 1911 roku w rumuńskiej wiosce Răşinari, w Karpatach. Nie był jedynym dzieckiem, w dzieciństwie towarzyszył mu brat Aurel i siostra Virginia, a jego z nimi relacje w dorosłym życiu skomplikowały się. Dojrzały już Emil wspomina ten okres z wielkim sentymentem, doceniając ów beztroski czas, który spędzał na pogawędkach z pasterzami, kontaktach z prostymi ludźmi wsi, przebywając nieustannie na łonie bujnej górskiej przyrody i ciesząc się jej walorami. W wieku lat pięciu przeżył pierwsze doświadczenie filozoficzne, jak sam je określił:

> Mogę powiedzieć, że moje życie było zdominowane przez doświadczenie nudy. Poznałem ją już w dzieciństwie. Nie chodzi o nudę, którą można przezwyciężyć rozrywkami […], ale o nudę można by powiedzieć, *fundamentalną,* polegającą na tym, że mniej lub bardziej raptownie, u siebie bądź u innych, albo w obliczu pięknego krajobrazu człowiek czuje, że wszystko jest puste, nie ma treści ani sensu. Pustka w sobie i na zewnątrz. Cały wszechświat rażony jest nicością[5].

To pierwsze doświadczenie egzystencjalne przez samego zainteresowanego datowane jest jako przełomowy moment w jego życiu, bo moment to przebudzenia jego „ja”, wyswobodzenie się jego samego jako podmiotu, odłączenie od całości i wspólności istnienia ze światem, postawienie się naprzeciwko świata – podmiotu wobec przedmiotu. To faktyczne zdanie sobie sprawy z własnej odrębności i konstatacja o swoim byciu samemu wobec świata, zrozumienie własnej samotności i samotności w ogóle jako fenomenu, który każda istota ludzka przeżywa osobiście, intymnie.

Cioran, ukończywszy gimnazjum, został przeniesiony przez swoich rodziców do rumuńskiego Sibiu, by tam pokonać kolejny szczebel edukacji. Był młodym, zdolnym chłopcem, którego pasją stała się literatura. Zaczął również sięgać po klasyków filozofii. Oprócz bardzo rozwiniętej samoświadomości, zainteresowania śmiercią (jako mały chłopiec zwykł rozmawiać z grabarzem, często spędzał czas na cmentarzu, zdarzyło się także, że bawił się ludzkimi szczątkami, o czym

---

[4] Tamże, s. 168.

[5] E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, z Cioranem rozmawia Fernando Savater, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 23.

zaświadcza niemiecki biograf Ciorana, Bernd Mattheus w dziele *Cioran. Porter radykalnego sceptyka*), nie wyróżniał się niczym nadzwyczajnym, nie stronił też od kontaktów ze swoimi rówieśnikami. Dopiero w okresie podjętych w Bukareszcie studiów, kiedy oddał się głębokiemu namysłowi nad lekturami filozoficznymi, zaczął odczuwać pierwsze symptomy samotności wynikające przede wszystkim z bezsenności. Udręka *insomnii noctis* rozpoczęła się około 21. roku życia Ciorana, wtedy właśnie narodziło się pierwsze dzieło rumuńskiego myśliciela *Na szczytach rozpaczy* i było najprawdziwszym dziełem z trzewi, wołaniem cierpiącego, lirycznym uniesieniem pełnym szczerości i nieubogim w ufność i nadzieję, ale także wyrażającym głębokie rozczarowanie filozofią jako dyscypliną niedającą odpowiedzi. Książka ta powstała w znacznej mierze jako konsekwencja nocnych tortur, a w bezsenności nocy, jak zaświadcza sam jej autor, świat jawi się nam inaczej, wszystko spowite jest mrokiem, zatem i ludzkie myśli nie mogą grzeszyć jasnością. W rozmowie z Léo Gillet wyznaje o niemocy snu:

> Jest to doświadczenie nadzwyczaj bolesne, katastrofa. Ale pozwala nam ono zrozumieć rzeczy, jakich inni nie mogą zrozumieć; bezsenność stawia nas poza obrębem wszystkich żyjących, na zewnątrz ludzkości. Jest się *wykluczonym.* […] Czymże jest bezsenność? O ósmej rano jest pan dokładnie w tym samym punkcie co o ósmej wieczorem! Nie ma żadnego postępu. Jest tylko ta bezkresna noc. A życie możliwe jest tylko wskutek nieciągłości. Dlatego ludzie znoszą życie – na skutek nieciągłości, jaką zapewnia sen. […] gdy pan czuwa, jest pan sam… z kim? Z nikim. Jest pan sam z myślą o Nicości[6].

Walka Ciorana z bezsennością trwała niespełna siedem lat, nietrudno zatem wyobrazić sobie, jak tak długi okres bezsenności może „złamać" człowieka, ogołocić go z wszelkich pragnień, absolutyzując tym samym tylko jedno z nich – snu zamiennie ze śmiercią jako jego substytutem. Cierpiący Cioran wyalienował się ze społeczności, w której był zanurzony, a był to czas studiów oraz pracy w gimnazjum, rozwinął mocno nocne życie, tułając się po domach publicznych i szukając ukojenia w ramionach prostytutek. Nie szukał pomocy, poszukiwał ukojenia w odosobnieniu, bliski był szaleństwu. O samotności z tamtego okresu dowiadujemy się, czytając jego pierwszą książkę, w której w jednym z rozdziałów opisuje samotność, dokonując jej rozróżnienia na dwa rodzaje:

> Są dwa sposoby odczuwania samotności: gdy czujesz się sam na świecie i gdy odczuwasz osamotnienie świata. […] Wrażenie, że jesteś wrzucony i zawieszony w świecie, niezdolny przystosować się do niego, zżerany od środka, niszczony przez własne słabości bądź uniesienia, nękany własnymi niedostatkami, obojętny na zewnętrzne odmiany świata, które mogą być pełne blasku albo mroczne, a ty i tak

[6] Tamże, *Rozmowy z Cioranem*, z Cioranem rozmawia Léo Gillet, dz. cyt., s. 72.

> trwasz wewnątrz swego duchowego dramatu – oto co oznacza samotność indywidualna. Odczuwanie samotności kosmicznej, choć zachodzi również w jednostce, ma źródło nie tyle w jej czysto subiektywnym zamęcie, ile raczej we wrażeniu, że ten świat jest porzucony, w doznaniu zewnętrznej nicości[7].

Cioran odczuwał samotność na wspomniane przez siebie dwa sposoby, ta dwuaspektowość jej przeżywania widoczna jest na pokaźnej przestrzeni stron jego książek, ale zupełnie intuicyjnie sięgając po chociażby dwa jej tytuły: *Zły demiurg* czy *O niedogodności narodzin*, czytelnik będzie w stanie rozpoznać te dwie samotności – indywidualną i kosmiczną. Z Cioranowskiej wizji człowieka wrzuconego w czas mimowolnie, w świat, którego stworzenie jawi się jako żart okrutnego i dowcipnego Boga, wyłania się samotność człowieka i samotność świata właśnie. Oto rumuński filozof nie tylko targany obsesją śmierci, ale i obsesją początku – narodzin, wyznaje w *O niedogodności…*: „Nie biegniemy ku śmierci, uciekamy przed katastrofą narodzin”[8], a następnie: „Obsesja narodzin, przenosząc mnie w czas poprzedzający moją przeszłość, sprawia, że przyszłość, teraźniejszość, a nawet i przeszłość tracą dla mnie urok”[9]. Narodziny, to jest u p a d e k w c z a s (a jest to *notabene* tytuł jednego z jego dzieł), postrzega Cioran jako początek swojej samotności, bo każdy byt jest konstytutywnie samotny, każde więc istnienie, gdy się pojawia, jest z gruntu samotne. „Życie ujawnia się dopiero przez odrębność – która jest zasadniczym fundamentem samotności – dlatego każdy jest samotny tylko z tego powodu, że jest jednostką”[10] pisze w *Zarysie rozkładu.* Istota ludzka w momencie przyjścia na świat, wyodrębnia się z niego, choć zawiera się w nim. To akcydentalne, jedynie bowiem przypadkiem człowiek staje się bytem w świecie, wrzucenie w świat rozpoczyna partykularną ludzką historię, staje się punktem wyjścia ludzkiego losu i odmierzane jest w czasie. Człowiek zanurzony w świecie, który funkcjonuje w czasie i przestrzeni, jednocześnie podlega tym prawom, ale w swym podleganiu światu pozostaje zupełnie samotny i zupełnie odrębny od świata. „Narodziny i łańcuch to synonimy. Ujrzeć światło dnia to ujrzeć kajdanki […]”[11], a zatem przekleństwo narodzin to wyrok skazujący na samotność. Indywidualna samotność Cioranowska stanowi więc odpowiednik wyróżnionej w ramach refleksji monoseologicznej samotności ontologicznej, bo przecież tak samo w myśleniu Emila Ciorana, jak i w dyskursie filozofii samotności, jest to samotność, która konstytuuje byt ludzki, nadaje mu charakteru takiego bytu, jakim właśnie jest, znamionuje go tym samym w jego późniejszym trwaniu

