

Ks. Witold Baczyński

DIALOGICZNY WYMIAR SAMOTNOŚCI
W FILOZOFII DRAMATU

Zmarły niedawno Ojciec Święty Jan Paweł II w swojej ostatniej książce *Pamięć i tożsamość* dokonał podsumowania antropologii, ukazując niezwykle szeroki zakres rzeczywistości, której na imię człowiek. Odwołał się bowiem do rozumienia jej jako całości w wielości aspektów i pluralizmie znaczeń, nie poprzestając tylko na wybranych koncepcjach, czy modelach zaczerpniętych z nauk humanistycznych. Kluczem do rozważań o tożsamości człowieka stał się związek, jaki dostrzegł Ricoeur pomiędzy nią a pamięcią. W jednym z ostatnich rozdziałów pisał: „Pamięć jest tą siłą, która tworzy tożsamość istnień ludzkich, zarówno na płaszczyźnie osobowej, jak i zbiorowej. Przez pamięć tworzy się poniekąd i krystalizuje poczucie tożsamości”¹. Niniejsze stwierdzenie jest niezwykle istotne dla poszukiwań, jakimi zajmuje się filozofia, bo sam autor książki, będąc filozofem, wykracza poza jej ramy w celu ukazania wspomnianej koncepcyjnej pełni. Pozostając na płaszczyźnie filozoficznej antropologii, warto zapytać się jaką zawartością pamięci dysponuje dziś ta dziedzina. Odpowiadając pobieżnie, można stwierdzić, że pluralizm koncepcji człowieka we współczesnej filozofii, koncepcji tak radykalnie odmiennych, powoduje ich wzajemne wykluczenie się. Niezwykle trudne jest dokonanie syntezy, jednak celowym jawi się wyko-

¹ JAN PAWEŁ II. *Pamięć i tożsamość*. Kraków 2005 s. 149.

rzystanie głównych postulatów poszczególnych wizji. Mają one znaczenie metodologiczne, decydują o sposobie filozofowania.

Ks. Józef Majka w swojej *Metodologii nauk teologicznych* pisał, że w dziedzinie nauk humanistycznych wybór metody zależy od koncepcji człowieka². Powyższe zdanie sprawdza się w przestrzeni współczesnej filozofii, gdzie dość oryginalne propozycje rozumienia człowieka kształtują sposób prowadzenia badań. Jest tak w przypadku postmodernizmu, hermeneutyki czy filozofii dialogu. Ta ostatnia proponuje ciekawą perspektywę spojrzenia na człowieka i jego egzystencję – perspektywę relacji. Od dawna w filozofii analizowano relacyjność człowieka, ale relacje te stanowiły tło rozważań dotyczących jego natury. Znaczenie filozofii dialogu jest o tyle istotne, że stanowi ona arenę sporu o dialogiczność człowieka, która, jak się okazuje, jest fundamentalnym sporem właśnie o jego naturę. Czy człowiek jest istotą społeczną, rozwijającą swe możliwości w kontaktach interpersonalnych, jak chciał tego Arystoteles? Czy może stanowi zamkniętą w sobie całość, co najpełniej zostało rozwinięte w koncepcji monad Leibniza?³ Intuicja każe nam pogodzić te dwa stanowiska, ponieważ w myśl wcześniejszych ustaleń widzimy człowieka w dwóch różnych sytuacjach. Człowiek Arystotelesa to istota dynamiczna, działająca, spełniająca się właśnie w działaniu i poprzez nie. Takie ujęcie to ukazanie czynnej strony ludzkiej natury. Zaś w drugim przypadku mamy do czynienia ze stroną bierną, gdzie człowiek jest odbiorcą działania innych. Filozofia dialogu próbuje znaleźć metodę, która byłaby w stanie pogodzić oba stanowiska. Należało odnaleźć taki punkt wyjścia, aby oba elementy relacji – ja i Ty mogły równolegle funkcjonować. Położono zatem nacisk na znaczenie i wagę relacji międzypodmiotowych dla uzyskania tożsamości poprzez ja, zaś wniosek fundamentalny da się sprowadzić do prostego stwierdzenia, że poza relacją ja z Ty, ja w ogóle nie istnieje⁴.

Wkraczamy więc wraz z filozofami dialogu w przestrzeń antropologiczną, w której kierunek rozważań wyznaczają nam takie pojęcia jak: ja, ty, inny, spotkanie, rozmowa, twarz. Takie podejście do problemu każe nam zejść z wysokości abstrakcyjnych rozważań i zając się zwyczajnością egzystencji w taki sposób, aby nie zatracił się

² J. MAJKA. *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław 1981 s. 65.

³ K. STACHEWICZ. *Fenomenologia a dialog*. W: *Filozofia dialogu, drogi i formy dialogu*. Red. J. Baniak. Poznań 2003 s. 52.

⁴ *Tamże*. s. 53.

jej filozoficzny charakter⁵. Odwołanie się wprost do przejawów ludzkiej egzystencji postulowało niekonwencjonalną koncepcję samego filozoficznego myślenia. Filozofowie dialogu uważali, że w posttotalitarnym świecie filozofia powinna pełnić funkcję moralną, profetyczną, a nawet terapeutyczną wobec współczesnego człowieka. Zniszczony doświadczeniami wojny i komunizmu człowiek potrzebował lekarstwa, aby odnaleźć swoją tożsamość. Takie przeświadczenie znalazło wielu zwolenników w Europie drugiej połowy XX w. Zdomowało się również w Polsce dzięki osobie ks. Józefa Tischnera i filozofii dramatu, którą stworzył. W początkach swojej działalności tak pisał o swojej filozofii: „Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata (Arystoteles), później także z wątplenia (Kartezjusz), z niepokoju (Marcel), a teraz rodzi się z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu, który chce wyrazić i zaradzić”⁶.

Polska wersja filozofii dialogu odpowiada wszelkim kanonom dialogiczności. W rozważaniach Tischnera widać znajomość tekstów Levinasa, tak dogłębną, że czasami nie sposób odróżnić, kiedy kończy się ich analiza, a kiedy Tischner rozpoczyna własne poszukiwania. Ponadto, nawiązania do Levinasa pojawiają się w najmniej oczekiwanych momentach i są znakiem autorytetu, jakim był dla krakowskiego myśliciela francuski dialogik. Kiedy czyta się teksty Tischnera, można dostrzec ogromne zatroskanie, szczególnie o sprawę człowieka, o jego egzystencję, która jest nazwana dramatem. Podobnie jak inni myśliciele, próbuje wskazać kierunki ocalenia człowieka i możliwości wyjścia z antropologicznego kryzysu i, podobnie jak oni, wskazuje na nadrzędną rolę interpersonalnych relacji. Dialogiczność jest podstawowym sposobem ukazywania i rozwiązywania filozoficznych problemów, do tego stopnia, że wszelkie kwestie, nie tylko antropologiczne, ukazują czynną i bierną stronę natury człowieka. Ponadto, kluczową kategorią, z którą Tischner się nie rozstaje jest Levinasowski *inny*.

Pojawia się zatem pytanie, czy taka koncepcja człowieka pozwała mu na jakąkolwiek samotność, czy człowiek otoczony zewsząd *innymi* ma szansę na oderwanie się od tej jakże uciążliwej, wydawać

⁵ Zarzuty wobec filozofii dialogu pojawiały się z różnych stron, chociażby filozofii analitycznej czy tomistycznej, i odmawiały jej funkcjonowania w ramach samej filozofii.

⁶ J. TISCHNER. *Czym jest filozofia, którą uprawiam*. W: *Myślenie według wartości*. Kraków 2002 s. 9.

by się mogło, otoczki. Postawione pytania są jak najbardziej uzasadnione przez zdrowy rozsądek. Jednak gdy rozpatrzy się punkt wyjścia filozofii dramatu okaże się, że należy je zmodyfikować. Człowiek Tischnera to ktoś poszukujący swojej tożsamości, ktoś współodpowiedzialny za zło i świadomy zasłużonej kary, świadomy swojej powinności etycznej wobec drugiego człowieka, to ktoś, za wszelką cenę pragnący usprawiedliwić swoje istnienie. Obok niego staje *inny* tak samo doświadczony przez los, którego należy ocalić, obronić i przyjąć, a dzięki temu uzyskać usprawiedliwienie. W świetle powyższych rozważań *inny* jawi się nam już nie jako uciążliwy element egzystencji, od którego nie można się uwolnić, ale staje się niezwykle poszukiwany, a jego obecność nad wyraz pożądana.

Tym samym wyznaczyliśmy kontekst naszych rozważań dotyczących samotności. Rzecz może wydawać się karkołomna – poszukiwać rozumienia samotności, która zawsze kojarzy się z brakiem obecności *innego*, mając świadomość, że owa obecność jest nad wyraz pożądana, ponieważ ma charakter usprawiedliwiający istnienie. Owszem, w filozofii dramatu pojawiają się analizy samotności o charakterze osobowym, indywidualnym⁷, jednak przedmiotem naszej refleksji uczynimy samotność posiadającą znamiona dialogiczności, samotność nasyconą obecnością *innego*.

1. SAMOTNOŚĆ JAKO UCIECZKA OD OBECNOŚCI

Aby rozpocząć nasze rozważania, należy wspomnieć o jeszcze jednym istotnym szczególe, który w filozofii dramatu ma kluczowe znaczenie. Znaczenie *innego* prowadzi Tischnera do uczynienia z człowieka wartości o charakterze nadrzędnym, domagającej się natychmiastowej i bezwzględnej realizacji⁸. W tym kontekście ucieczka nie będzie traktowana jako próba pozbycia się kogoś, lecz będzie posiadać znamiona odstępstwa od powinności etycznej. Tischner opisuje ją na dwa sposoby – jako zakwestionowanie oraz odmówienie

⁷ Postać Hioba i jego samotność stanowi jeden z ulubionych tematów Tischnera, a jej korespondencja z monadologią Leibniza znalazła swoje miejsce w jednym z rozdziałów *Sporu o istnienie człowieka*. Por. J. TISCHNER. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 2001 s. 222-226.