---

[7] E. Cioran, *Samotność indywidualna i samotność kosmiczna*, w: tenże, *Na szczytach rozpaczy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 103.

[8] Tenże, *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Kraków 1996, s. 4.

[9] Tamże, s. 9.

[10] E. Cioran, *Zarys rozkładu*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2006, s. 81.

[11] Tenże, *O niedogodności narodzin*, dz. cyt., s. 164.

i jednocześnie współdecyduje o ambiwalencji ludzkich dążeń od „ja" do „my" i odwrotnie, i na zawsze.

Osobną kwestię stanowi wymieniona w *Na szczytach rozpaczy* samotność kosmiczna, która w ramach paradygmatu Ciorana koresponduje z jego stosunkiem do Boga oraz do zagadnień religijnych, a która na łamach rozważań monoseologicznych odsyła do nurtu kontemplatywnego samotności, gdzie ta ujmowana jest w kategoriach utylitarno-sapiencjalnych. Takie ujęcie samotności podstawową wartością czyni bycie sobą, które realizować można poprzez kontemplację, ta zaś w konsekwencji umożliwić może poznanie Boga. W przekonaniu Ciorana samotność kosmiczna zasadza się na osamotnieniu świata, porzuceniu go przez Boga, który jest jeszcze bardziej samotny niż dzieło swojej kreacji, choć jak twierdzi rumuński myśliciel: „Stworzenie świata nie ma innego wytłumaczenia oprócz lęku Boga przed samotnością. Mówiąc inaczej, rolą nas, stworzeń, jest nie co innego, tylko *rozerwanie* Stwórcy"[12]. Cioran nie rozumie istnienia takiego świata ze wszystkimi jego okrucieństwami, śmie zakładać, że dobry Bóg nie imałby się tak niewybrednych żartów, by zaserwować człowiekowi życie w cierpieniu, samotności ze świadomością własnej zgnilizny i jedyną ucieczką – w iluzję. Istnienie świata, w którym sam autor jest zanurzony, dowodzi jedynie tego, że jego stworzyciel musiał być raczej złym demiurgiem, aniżeli dobrym, miłosiernym Ojcem. Zastanawia się więc Cioran, czy i sam Stworzyciel z dużym poczuciem humoru nie jest ofiarą samotności właśnie.

Najprościej rzecz ujmując, myśl Ciorana jest następująca – Bóg stworzył świat, by zapełnić pustkę, by uchronić się przed samotnością, która i ten stworzony przezeń świat owładnęła, co więcej – dzieło stworzenia wcale nie wypełniło pustki, a zapewniło jedynie marną rozrywkę jego Stworzycielowi. W samym centrum stoi zaś człowiek, który jest samotny w sposób istotowy. Poszukuje w swej samotności drogi wyjścia, skłaniając się ku rozmowie, a w poszukiwaniu rozmówcy wymyśla Boga. „Gdy docieramy do końca wewnętrznego monologu, na krańce samotności, z braku innego rozmówcy wymyślamy Boga – doskonały pretekst do rozpoczęcia dialogu"[13] czytamy w *Zarysie rozkładu.* W *Świętych i łzach*, książce uznanej za najbardziej obrazoburczy wykwit Cioranowskich przemyśleń czytamy: „Pojawienie się Boga jest równoczesne z pierwszym dreszczem samotności. […] Samotność bez Boga to najczystsze szaleństwo"[14]. Cioran w swym najintymniejszym wnętrzu poszukiwał jednak kogoś bliskiego, a jeśli jest z mej strony nadużyciem interpretacyjnym dodanie przymiotnika „bliski", to z pewnością poszukiwał kogoś, kogokolwiek. Częste o Bogu wzmianki, na przemian przyzywanie Jego obecności i obelżywe określanie Go, to nic innego jak

[12] E. Cioran, *Święci i łzy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2003, s. 61.
[13] Tenże, *Arogancja modlitwy*, w: tenże, *Zarys rozkładu*, dz. cyt., s. 126.
[14] Tenże, *Święci i łzy*, dz. cyt., s. 36.

dowód na Cioranowską potrzebę rozmowy, na dialogiczność istoty ludzkiej, która jakkolwiek długo może wytrwać w autozamknięciu, jednocześnie dąży do jakiegoś „my". Wymyślanie obiektu, z którym się w wyobraźni rozmawia, nieustanne przywoływanie go w myślach zaświadcza o potrzebie wypełnienia pustki, choć sam Cioran afirmował ją i można by się pokusić o założenie, że dla niego powinno się ją pisać z dużej litery, to jednocześnie nazbyt pusta była ta pustka, by móc znosić jej ciężar, wypełniona Bogiem stała się paradoksalnie lżejsza. Dla uważnie śledzącego Cioranowskie „wynurzenia" czytelnika może wydać się rumuński filozof osobą ocierającą się o szaleństwo, bo najpierw wymyśla Boga, gdy w swym monologu wewnętrznym dojdzie do krańców samotności, innym razem twierdzi, że świat stworzony został przez Boga po to, by stać się dla niego swoistym remedium na samotność. Nic bardziej mylnego, Cioran pragnie uchronić się przed szaleństwem własnej samotności, poszukuje rozmówcy do odwzorowania swoich lęków i utrapień, pragnie potwierdzenia siebie, a przecież niemożliwe jest to zrobić, pozostając jedynie z samym sobą. Walka Ciorana z Bogiem, jego potyczki ze świętymi, zatargi z religią w ogóle to doskonały obraz ścierania się dwóch dążeń: ku samotności i ku jakiemuś „my", ku jakiejś wspólnotowości.

> Dlaczego człowiek nie może trwać zamknięty w samym sobie? […] Czy nie byłoby pożyteczniej zatonąć w nurcie wewnętrzności, nie myśląc zgoła o żadnej obiektywizacji, i smakować tylko z cichą rozkoszą najintymniejsze swoje porywy i poruszenia? […] Powściąganie treści domagających się obiektywizacji, tamowanie energii dążących do eksplozji zawsze grozi poważnym niebezpieczeństwem, jako że może nadejść chwila, gdy nie da się już panować nad wzbierającą energią. Wówczas następuje załamanie, które jest wynikiem nadmiaru. Są przeżycia i obsesje, z którymi nie sposób dalej żyć. Czyż ratunkiem nie jest wtedy wyznanie ich?[15]

zapytuje Cioran, otwierając swój literacki debiut. Już sam bogaty dorobek jego życia zaświadcza o potrzebie obiektywizacji wszelkich stanów, które Cioran przeżywał. Nie mogło to się odbyć w mroku własnych myśli. Rumuński myśliciel sam swoje pisarstwo określa sposobem na przetrwanie, odroczeniem samobójstwa, dystansowaniem się do siebie samego. Zapytany w jednym z wywiadów, dla kogo pisał i pisze książki, odpowiedział, że choć zabrzmi jak hipokryta, to dla nikogo, dla siebie samego. Cioranowskie pisanie to romans wewnętrznego z zewnętrznym, publikowanie jeszcze bardziej ów romans uwiarygodnia, czyni go oficjalnym. Gdy wewnętrzne wychodzi ku zewnętrznemu, to samotność przestaje już dalej chcieć być sama ze sobą, dąży ku czemuś poza swoimi granicami. W wywiadzie z Jean-François Duvalem zapytany: „po co pisać?", odpowiada:

---

[15] E. Cioran, *Być lirycznym*, w: tenże, *Na szczytach rozpaczy*, dz. cyt., s. 5.