⁸ Por. J. TISCHNER. *Między moralnym kompromisem a utopią*. W: *Myślenie według wartości*. s. 386.

wartości człowiekowi. W pierwszym przypadku uciekający próbuje przekonywać, że *inny* jest przeszkodą w spełnianiu się osobowym⁹, zaś przypadek drugi to uprzedmiotowienie człowieka, które w filozofii dramatu nosi nazwę *wzięcia w posiadanie*¹⁰.

Tischner, analizując pierwszy przypadek, próbuje go zobrazować poprzez użycie metafory człowieka psychicznie chorego¹¹, określając go mianem *człowieka z kryjówki*¹² lub *człowieka ze schorowaną wyobraźnią*¹³. Korzysta w tym względzie z doświadczeń psychologii, szczególnie bliskie są mu poglądy Kępińskiego. Co jednak uzasadnia taką właśnie metaforę, jakie przesłanki pozwalają tak brutalnie potraktować człowieka? Zanim odpowiemy na to pytanie, należy coś wyjaśnić. Powyższe stwierdzenia mogą zrodzić przekonanie o braku szacunku Tischnera wobec osób w ten sposób upośledzonych. Jednak już pobieżna analiza tekstów kwestionuje takie założenie. Przedmiotem jego rozważań nie jest człowiek psychicznie chory, lecz zagrożony złem, świadomy możliwości przegranej swojego życia, który w postępowaniu z innymi może stosować logikę opisaną przez Kępińskiego. Krakowski myśliciel wykorzystuje wiedzę psychologiczną, aby opisać dewiacje w relacjach międzypodmiotowych.

Jak zatem ów *człowiek z kryjówki* próbuje się uwolnić od *innego*? Wyróżnić można dwa momenty: uwodzenie bólem i wtrącenie w schemat postępowania. Człowiek opisywany przez Tischnera opiera swoje funkcjonowanie na lęku, który określa punkt wyjścia, nadaje kształt i logikę postępowaniu oraz wyznacza już na wstępie skutki działania. Wartości najwyższe to nie dobro, miłość czy *inny*, ale ból i to on daje mi prawo do oskarżeń¹⁴. Oczywiście, pretensje skierowane są w stronę *innego*, a nawet *innych*. Drugi moment to wtrącenie w schemat postępowania. Chory porzuca zasady dialogu i dąży do władania *innym* poprzez zawładnięcie którąś z jego władz, chociażby emocjonalnością jak to ma miejsce w przypadku historyka¹⁵. Wtedy *inny* przestaje być

⁹ TENZE. *Sztuka etyki*. W: *Myślenie według wartości*. s. 368.

¹⁰ TENZE. *Filozofia dramatu*. Paryż 1990 s. 111.

¹¹ Ta metafora występuje u Dostojewskiego i bywa zestawiana z filozofią Levinas'a. Por. J. KRAKOWIAK. *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*. Warszawa 2005 s. 296-328.

¹² TISCHNER. *Ludzie z kryjówek*. W: *Myślenie według wartości*. s. 412-430.

¹³ Por. TISCHNER. *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków 2002.

¹⁴ *Tamże*. s. 9.

¹⁵ TISCHNER. *Ludzie z kryjówek*. s. 416.

sobą, traci swoją tożsamość i autentyczność. Mamy tu do czynienia z ewidentną dewiacją relacji interpersonalnej. Chory nie potrzebuje *innego*, aby go ocalić, lecz odwraca logikę dramatu. Kwestionuje podstawowy postulat etycznego postępowania. Dobra wola *innego*, którą należy strzec i ocalić, zostaje zredukowana do przeszkody, którą należy obejść lub zniszczyć. Dochodzi do dość karkołomnego stwierdzenia, które sytuuje nasze rozważania na obrzeżach samotności – *inni* ludzie są z natury źli. Cóż z tego, że obok mnie żyją *inni*, ale to właśnie oni są winni mojego nieszczęścia i nie są w stanie mnie od niego uwolnić ani mnie zrozumieć. Pozostaję sam jako jedyny, dobry, pokrzywdzony człowiek.

Próby zaprzeczenia, że człowiek jest wartością, prowadzą do samotności. Co stanie się, jeżeli będziemy próbowali pozbawić go podmiotowości? Tischner analizuje skrupulatnie sytuację przejścia od spotkania do dialogu i na jej podstawie próbuje odpowiedzieć na to pytanie. Centralnym zagadnieniem w tym wywodzie jest *twarz*¹⁶. Podejście do sprawy jest dialogiczne – ja i *inny*, jedna ze stron *twarz* odsłania¹⁷, druga przyjmuje¹⁸. Drugi etap, przyswajania twarzy, będzie przedmiotem naszych rozważań. Tischner pyta, co się stanie, gdy odślonię twarz przed złym człowiekiem. Nie złym w znaczeniu znanym z poprzednich rozważań, ale człowiekiem o złych zamiarach. Rozpatruje sytuacje na trzech płaszczyznach – dobra, prawdy i piękna. Dewiacje tych wartości, które dokonują się na płaszczyźnie dialogu, są etapami procesu pozbawiania podmiotowości. Wszystko zaczyna się od uwodzenia, później jest kłamstwo, a dopiero potem brak miłości. Tischner specjalnie nie używa słowa nienawiść, ponieważ nie ma ono wymiaru dialogicznego jak dwa pozostałe. Odebrać człowiekowi podmiotowość, to odebrać mu świadomość godności i własnego dobra¹⁹. Dzieje się tak poprzez zastosowanie logiki lęku, która przyjmuje postać grozy. Masz się lękać, bo tylko ja mogę ocalić ci życie, mówił Hegłowski pan do niewolnika; masz się mnie bać, bo tylko

¹⁶ Twarz i jej epifania ukazują u Levinas'a naturę człowieka, jego totalną bezbronność. Twarz decyduje o powinności etycznej wobec tego, kto ją odsłania, ponieważ jej podstawowe przesłanie brzmi: „Ty mnie nie zabijesz”. To co w człowieku prawdziwe jest z zasady zagrożone i domaga się ocalenia.

¹⁷ Por. J. TISCHNER. *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 10:1978 s. 73-98.

¹⁸ TENŻE. *Bezdroża spotkań*. „Analecta Cracoviensia” 10:1980 s. 137-172.

¹⁹ Tischner określając taką sytuację korzysta kolejny raz z terminologii teologicznej i nazywa ją potępieniem. Por. TENŻE. *Filozofia dramatu*. s. 253.

ja mogę uwolnić cię od win, mawiał Wielki Inkwizytor; masz się nas bać, bo to my decydujemy o twoim zbawieniu – mówili totalitarni ideologowie. Wszystko to są stopnie zniewolenia człowieka. Żeby jednak zniewolić człowieka w najbardziej dogłębny sposób, trzeba wzbudzić w nim przeświadczenie, że jest zły, że nie nadaje się do życia we wspólnocie, a jego istnienie nie może w żaden sposób zostać usprawiedliwione. Znowu docieramy do samotności, kto wie czy nie jeszcze bardziej bolesnej, ponieważ oprócz alienacji ze świata, człowiek próbuje uwolnić się od siebie samego, ponieważ nie widzi w sobie żadnej wartości. To samotność pozbawiona nadziei, to samotność beznadziejności.

Niezwykle trudne okazują się próby podsumowania powyższych rozważań. Stajemy bowiem w obliczu dwuznacznej samotności. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia ze skutecznymi próbami uwolnienia się od obecności *innego*, z drugiej zaś ta obecność nieustannie nam towarzyszy. Proponowana fenomenologia samotności to opis przejścia od rzeczywistej obecności do alienacji. Warto jednak podjąć, wspomniany na wstępie, problem rodzaju obecności, aby nasze rozważania stały się bardziej zrozumiałe. Tischner wychodzi z założenia bezwzględnej powinności etycznej. Pojawienie się *innego* wiąże się zawsze z wypowiedzeniem przez niego egzystencjalnej kwestii, która jest zarazem zdaniem oznajmującym i pytaniem: „Ty mnie nie zabijesz”. Jeżeli człowiek wymawia się odpowiedzi, tym samym ucieka od odpowiedzialności za *innego*, ale nie oznacza to, że całkowicie uwolnił się od jego obecności. Do momentu udzielenia odpowiedzi drugi człowiek pozostaje w umyśle jako cień, przed którym ten bezskutecznie ucieka²⁰. Dochodzimy tu do zdefiniowania obecności, która przybiera postać zła. Bowiem w Tischnerowskiej koncepcji zło zawsze jest zjawą i działa przez groźbę²¹. Tak jest w obu przypadkach. To nie z *innym* przebywa *człowiek z kryjówki* i ten pozbawiony podmiotowości, lecz z jego ewidentną karykaturą. Monstrualny charakter obecności każe nam uważać, że mamy do czynienia ze złą obecnością, która czyni tak pojętą samotność wielkim utrapieniem, a *innego* jej podstawowym źródłem.

²⁰ *Tamże*. s. 149.

²¹ *Tamże*. s. 154-155.