> Teoretycznie jednak nie powinienem napisać ani opublikować ani słowa. Gdybym był absolutnie wierny sobie samemu. Ale nie mogę być wierny, ponieważ musiałem stanąć na własnych nogach, jakoś przystosować się do życia. Musiałem wdać się w tego rodzaju kompromis i handel, żeby w ogóle żyć. Jestem absolutnie przekonany, że gdybym nie pisał, popełniłbym samobójstwo. Jestem tego absolutnie pewien[16].

Zapytany dalej o dużą częstotliwość użycia zaimka „my" konstatuje następująco:

> Mówiąc „my" często myślę „ja". Nie jest to z pewnością „my" człowieka politycznego, „my" proroka czy też nie wiadomo kogo, kto przemawia w imieniu innych. To z pewnością nie tłum ani żadna inna zbiorowość. Nigdy nie mówiłem w niczyim imieniu. Chodziło mi tylko o uniknięcie „ja", które w pewnych sytuacjach nie jest możliwe, i o nadanie wyglądu obiektywnego temu, co moje, subiektywne[17].

Potrzeba obiektywizacji to potrzeba wyjścia z granic samego siebie ku innemu, to potrzeba nawiązania relacji. Cioran piszący i publikujący takie relacje z czytelnikiem w sposób pośredni nawiązuje, choć z samej zasady działają one w jednym kierunku, to są wyciągnięciem ręki jednego ku wielu.

Obraz Ciorana jako człowieka samotnego wyłania się przede wszystkim z zapisanych wewnętrznymi udrękami stron jego książek, które same już z faktu swego zaistnienia stanowią rozgrywkę ich autora z bliżej nieokreśloną wspólnotowością. Przyjrzawszy się jednak jego prywatnemu życiu, można odnieść zgoła przeciwne wrażenie. Jak wyżej wspomniałam, młody Emil to może nazbyt świadomy, a przez to i zanadto wrażliwy chłopak, któremu szczególnie bliska jest refleksja nad śmiercią, ale nie odbija się to w żaden sposób na jego relacjach z rówieśnikami. Niewątpliwym okresem osamotnienia można określić ten czas, w którym cierpiał na bezsenność, w wyniku której na mocy własnej decyzji alienował się z otaczającej go społeczności. Cioran w odsłonie dojrzałego mężczyzny to zupełnie inna historia, choć nierzadko określany był jako samotnik z paryskiej mansardy (mając na myśli francuski okres jego życia, ten najbardziej dojrzały). Rumuński myśliciel nie stronił od ludzi, wręcz przeciwnie – spotykał się często ze znanymi literatami, wydawcami, uczestnicząc żywo w kulturalnym życiu Paryża. Doskonale zdawał sobie sprawę, że trudne są warunki utrzymania się na powierzchni sławy i nie jest mitem konieczność wydawania jednej książki rocznie jako gwarantu podtrzymania literackiego istnienia, stąd też umiejętnie zabiegał o względy ważnych osobistości. Jego poszukiwanie kontaktu z ludźmi wiązało się także z potrzebą bycia finansowanym; gdy nie był w stanie się utrzymać z wynagrodzenia płynącego ze sprzedaży książek, wnet znajdował jakiegoś opiekuna, który widział w nim potencjał. Z wymienionej już pozycji biograficz-

---

[16] Tenże, *Rozmowy z Cioranem*, z Cioranem rozmawia Jean-François Duval, dz. cyt., s. 41.
[17] Tamże.

nej Bernda Mattheusa można dowiedzieć się o wielu takich sytuacjach, w których Cioran z myślą o przeżyciu, stawał się czyimś utrzymankiem tudzież „kombinował" (jak sam to określa) z przedłużaniem naukowego stypendium na poczet pisania doktoratu, którego ostatecznie nie ukończył. Cioran nie był też samotny pod względem bycia w związku z kobietą, dzielił swoje życie z nauczycielką języka angielskiego, Simone Boué, która troszczyła się o przyziemne sprawy w ich związku, zapewniała rumuńskiemu filozofowi spokój materialny. Niemiecki pisarz, Mattheus w *Prologu* do biografii Ciorana opisuje wizytę w paryskim mieszkanku Ciorana nr 21 przy Rue de l'Odéon; oto fragment tegoż opisu: „W «salonie» dało się wyczuć obecność kogoś jeszcze. Od czasu do czasu Cioran odsuwał przesuwne drzwi, rzucał kilka gwałtownych słów, po czym wracał do stolika ze słonymi paluszkami i ozdobnymi butelkami z alkoholem. […] Cioran ani słowem nie wspomniał o swej towarzyszce życia, Simone Boué, tak jakby kobieta psuła obraz samotnika"[18]. Z przekazu ustnego znakomitego polskiego tłumacza dzieł Ciorana, Ireneusza Kani wynika, że Cioran bardzo dbał o swój wizerunek myśliciela samotnego, marginalnego, odrzuconego, w rzeczywistości zaś wiódł on względnie spokojne i ustabilizowane życie u boku Simone, która była silnym ramieniem w ich związku. Filozof nie czuł się w tej relacji samotny, doskonale się rozumieli, łączyły ich wspólne inspiracje literackie, żyli ze sobą aż do śmierci Emila[19]. Codzienna egzystencja rumuńskiego aforysty nie przypominała w niczym żywota samotnika, człowieka wyalienowanego, żyjącego na skraju decyzji o ostatecznej autodestrukcji. Jednakże po śmierci Ciorana Simone odnalazła *Zeszyty,* wcześniej nie miała pojęcia o ich istnieniu. W swym liście do Kani z 15 sierpnia 1995 roku pisze o tym niezwykle interesującym znalezisku i nie ukrywa swojego głębokiego zdziwienia jego zawartością, przyznaje, że są kontrowersyjne i nie spodziewała się, by ktoś, z kim tyle czasu dzieliła swoje życie i z kim była tak blisko, mógł się okazać tak wielkim nieznajomym. Treść Cioranowskich diariuszy może bowiem szokować, zwłaszcza że wyłania się z nich nierzadko obraz człowieka zdruzgotanego, niewidzącego nigdzie sensu, pozbawionego nadziei. Mimo iż Simone znała jego dzieła, *Zeszyty* wielce ją zdumiały, bo Cioran je przed nią ukrywał. Pytanie, jakie się nasuwało, dotyczyło sensu tegoż kamuflażu, bo skoro w swej stylistyce oraz pod względem nagromadzenia rozmaitych inwektyw były podobne do tych dzieł, które publikował, dlaczego uchroniły się od pokusy uwolnienia od własnych obsesji? Cioran był bardzo konsekwentny w budowaniu swojego wizerunku samotnika, unikał wywiadów, udzielił ich niewiele, gdy już pozował do zdjęcia, starał się nie zdradzać się

[18] B. Mattheus, *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2008, s. 17.

[19] Wystąpienie Ireneusza Kani w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego w ramach konferencji „Cioran – W pułapce istnienia", Opole, 4. X. 2011 r. Temat wystąpienia – *Korespondencja z Simone Boué.* I. Kania na bieżąco tłumaczył z języka francuskiego swoją korespondencję z partnerką Ciorana, gdy ten przebywał w szpitalu. Listy te obejmują lata 1993-1995.

uśmiechem. „Cioran śmiał się chętnie i często, choć dbał o to, by nie publikowano fotografii przedstawiających go jako człowieka pogodnego i zrelaksowanego”[20] pisze Bernd Mattheus. Z przekazu ustnego I. Kani wynika również, że Cioran był doskonałym partnerem do rozmów, potrafił słuchać i wykazywać zrozumienie. Z tego powodu często był zapraszany na obiady jako towarzysz intelektualny, wzorcowy rozmówca, który uprzyjemni czas i uszlachetni go cnotą erudycji.