2. SAMOTNOŚĆ JAKO TOTALNA ALIENACJA

Kiedy dotykamy problemu zła, można znów zacytować Tischnera, który wskazuje na jeszcze inną przestrzeń jego występowania. Píše: „Jean Nabert i niezależnie od niego Emmanuel Levinas są głęboko przekonani, że nie można dziś rozwijać filozofii zła bez uwzględnienia totalitaryzmów i tworzonych przezeń obozów śmierci (...). W obozach śmierci, budowanych przez narodowy socjalizm i komunizm, zło zyskało nową jakość. Idzie nie o to, że dokonane tam dzieło zabijania niewinnych przerosło dzieła dotychczasowe. Idzie przede wszystkim o to, że ujawniło ono możliwość radykalnego mechanizmu: istnienie dobra w świecie jest tylko na tyle dopuszczalne, na ile dobro jest niezbędne do ostatecznego triumfu zła”²². Oczywiście, przerażające są realia obozowej egzystencji znane z opisów, jakie dostarczyła nam literatura, jednak spojrzenie na życie społeczne w totalitarnym państwie przez pryzmat Oświęcimia czy Kołomy wydaje się dalece nieuzasadnione. Znów wkraczamy w świat metafor, których fenomenologiczna analiza prowadzi do odkrycia podstawowych znaczeń i mechanizmów funkcjonowania²³. To, co w metaforze ukazane jest często w sposób ostry i wyrazisty, w rzeczywistości funkcjonuje w ten sam sposób, lecz z mniejszym natężeniem. Tischner, zestawiając obóz z życiem społecznym w totalitarnym państwie, ma na względzie relację człowiek – człowiek. Podstawą tej relacji jest totalitarna koncepcja człowieka, w myśl której jest on „istotą żądną władzy”, zaś kluczem do rozumienia mechanizmów rządzących komunistycznym systemem władzy jest znaczenie słowa „mieć”²⁴. Widzieliśmy, co dzieje się, kiedy próbuje się „posiadać” człowieka, jednak przypomnijmy, że przedmiotem rozważań były relacje o charakterze indywidualnym. Czy można pójść dalej i posiadać człowieka na gruncie społecznym, czy można tak skonstruować mechanizmy rządzenia, aby pozbawić tożsamości ludzi tworzących państwową społeczność? Tischner uważa, że taka możliwość istnieje, co więcej, posiada ona swoje historyczne uzasadnienie w dwóch totalitaryzmach XX w. – fa-

²² TENŻE. *Spór o istnienie*. s. 39.

²³ Por. M. HELLEN. *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*. W: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*. Red. W. Zuziak. Kraków 2001 s. 71-72.

²⁴ *Tamże*. s. 41.

szystowskim i komunistycznym. W swoich rozważaniach odnosi się jedynie do komunizmu²⁵, którego sposób działania był możliwy do zaobserwowania w Polsce.

Punktem wyjścia jest zakwestionowanie przez komunizm podstawowych praw człowieka, których spełnienie jest priorytetowym zadaniem jakiegokolwiek władzy. Jednym z nich jest prawo do tego, aby czuć się bezpiecznym. Komunizm odwrócił porządek, wykazując, że człowiek powinien czuć się winny, a jeżeli niewinny, to w jakiś sposób zagrożony. Dokonano tego poprzez swoistą koncepcję etyki opartej nie na normach i zasadach, lecz na zasadzie sprawiedliwości dziejowej opartej na rozumieniu słowa „wyzysk”²⁶. Wzorem wszelkich relacji są relacje społeczne, które do czasów komunistycznych były dalekie od ideału, ponieważ opierały się na nierówności posiadanych środków produkcji. Ta niesprawiedliwość była źródłem wyzysku i kryterium decydującym o dobru i złu. Dobry człowiek to ten, któremu własność została odebrana, zły to ten, który ją ma, a więc, z perspektywy historycznej, odebrał wyzyskiwanemu. Na pierwszy plan wyłaniają się współczucie wobec wyzyskiwanych i wroga niechęć, okrucieństwo wobec wyzyskiwaczy. Człowiek stawał poza granicami obiektywnej prawdy. To nie czyn wyznaczał winę lub niewinność, lecz sytuacja w jakiej oskarżony się znalazł. „Teoria sprawiedliwości dziejowej stanowiła etyczny fundament komunistycznej rewolucji i komunistycznej polityki”²⁷. Jeżeli wina ma charakter globalny, jeżeli winni są przedstawiciele danej klasy społecznej, to taki sam zakres powinna mieć kara. Komunistyczny wymiar sprawiedliwości nie zadowalała się indywidualnym procesem czy skazaną jednostką. Pragnęła uczynić zadość ogromowi niesprawiedliwości społecznej. Pozostawało jeszcze jedno pytanie bez odpowiedzi, jakie jest kryterium winy. Tischner dostrzega odwrócenie porządków i mówi o koncepcji winy jako uczestnictwa. Nie czyny są ważne, ale uczestnictwo. Winy nie potrzebują dowodów, kiedy trafiasz do komunistycznego więzienia, oz-

²⁵ Przedmiotem krytyki Tischnera jest przede wszystkim praktyczne zastosowanie komunistycznych teorii, które są nie do przyjęcia. Jego zdaniem podstawą komunizmu jest doświadczenie niesprawiedliwości o charakterze społecznym. Sposób rozwiązania poprzez rewolucje jest nie do przyjęcia, ponieważ pomija się podstawową kategorię etyczną, jaką jest człowiek. Por. J. TISCHNER, *Etyka solidarności*. Kraków 1981 s. 60-66.