Życie i twórczość Ciorana, jako całokształt stanowiący pole jego dążeń ku samotności oraz ku wspólnotowości, stały się dla mnie inspirujące przede wszystkim ze względu na charakterystyczną ideę samobójstwa. Jest ona punktem początkowym, naprowadzającym mnie na tropy dyskursu samotności, jaki można rozpoznać w zawartości treściowej Cioranowskich dzieł. Wizytówka rumuńskiego filozofa, czyli sławetne i brzemienne w znaczenie wyznanie: „Żyję tylko dlatego, że jest w mojej mocy umrzeć, kiedy tylko mi się spodoba: bez idei samobójstwa zabiłbym się już dawno”[21], to definicja najpełniej oddająca sens idei samobójstwa. Możliwość popełnienia aktu ostatecznej autodestrukcji stanowiła dla Ciorana potęgę, możliwość stanowiła dlań wyższy stopień modalności aniżeli istnienie, realność. W każdej potencjalności widział więcej siły niż w realnym, ponieważ potencjalność to wolność. Człowiek Cioranowski to istota wolna w znaczeniu wolności „do”, zdeterminowana w swej wolności „od”. Człowiek jako istota wolna i suwerenna nie podlega żadnym moralnym nakazom, żadnemu wyższemu bóstwu, jest jedynym depozytariuszem swojego istnienia, a ponieważ istnieje wbrew swej woli, a przynajmniej pomimo niej, nie podjęła sama decyzji o zanurzeniu w realny świat, nie jest zobligowana żadną umową, by w nim pozostać. Możliwość popełnienia samobójstwa to często jedyne pocieszenie, jakie człowiek może znaleźć, w związku z tym i jedyna jego siła, „deska ratunkowa”. Cioranowska idea samobójstwa przemyca ze sobą wcześniejsze założenie, mianowicie założenie wolności. W dyskursie monoseologicznym wolność w powiązaniu z fenomenem samotności nabiera charakteru myśli przewodniej, sytuując się w narracji indywidualistycznej. Wolność, która jest podstawą możliwości samotności, jest zaledwie zwiastunem pełni wolności, do której prowadzi samotność. Akt wolności i samotności wzajemnie się przenikają, stanowiąc względem siebie implikację obustronną, tym samym bardzo utrudniając analizę obu fenomenów jako wzajemnie powiązanych. Czy Cioran w wyniku samotności wpadł na pomysł myślenia o samobójstwie wyzwoleńczo i wolnościowo? Czy wyrażając akt swojej wolności poprzez ideę samobójstwa wtórnie wywołał samotność? Samotność jako diagnoza stanu psychicznego twórcy idei samobójstwa wynika też nie przede wszystkim z jego wolności, rozumianej jako niezależność

[20] B. Mattheus, *Cioran…*, dz. cyt., s. 16.
[21] E. Cioran, *Aforyzmy*, tłum. J. Ugniewska, Warszawa 1993, s. 25.

(szczytowy punkt samotności), ale wiąże się z samym myśleniem o śmierci. W dyskursie psychologicznym fenomen samotności łączy się grubą linią zależności z aktem ostatecznej autodestrukcji. Jak pisze Brunon Hołysz, wybitny polski przedstawiciel suicydologii: „Zdaniem wielu badaczy samotność można uznać za jeden z podstawowych czynników prowadzących do różnych chorób organizmu, psychopatologii, zjawisk patologii społecznej, […], a także do zamachów samobójczych”[22]. Samotność może stać się główną przyczyną zamachu na swoje życie, ale czyż samobójstwo skonceptualizowane w postaci idei nadal stanowi wyraz samotności? A gdyby spojrzeć na nie jak na wyciągniętą ku wspólnocie rękę? Idea, która mnie ocala, pozwala mi być pośród innych, daje mi możliwość dążenia ku „my”, nawet jeśli pozostanie to jedynie w sferze potencjalności, to stanowi „aż” w kierunku wspólnoty.

W *Sylogizmach goryczy* odnajdujemy rozdział zatytułowany *Cyrk samotności.* Jak pozostałe rozdziały tej książki stanowi on zbiór aforyzmów uporządkowanych pod kątem tytułowego tematu. Już samo zestawienie wyrazów „cyrk” i „samotność” wydaje się, jeśli nie intuicyjnie sprzeczne, to przynajmniej intrygujące. Jak bowiem widowiskową sztukę, w której jej główni bohaterowie eksponują umiejętności, odwagę oraz harmonię, przystawić do fenomenu samotności? Cioran jednakże dokonuje takiego zestawienia i za pomocą aforystycznych perełek folguje swoim bolączkom, najczęściej przywołując śmierć, Boga, zbiorowisko ludzkie i wszelakie resentymenty względem samego siebie. Pisze mianowicie: „W kontakcie z ludźmi zatraciłem całą świeżość swoich newroz”[23] albo „Pozbyłem się Boga z potrzeby skupienia; uwolniłem się od ostatniego *natręta*”[24] lub też „Dlaczego się wycofywać i opuszczać grę, skoro tylu mamy jeszcze ludzi do *oszukania*?”[25]. Cały rozdział naszpikowany jest niejako sprawozdaniem ze swoich relacji z samym sobą, z innymi, z Bogiem, stanowiąc tym samym „samorozliczenie”. Bóg, który wcześniej, jak sam Cioran przyznał, potrzebny był do dialogu, gdy nieznośna była samotność, tym razem okazuje się intruzem jego myśli, niepozwalającym mu na bycie sobą, ludzie, którzy go otaczają mimowolnie, odbierają mu jednocześnie jego prawdziwe „ja”, a równocześnie cynicznie kalkuluje, że gra we wspólnotowość jest szalenie interesująca, bo zawsze znajdzie się ktoś, kogo warto oszukać. Można odnieść wrażenie, że rumuński myśliciel zapomniał o dotychczasowej linii budowania wizerunku samotnika lub też świadomie z niego zrezygnował, pogrywając sobie ze swoim czytelnikiem.

Pryzmat samotności, przez który pozwoliłam sobie spojrzeć na sylwetkę rumuńskiego skandalisty, okazuje się, nie jest jedyną perspektywą, bo oto mamy

---

[22] B. Hołyst, *Suicydogenne aspekty samotności*, w: tenże, *Zrozumieć samotność*…, dz. cyt., s. 277.

[23] E. Cioran, *Cyrk samotności*, w: tenże, *Sylogizmy goryczy*, dz. cyt., s. 89.

[24] Tamże, s. 92.

[25] Tamże, s. 93.

też spojrzenie „my", czyli Ciorana uwikłanego w relacje międzyludzkie, i choć wyraźnie widać jego mariaż z samotnością, to zauważyć też nietrudno przejawy jego zainteresowania relacjami z innym, drugim – wspólnotą. Oba fenomeny, mimo iż nie grają roli pierwszoplanowej ani w ramach zapisanych przez Ciorana stronic, ani w historii jego życia, to wciąż utrzymują swoją relewantność. Warto jest zatem mieć je na względzie zarówno w refleksji nad Cioranowską myślą, jak i w dyskursie dialektyki samotności i wspólnotowości. Cioranowskie zaprzysiężenie z samotnością, które odbywa się w formie zmaterializowanej pismem, nie zostaje przedłużone na prywatne życie – w tym już dochodzi do nieustannego flirtu z innym, z innymi, z bliżej nieokreślonym „my". Należy także zaznaczyć, że flirt ten bocznymi ścieżkami przenosi się na jego twórczość, w której przecież wprawne czytelnicze oko dostrzeże nieraz wyrazy tęsknoty za czymś poza „ja". Cioran zdawał sobie sprawę z zagrożenia, jakie niesie ze sobą wdanie się w kontakty z ludźmi, wstąpienie w unię z innymi to pozbawienie się swej wielkości i jedyności, zgoda na przystosowanie. Gombrowiczowskie „Międzyludzkie" to niebezpieczeństwo większe od własnej samotności: „Wygnaj ludzi z twych myśli, niech nic zewnętrznego nie kala twej samotności, błaznom pozostaw troskę o szukanie podobnych im. Inny cię umniejsza, bo zmusza cię do odgrywania jakiejś roli […]"[26]. Cioranowskie zmagania z samym sobą i z umiejscowieniem siebie w relacjach z innymi to doskonały przykład dialektyki dążeń ku samotności i ciągot społecznościowych. A skoro: „Samotność nie uczy, jak być samym, lecz jak być jedynym"[27], to pozostając we wspólnocie, człowiek może zachować swoje prawo do samotności, obronić najintymniejszą przestrzeń dla swojej soboości, a jednocześnie w swej wyedukowanej przez samotność jedyności pozostaje mu możliwość zwrócenia się ku wspólnocie. Dialektyka ku „ja" oraz ku „my" trwa nieustająco, przenoszą się jedynie akcenty, a Cioranowskie zestawienie „życie – twórczość" bardzo trafnie owe akcenty uwidacznia.

BIBLIOGRAFIA

Cioran E., *U źródeł pustki*, w: tenże, *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 161-180.

Cioran E., *Cyrk samotności*, w: tenże, *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 85-110.

Cioran E., *Samotność indywidualna i samotność kosmiczna*, w: tenże, *Na szczytach rozpaczy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 103-105.

Cioran E., *Zarys rozkładu*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2006.

---

[26] E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, tłum. I. Kania, Warszawa 2004, s. 345.

[27] Tenże, *Zmierzch myśli*, tłum. A. Dwulit, Warszawa 2004, s. 5.

Cioran E., *Zmierzch myśli*, tłum. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Cioran E., *Zeszyty 1957-1972*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Cioran E., *Święci i łzy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.

Cioran E., *Rozmowy z Cioranem*, z Cioranem rozmawia Fernando Savater, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 13-24.

Cioran E., *Rozmowy z Cioranem*, z Cioranem rozmawia Léo Gillet, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 51-82.

Cioran E., *Rozmowy z Cioranem*, z Cioranem rozmawia Jean-François Duval, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 33-49.

Cioran E., *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Oficyna Literacka, Kraków 1996.

Cioran E., *Aforyzmy*, tłum. J. Ugniewska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1993.

Cioran E., *Arogancja modlitwy*, w: tenże, *Zarys rozkładu*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2006, s. 126-128.

Cioran E., *Być lirycznym*, w: tenże, *Na szczytach rozpaczy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 5-10.

Hołyst B., *Suicydogenne aspekty samotności*, w: *Zrozumieć samotność: studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2006, s. 277-291.

Mattheus B., *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.

SUMMARY

This essay constitutes an attempt of showing the dialectics of the phenomenons of solitude and community on the example of Romanian writer and philosopher, Emil Cioran's works and life. The aim of this paper is to present the combination of Cioran's writings and his private life in comparison with the game in which solitude and community plays the main roles. The complete profile of Cioran greatly references to a philosophical subdiscipline, monoseology which treats on the phenomenon of solitude with its all complexity. The writings of Emil Cioran is a mutual interweaving of loner's striving for any community.

Keywords

solitude, community, dialectics, God, death, suicide notion, "myself", "we", suffering, Interpersonal, game

Słowa kluczowe

samotność, wspólnotowość, dialektyka, Bóg, śmierć, idea samobójstwa, „ja", „my", wspólnota, cierpienie, Międzyludzkie, gra

OSOBA I SAMOTNOŚĆ. MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A MISTYKĄ
Filozofia Chrześcijańska • Tom 12, Poznań 2015
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny
doi: 10.14746/fc.2015.12.11

MACIEJ KOPYCIŃSKI

Jednostka a wspólnota w filozofii Charles'a Taylora

Individual and Community in the Philosophy of Charles Taylor

W niniejszym tekście chcę przedstawić zagadnienie relacji jednostki do wspólnoty w filozofii Charles'a Taylora. Tytułową relację odnaleźć możemy, moim zdaniem, co najmniej na dwóch płaszczyznach twórczości kanadyjskiego filozofa. Pierwszą z nich jest filozofia polityki, drugą zaś założenia antropologiczne i ich relacja do języka[1].

Zacznijmy zatem od pierwszej z wymienionych płaszczyzn. Problematykę relacji jednostki do wspólnoty znajdujemy w słynnym już sporze między liberalizmem a komunitaryzmem, chociaż nie jest to jedyna oś tego wielowątkowego sporu. Sztandarowym dziełem w obozie liberalnym jest *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa z roku 1971, w której autor poszukuje podstaw dla bezstronnych zasad sprawiedliwości, wprowadzając figury „sytuacji pierwotnej" i „zasłony niewiedzy".

> Rawlsowi idzie zatem o to – pisze w swoim komentarzu Andrzej Szahaj – że zasady sprawiedliwości, które mają określić prawa i obowiązki oraz regulować dystrybucję społecznych i ekonomicznych korzyści, powinny być pojmowane jako hipotetyczny kontrakt czy ugoda, która powstałaby wśród ludzi abstrahujących od poszczególnych aspektów ich własnych przekonań, w tym od ich własnych koncepcji „dobrego życia"[2].

Kwestią zasadniczą jest tu zatem stworzenie warunków dla swobodnego określania tego, jaki kształt ma przyjąć konkretne dobro, zaś kwestia deliberacji na temat owego dobra pozostaje drugorzędna. Sprowadzając całą tę kwestię do

[1] W kwestii polityki poglądy Tylora są znane i szeroko komentowane, pozwolę więc sobie tylko na ich krótkie przypomnienie. O wiele bardziej interesować mnie tu będzie druga z wymienionych płaszczyzn problemowych.

[2] A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór komunitarystów z liberałami a 'sprawa polska'*, Warszawa 2003, s. 13.

jednego kluczowego sformułowania, powiedzieć można: słuszność jest pierwotna względem dobra. Ogólna zasada sprawiedliwości wyznacza w tym ujęciu ramy różnym, niekoniecznie współmiernym, koncepcjom dobra, jak również możliwości ich realizacji, które pozostają w jednostkowej władzy uznania. Co więcej, słuszność nie musi być pojmowana jako maksymalizacja dobra. Jak pisze Nancy Davis o stanowisku deontologicznym, do którego zaliczyć można teorię Rawlsa: „W rzeczy samej [deontologowie] sądzą, że nie zachodzi żaden wyraźnie określony stosunek między czynieniem tego, co słuszne, a czynieniem tego, co dobre (w sensie konsekwencjalistycznym, tj. wytwarzanie dobrego skutku)”[3]. W podejściu tym słuszne działanie opiera się na tzw. rygorach deontologicznych, czyli na regułach, zakazach, ograniczeniach, przy czym nie wchodzi tu w grę maksymalizacja ani porównywanie poszczególnych dóbr, zaś oparcia dla poszczególnych rygorów szuka się bądź to w potocznych intuicjach moralnych, bądź wyprowadza się je z jednej fundamentalnej zasady, np.: z Kantowskiego imperatywu kategorycznego czy też ze wspomnianej Rawlsowskiej zasady „sprawiedliwości jako bezstronności”.

Pierwszym dobrze wyartykułowanym dziełem, będącym zarazem początkiem całej serii komunitarystycznych krytyk, jest książka *Liberalism and the Limits of Justice* Michaela Sandela. Podobnie jak wiele późniejszych polemicznych pism komunitarystów (albo autorów zaliczanych do tego nurtu), krytyka ta skupia się na wizji człowieka leżącej u podstaw Rawlsowskiej koncepcji, mianowicie chodzi tu o tzw. „suwerenny podmiot wyboru”, któremu Sandel przeciwstawia „podmiot radykalnie usytuowany”. Ujmując rzecz w wielkim skrócie: chodzi o to, że podmiot konstytuowany jest poprzez wyznawane wartości i cele, te z kolei są wcielone w daną wspólnotę. Tożsamość jednostki jest w tym ujęciu społecznie usytuowana, uwikłana czy też „obciążona wierzytelnościami”. Role i związane z nimi obowiązki, w które zostaliśmy „rzuceni”, obligują nas do ich spełnienia. Nasze ukonstytuowanie w danej wspólnocie nie podlega naszemu wyborowi, dlatego też określone cele i wartości zastajemy jako dane, wyprzedzające niejako nasze poczucie tożsamości.