²⁶ Por. J. TISCHNER, *Polski kształt dialogu*. Kraków 2002 s. 58-61.

²⁷ *Tamże*. s. 45.

nacza to twoją winę. „Dowodów potrzebuje niewinność”²⁸. Takie postawienie sprawy otwiera pole podejrzliwości. Nie mogę czuć się bezpiecznie, nie mogę mówić i robić co myślę, ponieważ mogę być uznany winnym niesprawiedliwości społecznej i uznany za wroga ludu lub partii. Najgorszy jednak jest brak zaufania wobec *innych*, którzy są potencjalnymi donosicielami.

Zauważmy, że dokonuje się odwrócenie porządków. To nie człowiek i jego sprawy stanowią o ostatecznym kształcie dobra wspólnego. Aksjologia jest w tym miejscu określana metodologicznie, co dla Tischnera jest sprawą nie do przyjęcia. Skoro bowiem istotą bycia człowiekiem jest dążenie do władzy, to najważniejszą wartością staje się rzeczywistość władzy, która w diamatycznym uproszczeniu sprowadza się do partii komunistycznej. Takiego zaś sposobu traktowania człowieka nie sposób nie nazwać ideologią. Tischner, poddając gruntownej krytyce komunistyczne podejście, nie waha się porównać go do manichejskiego przewrotu wartości. Pisze Tischner: „Uznanie dla wartości najwyższych, których wcieleniem miała być partia komunistyczna, oznaczać miało gotowość do poświęcenia wartości najbliższych. W tej zasadzie ujawniał się najpełniej totalitarny charakter władzy komunistycznej. Totalitaryzm oznacza tutaj nie tylko to, że władza obejmuje całość życia społecznego, ale przede wszystkim to, że wkracza w intymność człowieka, w której mają swą naturalną podstawę więzi z najbliższymi (...). Stajemy wobec manichejskiego przewrotu wartości: więzi z najbliższymi są o tyle dobre, o ile służą władzy politycznej”²⁹. To właśnie za sprawą intymności tworzą się wszelkie relacje. W przypadku komunistycznej ideologii jest inaczej. Pisze Tischner, że komunistom chodziło tylko o jedno: „Chodziło o zbudowanie takiej struktury władzy, w której więzy poddania władzy komunistycznej staną się silniejsze i bardziej podstawowe niż wszelkie dotychczasowe więzi – więzi polityczne, religijne, a nawet rodzinne. Partia komunistyczna zapośrednicza każdą więź człowieka z innym człowiekiem. Gdyby się okazało, że istnieje więź, której zapośredniczyć nie można, należy ją bezwzględnie unicestwić”³⁰.

Oczywiście, analizy Tischnera zawierają w sobie wiele cennych uwag dotyczących istoty totalitarnego systemu, jednak on sam zda-

²⁸ *Tamże*. s. 46.

²⁹ *Tamże*. s. 53.

³⁰ *Tamże*. s. 46.

wał sobie sprawę, że człowiek dysponuje aksjologicznym instynktem samozachowawczym jakim jest nastawienie na dobro, czyli *innego*. Osoba dramatu to ktoś, kto jest obdarowany nadzieją, kto nie poddaje się, to istota zbuntowana. Zagrożenia, wynikające z życia w komunistycznym państwie, dotyczyły przede wszystkim sumienia. Człowiek wtłoczony w ten system musiał stworzyć swój model prawdy, aby, kierując się nią, przeżyć jako człowiek, traktując innych jak ludzi i nie narażając na nieszczęścia swoich najbliższych. Mamy do czynienia z powstaniem jakby nowego gatunku człowieka zwanego przez Tischnera *homo sovieticus*, o którym pisał, że to gatunek ludzki „zawsze pełny roszczeń, zawsze gotów do obwiniania innych, a nie siebie, chorobliwie podejrzliwy, przesycony świadomością nieszczęścia, niezdolny do poświęcenia siebie”³¹. Zaś podstawową jego wadą jest to, że jego „świadomość jest określana przez byt, w przeciwieństwie od człowieka, który stara się poddać swój byt wolnej świadomości”³². Samotność *homo sovieticus*, to samotność narcyza, dla którego kryterium wyboru wartości określane jest słowem „moje”, który nie zna różnicy pomiędzy swoim własnym interesem a dobrem wspólnym. Taką samotność można przezwyciężyć heroizmem rodem z Ewangelii, który polega na ukierunkowaniu na bliźniego. „Prawo człowieka nie jest przede wszystkim moim prawem, lecz jest prawem bliźniego. Moje prawo, to przede wszystkim obowiązek poświęcenia się w imię jego wolności, jego godności, jego dobra”³³. Piękne słowa, ale czy możliwe jest, aby je wprowadził w życie człowiek głęboko upokorzony? Owszem, pod warunkiem, że zamiast logiki odwetu wybierze logikę przebaczenia.