Z analiz Rawlsa wyłania się jednostka suwerenna, samodzielnie dokonująca wyboru dóbr i celów. „Taka jednostka – pisze Aneta Gawkowska – wyposażona jest jedynie w pewne prawa i pragnienia dóbr pierwotnych. Wszelkie inne cele mają być zdeterminowane przez nią samą, według jej życzeń i w trakcie jej życia”[4]. Rola wspólnoty w tej teorii sprowadza się jedynie do dostarczania neutralnych ram sprawiedliwości – praw gwarantujących bezstronne zasady. Neutral-

---

[3] N.A. Davies, *Deontologia współczesna*, w: *Przewodnik po etyce*, red. Peter Singer, Warszawa 1998, s. 248.

[4] A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie. Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Warszawa 2004, s. 79.

ność jest tu pojmowana jako neutralność wobec jakiejkolwiek wizji dobra, zgodnie ze wspomnianą już wyżej zasadą prymatu słuszności nad dobrem[5]. Sandel zaś i inni komunitaryści będą w duchu Arystotelesa wskazywać na pierwszorzędną rolę dobra jako celu oraz niezbywalną rolę wspólnoty w realizowaniu określonych dóbr, a więc w sferze politycznej, pojmowanej tu jako przedłużenie moralności[6].

Jak sytuuje się w kontekście tej debaty Taylor? Jakkolwiek sam kanadyjski myśliciel wzbrania się przed określeniem komunitarysta, to rozstrzygnięcia filozoficzne, jakie znajdujemy w jego pismach, lokują go zdecydowanie bardziej w „drużynie K", niż w „drużynie L"[7].

Zdaniem Taylora, pomimo faktycznych różnic dzielących oba obozy, wiele spornych kwestii wynika po prostu z pomieszania pojęć, dlatego warto wyróżnić tu dwie płaszczyzny: pierwsza dotyczy kwestii ontologicznych, druga zaś kwestii preferencji. Poziom ontologiczny dotyczy ostatecznych kategorii w procesie wyjaśniania zjawisk społecznych. Tu możemy wyróżnić atomistów (metodologiczny indywidualizm – ostatecznymi kryteriami będą tu własności działających jednostek, zaś dobro społeczne sprowadza się do sumy dóbr indywidualnych) i holistów[8]. Natomiast płaszczyzna preferencji jest związana z postawą moralną i linią postępowania. „Innymi słowy, są to różnorakie próby odpowiedzi na pytanie o pożądany kształt instytucji społecznych i politycznych oraz o właściwy lub słuszny zbiór wartości moralnych, którym winny być podporządkowane"[9].

Taylor konstatuje złożoność relacji między tymi płaszczyznami – nie zachodzi tu relacja prostej determinacji, a jednak „nie są one od siebie zupełnie niezależne, ponieważ stanowisko, jakie zajmujesz na poziomie ontologicznym, może należeć do istotnych fundamentów twoich preferencji"[10]. Znaczna część nieporozumienia w debacie liberalno-komunitarystycznej wiąże się właśnie z pomieszaniem tych poziomów[11].

---

[5] Świadomie pomijam tu kolejne konsekwencje tych założeń.

[6] Na omawiany tu spór można spojrzeć również z perspektywy sporu o wartości: jako spór między wolnością, równością i braterstwem. Na ten temat zob. R. Prostak, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Kraków 2004; W. Kymlicka, *Braterstwo*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin i P. Pettit, tłum. C. Cieślak, M. Poręba, Warszawa 1998.

[7] Jest to określenie samego Taylora, który tak właśnie określa komunitarystów (Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer) zaś filozofów liberalnych – „drużyną L" (John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel).

[8] Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004, s. 37-38.

[9] D. Drałus, *Charles Taylor. Sprzeczności między filozofią praktyczną a praktyką filozoficzną*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski, Toruń 2002, s. 230.

[10] Ch. Taylor, *Nieporozumienia…*, dz. cyt., s. 39.

[11] Dokładniej mówiąc, krytyczne odniesienie do Sandelowskiej tezy o „podmiocie usytuowa-

Porządne rozeznanie poziomu ontologicznego ma na celu dokładne uporządkowanie pola możliwości. Jednak dokonując samego wyboru, nie możemy obejść się bez tez normatywnych.

Znaczenie powyższej tezy uwidacznia się, gdy przyjrzymy się jeszcze jednemu punktowi sporu Sandela z Rawlsem – chodzi tu o zasadę dyferencji, wspierającą Rawlsowski egalitaryzm. Zasada ta mówi o posiadanych przez jednostki zasobach jako o należących do wspólnego dobra społecznego, poddających się odpowiedniej dyspozycji. Jednak takie ujęcie *nolens volens* zakłada dosyć duży poziom społecznej solidarności, ta zaś opierać się może tylko na „jaźni zakorzenionej", o silnych uczuciach wspólnotowych. Niestety, teoria Rawsla przyjmuje, że uczestnicy relacji społecznych są sobie obojętni. „W tym wypadku znowu jasne jest – twierdzi Taylor – że celem wywodów Sandela – słusznych czy nie – jest określenie alternatyw w sytuacji rzeczywistego wyboru"[12]. Zatem nieuchronnie wyłania się kwestia możliwości egalitarnej redystrybucji (poziom preferencji), jeżeli na poziomie ontologicznym założyliśmy atomizm. Z kolei po przyjęciu ontologicznego holizmu, czyli „mocnej wspólnoty", powstaje pytanie o możliwości jej oparcia w głównej mierze na zasadzie sprawiedliwości. Innymi słowy, należy zapytać, czy w grę nie wchodzą tu inne dobra? „Twierdzę – pisze Taylor – że to właśnie tego rodzaju pokazywanie możliwych wyborów stanowi główną funkcję tego, co nazwałem twierdzeniami ontologicznymi. To w ten sposób Sandelowska krytyka powinna być odczytywana – nie jako opowiedzenie się za konkurencyjnymi preferencjami"[13].

Zdaniem Taylora, właśnie z powodu umieszczania owych dwóch poziomów same terminy „liberalizm" i „komunitaryzm" powinny zostać odrzucone, albowiem sugerują one, że spór toczy się tylko i wyłącznie na poziomie preferencji. Innymi słowy: „drużyna L" stawia bardziej na wartość wolności, „drużyna K" na wartość braterstwa. Jeżeli już zauważone zostają rozstrzygnięcia na poziomie ontologicznym, sądzi się co najwyżej, że są pochodną rozstrzygnięć z poziomu preferencji. „Dowolne stanowisko – twierdzi Taylor – w sporze między atomizmem i holizmem może iść w parze z dowolnym stanowiskiem między indywidualizmem i kolektywizmem"[14]. W filozofii wykrystalizowały się już stanowiska takie jak indywidualistyczny atomizm, prezentowany przez Roberta Nozika, holistyczny kolektywizm w wydaniu Karola Marksa, dalej: holistyczny indywidualizm (Wilhelm von Humboldt) oraz nieco kuriozalny atomistyczny kolektywizm w wydaniu Burrhusa F. Skinnera. Jak nietrudno się domyślić, sam autor *Źródeł podmiotowości* opowiada się za opcją wyznaczoną przez Humboldta, al-

---

nym" zasadzało się na jej interpretacji jako twierdzenia dotyczącego poziomu preferencji. Wedle Taylora, *Liberalism and the Limits of Justice* jest rozprawą z zakresu społecznej ontologii.

[12] Ch. Taylor, *Nieporozumienia*..., dz. cyt., s. 42.

[13] Tamże.