3. SAMOTNOŚĆ JAKO OCZEKIWANIE NA OBECNOŚĆ

Dotykając zagadnień fenomenologicznych, warto zapytać o samą genezę relacji. Wszak idąc za Levinasem, przyjmuje Tischner za pierwotne doświadczenie *innego*, jednak stosując Husserlowską metodę, nie może opuścić zagadnienia: jak dokonuje się zapośredniczenie wszelkiej relacyjności. Tego typu opisy znajdujemy w jednym z wcze-

³¹ TENZE. *Etyka solidarności i Homo sovieticus*. Kraków 1992 s. 167.

³² *Tamże*. s. 128.

³³ *Tamże*. s. 209.

śniejszych artykułów zatytułowanym *Impresje aksjologiczne*³⁴. Tischner próbuje w nim poddać analizie wyżej wymieniony problem i odpowiedzieć na pytanie, co dzieje się w człowieku przed doświadczeniem etycznym i świadomością, innymi słowy, co decyduje o możliwości nawiązania relacji. W tym artykule widać ogromny szacunek wobec myśli Heideggera, a szczególnie zagadnienia „ja transcendentalnego”. Krakowski myśliciel próbuje przenieść Heideggerowskie rozważania na grunt aksjologii. Przedmiotem analiz Tischnera staje się „Ja aksjologiczne”. Ma ono charakter najbardziej podstawowy, ponieważ z niego dają się wywieść wszystkie inne pojęcia „Ja”³⁵. Jednym z wyznaczników owego „Ja” jest jego prywatność typu aksjologicznego. Stanowi ona warunek możliwości intencjonalnego kierowania się ku przedmiotom, w tym też wartościom przedmiotowym³⁶. Ową prywatność Sartre i Heidegger określali mianem nicości, zaś Tischner określa ją jako nienasycenie. Model głodu jest pomocny w ukazaniu istoty prywatności „Ja”. Głód aksjologiczny zostaje zaspokojony przez realizację wartości przedmiotowych, jednak jest on inny niż głód biologiczny. „Ja aksjologiczne” nie zna uczucia nasycenia, ponieważ napotyka na radykalną inność wobec poznanych wartości, tak ogromną, że nie może ono utożsamić się z nimi, w nich się całkowicie zatracić. Gdyby dołączyć do tego element świadomości, to okazałoby się, że życie „Ja” jest nieustannym pożeraniem wartości, uganianiem się za nimi. Jednak przypomnijmy, że pozostajemy na poziomie przedświadomości i przedrelacyjności, zatem słuszne wydaje się przyznanie „Ja” cechy irracjonalności, ponieważ tylko wtedy owo już i jeszcze nie – nasycenie jest możliwe do przyjęcia.

Zauważmy, że to, ku czemu kieruje się „Ja”, to nie tylko istniejące wartości przedmiotowe, ale swoiste „białe plamy” aksjologiczne, które należy wypełnić. „Ja aksjologiczne”, posiadając intuicję, odkrywa oszustwo wartości przedmiotowych oraz źródło nienasycenia. Wartości przedmiotowe mają charakter ogólny, a realizowane są w konkretnych sytuacjach, zaś „Ja”, ze względu na swoją irracjonalność, jest poza czasem i poza przestrzenią. Pojawia się odkrycie radykalnej odmienności, którą określa się mianem *inności*. Mamy tu do czynienia z sa-

³⁴ TENŻE. *Impresje aksjologiczne*. W: J. TISCHNER. *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*. Kraków 1994 s. 162-182.

³⁵ *Tamże*. s. 163.

³⁶ *Tamże*. s. 176.

motnością o charakterze aksjologicznym. Bez drugiego człowieka moja *inność* jest jedyna w świecie, a tym samym dla mnie zgubna. Jednak Tischner widzi możliwość pozytywnego rozwiązania, kiedy pisze: „Skoro zaś indywidualność i związana z nią *inność* jest jego wartością, to nie może być ona jego tragedią”³⁷. Owe aksjologiczne „białe plamy” to znaki istnienia wartości większej niż zrealizowana wartość przedmiotowa, są zapowiedzią spotkania z indywidualnością aksjologiczną drugiego człowieka, są zapowiedzią miłości rozumianej jako komunია. To, co daje mi *inny*, nie może mi dać żadna inna wartość przedmiotowa, ponieważ z nią jedynie się solidaryzuje i nie odzyskuje na nowo. Dopiero miłość jest procesem zwrotnym gubienia własnej wartości w wartości *innego* i odzyskiwania jej w aktach miłości, jakimi drugi człowiek na miłość odpowiada.