[14] Tamże, s. 43.

bowiem filozofowie zajmujący stanowisko holistycznego indywidualizmu „reprezentują […] trend myślowy, który jest w pełni świadom (ontologicznych) społecznych uwarunkowań ludzkich podmiotów, ale bardzo wysoko ceni wolność i indywidualną odmienność. […] W świetle tych faktów jest zdumiewające, że ktokolwiek może uważać, iż obrona holizmu pociąga za sobą opowiedzenie się za kolektywizmem"[15].

A zatem jak wygląda interesujący nas tu związek takiego postrzegania jednostki i wspólnoty? Sam Taylor określa to w taki oto sposób:

> Społeczny pogląd na człowieka to pogląd, wedle którego esencjalny warunek konstytucyjny poszukiwania dobra przez człowieka jest związany z byciem w społeczeństwie. A zatem twierdzę, że człowiek nie może być podmiotem moralnym, a więc i kandydatem do ludzkiego dobra, poza wspólnotą jakiegoś języka i związanego z wzajemnością dyskursu o tym, co dobre i co złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Odrzucam wszystkie atomistyczne poglądy, albowiem to, co człowiek bierze ze społeczeństwa, to nie jakaś pomoc w realizacji dobra, lecz sama możliwość bycia podmiotem poszukującym tegoż dobra[16].

Pomijając kwestię języka, po prostu nie sposób zrozumieć takiego stanowiska, jakim jest holistyczny indywidualizm. W tym miejscu przechodzimy do drugiej płaszczyzny problemowej, a w zasadzie tylko innego aspektu relacji jednostka a wspólnota.

Od strony języka chciałbym umieścić stanowisko Taylora pomiędzy dwoma paradygmatami, jakie wskazała Agata Bielik-Robson w swojej pracy: *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia w poszukiwaniu nowego podmiotu*[17].

Za wyraźnym rozdzieleniem owych paradygmatów przemawiają fundamentalne różnice właśnie w pojmowaniu języka i jednostki ludzkiej, różnice, które dzielą niemal całą współczesną filozofię, doprowadzając do swoistej „wojny o podmiot". Ogólnie rzecz biorąc, Bielik-Robson zastanawia się nad koncepcjami podmiotowości, jakie zrodziła XX-wieczna filozofia[18]. Owe dwa stanowiska to z jednej strony podejście obiektywistyczne, redukujące podmiotowość do jej ogólnych uwarunkowań. Podmiot w tym ujęciu staje się tylko epifenomenem

---

[15] Tamże.

[16] Ch. Taylor, *The Nature and the Scope of Distributive Justice*, w: tenże, *Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers*, Cambridge 1985, s. 292, cyt. za: A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, dz. cyt., s. 18.

[17] A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997.

[18] Projekt Bielik-Robson sięga o wiele dalej niż prosta konstatacja różnic między przywołanymi tu opcjami filozoficznymi i polega na pokazaniu potencjalnych podobieństw między strukturalizmem, hermeneutyką i psychoanalizą, ryzykując jednocześnie podtrzymanie niewspółmiernych języków tychże koncepcji. Pomijając, skądinąd ciekawe wyniki tej pracy, w dalszej części sięgniemy tylko do uwag poświęconych Taylorowi.

głębszej (czy raczej należałoby dodać: zewnętrznej) rzeczywistości. Z drugiej strony mamy subiektywizm głoszący podmiotową niezależność od wszelkich determinacji niepodmiotowych[19]. Jednym z głównych zamiarów autorki jest pokazanie stanowiska, które przekraczałoby ów dualizm, innymi słowy, pokazanie, jak możliwa jest wolność i autonomia podmiotu uwarunkowanego, ale niezredukowanego do owych uwarunkowań.

Powyżej zarysowanej opozycji z grubsza odpowiadają dwa filozoficzne paradygmaty: strukturalizm byłby tu stanowiskiem obiektywistyczym, zaś filozofia świadomości – subiektywistycznym. Bielik-Robson twierdzi, że strukturalizm rozwija podstawowy „dogmat obiektywizmu", którym jest „teza o wtórności świadomości wobec języka. Słowami Derridy: «Mowa wyprzedza moją świadomość samego siebie»"[20]. To właśnie w tym nurcie pojawiają się znamienne twierdzenia, począwszy od Lévi-Straussa, o tym, że mówią mity, nie zaś sam człowiek, poprzez śmierć autora (Roland Barthes) do tezy o śmierci podmiotu (Foucault). Z kolei szczytowym osiągnięciem subiektywistycznej filozofii świadomości byłby transcendentalizm Husserla z jego „ja transcendentalnym" będącym ostatecznym warunkiem konstytucji sensu, sam nie będąc już niczym uwarunkowany.

Między tymi skrajnościami istnieje jeszcze trzecie stanowisko inaczej rozwiązujące kwestię uwarunkowań. Chodzi tu głównie o filozofię hermeneutyczną.

> Hermeneutyka wskazuje na mechanizmy, dzięki którym wzbogaca się i rozwija język podmiotowej refleksji w konfrontacji z dziedzictwem kulturowym. Dowodzi tym samym, że jednostka, której strukturalizm przyznaje status mniej lub bardziej biernego użytkownika reguł, awansuje do roli ich współtwórcy. Zamieniając słowo „determinacja" na „konfrontacja" oraz „dialog", hermeneutyka podkreśla niezbywalną twórczą rolę jednostki w procesie reprodukcji kultury[21].

W tym właśnie kontekście pojawia się Charles Taylor i jego wersja autointerpretacji, będąca inspiracją do podjęcia problemu nadawania sensu własnym uwarunkowaniom i granicy swobody interpretacyjnej.

Dla hermeneutycznego pojmowania podmiotowości kluczowa była tzw. „ontologizacja rozumienia", dokonana przez Martina Heideggera. W haśle tym zawiera się przejście od pojmowania podmiotu, dla którego tożsamości fundamen-

---

[19] A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, dz. cyt., s. 129.

[20] Tamże, s. 130. W innej książce Bielik-Robson, podejmując ten sam problem, tym razem poprzez pojęcie „wpływu", o dekonstrukcji pisze następująco: „Dekonstrukcyjna *skepsis* skutecznie podważa filozoficzne fundamenty subiektywności, wiodąc do załamania wiary w autonomię podmiotową, w końcu zaś do hasła ostatecznej «śmierci podmiotu». […] Dekonstrukcjoniści zajmują się więc procesem *wywłaszczania* podmiotowości, która bezpowrotnie traci suwerenność na rzecz tego, co ma na nią największy wpływ i ją formuje: przede wszystkim języka" – A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, s. 42-43.

[21] A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, dz. cyt., s. 132.

talna jest relacja samoświadomości, do podmiotu jako bycia-w-świecie, gdzie świadomość, jak i samoświadomość, jest wtórna wobec praktyk życiowych, nie redukując jej wszakże jedynie do epifenomenu społecznych czy językowych struktur. Zmiany tej nie musimy wcale postrzegać jako radykalnego zerwania. W swojej monografii o hermeneutyce[22] Andrzej Przyłębski wskazuje raczej na istotne przeformułowanie modelu samoodniesienia. Wyjściowy punkt nowożytnej filozofii, czyli „fakt świadomości", od którego zaczynano badania fundamentów i prawomocności wiedzy, zostaje fundamentalnie przeinterpretowany, stając się inną już konstelacją. „Znika filozoficzny fundamentalizm, zmienia się ujęcie poznania oraz prawdy, które myślane są z perspektywy ludzkiej kultury i społecznej *praxis*. To samo dotyczy kwestii wolności i odniesienia do wartości. Zmienia się oczywiście także podejście do badań etycznych, estetycznych, a także logicznych"[23].

Język jest postrzegany przez Taylora przede wszystkim jako medium, lecz nie jest to medium neutralne. Przykładowo w procesach artykulacji naszych uczuć język nie tylko pośredniczy w ich ekspresji, lecz także kształtuje, a fakt, że jako ludzie jesteśmy istotami językowymi, sprawia, iż nawet to, co jeszcze niepoddane interpretującemu artykułowaniu, zawsze staje pod znakiem zapytania, domagając się rozjaśnienia.

Samorozumienie nie odbywa się w przestrzeni zupełnej dowolności, albowiem właśnie poprzez swój językowy charakter wiąże się ze wspólnotą. „Język istnieje i jest podtrzymywany jedynie w obrębie pewnej wspólnoty języka. […] Podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów. Podmiotu nie sposób opisać bez odwołania do innych podmiotów"[24].

Kiedy pytamy kogoś „Kim jesteś?", a więc o jego tożsamość, odpowiedź z konieczności jest określeniem miejsca tego, kto udziela odpowiedzi. Jest to określenie swego miejsca w przestrzeni społecznej i prywatnej, określenie hierarchii ważności związków i powiązań z innymi ludźmi.

Bez wprowadzenia w język, w kulturę jako nieustanną konwersację, nie moglibyśmy stać się w pełni osobami. Rozmowa umożliwia wspólnotę, w sensie ustanawiania wspólnej przestrzeni jako możliwości działania i porozumiewania.

Dzięki takiej przestrzeni uczymy się tego, czym jest gniew, miłość itp., ale jest to możliwe dlatego właśnie, że doświadczamy tych zjawisk jako przedmiotów dla nas, w pewnej wspólnej przestrzeni[25]. Wszelkie zmiany i indywidualizacja rozumienia zasadzają się na uprzedniości wspólnego języka. Dialogiczność

---

[22] A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.

[23] Tamże, s. 26.

[24] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek i in., Warszawa 2001, s. 68.

[25] Tak można rozumieć słynne twierdzenie Wittgensteina, że zgoda, co do znaczeń, zakłada zgodę co do sądów.

jest, wedle Taylora, powszechną cechą ludzkiej egzystencji. „Stajemy się w pełni podmiotami – zdolnymi rozumieć siebie i dzięki temu określić swoją tożsamość – w wyniku przyswojenia bogatych języków ekspresji człowieka. […] Uczymy się ich w procesie komunikacji z innymi ludźmi. Nikt nie przyswaja sobie języka umożliwiającego mu samookreślanie samodzielnie”[26].

Język zatem jest tu rozumiany w szerokim sensie, również jako język sztuki, gestów, innymi słowy, jako symboliczne formy ekspresji oraz wspólny sposób reprezentacji i opisu świata[27]. Stąd też dialog ma bardzo szerokie znaczenie. Nie chodzi tu tylko o opis tego, jak wrastamy w język w procesie socjalizacji. Taylor mówi, że chodzi mu wręcz o odsłonięcie „transcendentalnego” warunku panowania nad własnym językiem. Oznacza to, że dialogiczny sposób bycia charakteryzuje całość życia. Dialog jest ciągłym odniesieniem do autorytetów, do „znaczących innych”, nawet gdy są już bezpośrednio nieobecni. Dialog nie musi mieć „empirycznego” charakteru, w sensie realnego społecznego działania, może on odnosić się do „wspólnoty wyobrażonej”, przybierając postać „duchowej konwersacji”: „Możemy drastycznie zmienić układ sił w naszej definicji tożsamości, zdetronizować daną, historyczną wspólnotę pełniącą do tej pory rolę osi tożsamości i odnieść się jedynie do wspólnoty określonej przez wyznawane dobro (zbawionych, wiernych lub mądrych). To jednak nie unieważnia naszej zależności od sieci konwersacji”[28]. Odniesienie takie może przybierać formy potwierdzania, uzgadniania, jak również konfrontacji.

Tak pokrótce rysuje się problematyka relacji jednostki i wspólnoty w filozofii Charles’a Taylora. Należy podkreślić, że powyższe rozważania mają charakter analityczny, zaś twórczość Taylora obfituje również w interpretacje historyczno-antropologiczne dotyczące m.in. omawianego tutaj zagadnienia, czego najlepszy przykład stanowią *Źródła podmiotowości*. Schemat analityczny, który zaprezentował Taylor, wraz z jego dookreśleniem roli języka oraz roli „wspólnot wyobrażonych”, naszym zdaniem, stanowi dogodny punkt wyjścia przydatny do analiz innych stanowisk teoretycznych, ale też do podjęcia przemyślenia wielu typowo współczesnych zjawisk i problemów wyłaniających się wraz z ewolucją współczesnej cywilizacji. Przykładem takiego zjawiska może być choćby samotność. Wydaje się, że na gruncie rozważań Taylora samotność radykalna, rozumiana jako stan zupełnego odcięcia od wspólnoty, byłaby stanem nie tyle niepożądanym, ile wręcz niemożliwym. Podmiot, który nie pozostaje w relacji do innych, chociażby relacji jedynie wyobrażonej, zapośredniczonej przez medium języka czy nawet wspomnień, nie byłby w ogóle podmiotem. Możemy jedynie domniemywać, co oznaczałby dla człowieka zupełny brak odniesienia do innych. Z pew-

---

[26] Ch. Taylor, *Etyka Autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 32.
[27] A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie*, dz. cyt., s. 100.
[28] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 78

nością pociągałoby to rezygnację z języka, który jest przecież tworem wspólnotowym. Taylor zgadza się z tezą Wittgensteina o niemożliwości istnienia języka prywatnego, stąd też radykalna samotność oznaczałaby również zupełne zerwanie komunikacji. A zatem pytanie, czym lub kim miałby być taki podmiot, pozostaje dla nas zamknięte. Z pewnością byłby czymś bardzo nieludzkim.

Natomiast na gruncie rozważań Taylora możemy wyobrazić sobie różne formy samotności, np. samotność przejściową czy też samotność jedynie częściową, np. oddalenie przestrzenne. Jednak możliwość zaistnienia takich stanów nie unieważnia podstawowego twierdzenia Taylora, że podmiot ma charakter fundametalnie dialogiczny. Stąd też duży nacisk Taylora na język i czasowy wymiar naszej egzystencji, dzięki któremu to, co wspólnotowe, może zakorzenić się w nas i trwa nawet w stanie oddzielenia w postaci wspomnień, wyobrażeń czy właśnie języka, który otwiera i zapośrednicza nam świat. Choć nie sposób nie zgodzić się z Taylorem, to warto zauważyć, że położenie nacisku na język przysłoniło jednak cielesny wymiar ludzkiej egzystencji i refleksję nad bezpośrednim współbyciem z innymi. Nałożenie tego wymiaru może dać nieco bogatszy schemat analityczny, za pomocą którego rozpatrywać będziemy takie zagadnienia jak samotność. Z tak rozszerzonym zestawem pojęć zjawisko samotności okazuje się jeszcze bardziej złożone, ale też zarazem intelektualnie intrygujące.

BIBLIOGRAFIA

Bielik-Robson A., *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, IFiS PAN, Warszawa 1997.

Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Univeristas, Kraków 2004.

Davies N.A., *Deontologia współczesna,* w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.

Gawkowska A., *Biorąc wspólnotę poważnie. Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, IFiS PAN, Warszawa 2004.

Kymlicka W., *Braterstwo*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin i P. Pettit, tłum. C. Cieślak, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.

Prostak R., *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, UAM, Poznań 2005.

Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór komunitarystów z liberałami a 'sprawa polska'*, Aletheia, Warszawa 2003.

Taylor Ch., *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, w: *Komunitanianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Aletheia, Warszawa 2004, s. 37-38.

Taylor Ch., *Etyka Autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.

Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek i in., PWN, Warszawa 2001.

SUMMARY

In my article I analyse relation of individual and community in Charles Taylor's philosophy. This relation is presented on two problematic levels. On the first level he concentrates on political philosophy and the second one relates to subject and language. In his political philosophy Charles Taylor starts from liberal – communitarian debate which is a basis for his own position, so-called holistic individualism. It means that on the ontological level individual is unavoidable involved in bonds of community but on the level of preferences individualism is highly valued. On the second level Taylor tries to break extremes of structuralism and idealism. In this case he refers to hermeneutic philosophy and shows the subject as a dialogical one and as a co-author of rules which determine himself.

Translated by *Agata Miętek*

Keywords

individual, community, liberalism, hermeneutic, dialogue, self-understanding

Słowa kluczowe

jednostka, wspólnota, komunitaryzm, liberalizm, hermeneutyka, dialog, samorozumienie