4. SAMOTNOŚĆ SUMIENIA

Prezentowana przez nas perspektywa relacji ma również swoje historyczne uzasadnienie. Egzystencjaliści XX w. byli naocznymi świadkami negatywnych konsekwencji nihilizmu. Nicość wykraczała poza ramy filozoficznych systemów, próbując dość skutecznie wdrzeć się we wszelkie przejawy egzystencji, pozbawić człowieka poczucia sensu. W dobie posttotalitarnego zagubienia nihilizm był czytelną propozycją odczytania rzeczywistości – świata, innych ludzi i samego siebie. Stąd nieustanne poszukiwanie przejawów obecności w filozofii dramatu. Kiedy funkcjonują na przestrzeni relacji, istnieje szansa przywrócenia sensu, którą Tischner nazywa istnieniem usprawiedliwionym. Filozofia dramatu to filozofia nadziei ocalenia ludzkiego istnienia przed złem, jakie niesie ze sobą nihilizm³⁸. Czasami jednak należy ów dialogiczny poziom opuścić, chociażby po to, by dobrze przygotować się do nawiązania relacji. Człowiek, jako jeden z jej elementów, musi dysponować odpowiednim potencjałem duchowym, który pozwoli mu właściwie funkcjonować wśród *innych*.

Wspomniana poprzednio indywidualizacja prowadzi nasze rozważania w kierunku sumienia. W swoim określaniu Tischner posługuje się metaforą światła i ciszy. „Można je porównać do światła, które

³⁷ *Tamże*. s. 178.

³⁸ Większość propozycji filozoficznych o nastawieniu personalistycznym ma charakter antynihilistyczny. Tym również można tłumaczyć nastawienie egzystencjalistów

wtargnęło do jaskini przez małą szparę i oświetliło jej mroki. Można je również porównać do wyjątkowej ciszy, w której dają się słyszeć głosy zazwyczaj niesłyszalne³⁹. Działanie sumienia nie dotyczy tylko kwalifikacji czynu, lecz ma charakter egzystencjalny, a jego przedmiotem jest tożsamość człowieka. Wina bądź dobra wiara, które sumienie odśladania, sięgają niżej niż płaszczyzna wartości, ponieważ wyznaczają perspektywy dalszego losu człowieka – jego upadek lub postęp.

Najciekawsze jest to, że Tischner przejmując od Heideggera sposób funkcjonowania sumienia. Zarówno w przypadku winy jak i dobrej wiary sumienie milczy. Jednak skutki tego milczenia są różne. W przypadku dobrej wiary, będącej wyrazem dobrej woli, milczenie sumienia wprowadza w głąb człowieka jasność. Ową jasność teologia nazywa blaskiem prawdy⁴⁰, ponieważ wprowadza ład zwany spokojem sumienia. Człowiek może wówczas uznać się za gotowego do spełnienia swojej powinności wobec *innego*, ponieważ milcząca prawda wprowadza powszechną jawność tożsamości, dzięki spokojowi sumienia wiem kim jestem i wcale nie chcę być inny ani nie potrzebuję wybielenia się przed sobą samym. Spokój sumienia to odpowiednik stanu bycia sobą i u siebie. Człowiek nie potrzebuje uciekać przed sobą samym szukając nowej, często wyidealizowanej tożsamości, nie potrzebuje też zbytniego zainteresowania sobą ze strony *innych*. Spokój sumienia to najwyższy rodzaj szczęścia jaki może spotkać człowieka, to pozytywna samotność daleka od nihilizmu i narcystycznego samouwielbienia, to siła służąca budowaniu relacji.

Inaczej jest w przypadku winy. Milczenie jest wówczas złowrogie, groźne i pełne wyrzutu, zaś zachowanie człowieka przypomina ucieczkę dokonującą się poprzez spór z własnym sumieniem. Ono jednak odpowiada wielkim, przejmującym milczeniem, z którego rośnie jeszcze bardziej wina człowieka. Może wydawać się, że takie bezlitosne

na moralny i terapeutyczny charakter filozofii. We współczesnych propozycjach filozoficznych spotykamy się z interdyscyplinarnością mającą na celu pomoc człowiekowi w odnalezieniu sensu życia. Możliwościami połączenia fenomenologii zajmował się w jednym z artykułów sam Tischner, zaś rozwinięcie tej kwestii z uwzględnieniem osiągnięć współczesnej psychoanalizy odnajdujemy u Jana Galarowicza. Por. J. GALAROWICZ. *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*. Kraków 1997.

³⁹ K. BUKOWSKI, J. TISCHNER. *W co wierzę. Jak żyć*. Wrocław 1982 s. 179.

⁴⁰ Taki tytuł nosi jedna z encyklik Jana Pawła II *Veritatis splendor* dotycząca właśnie sprawy sumienia oraz kwestii „wyboru podstawowego”. Tischner poświęcił tej encyklice i jej rozumieniu jedną ze swoich pozycji. Por. J. TISCHNER. *Czytając Veritatis splendor*. Kraków 1994.

pozostawienie człowieka „sam na sam” ze świadomością własnej winy, prowadzi do wspomnianego wcześniej nihilizmu, wyrażającego się w utracie nadziei. Jednak przypomnijmy, że sumienie odsłania coś więcej niż winę płynącą z jednostkowego czynu, odsłania bowiem kondycję człowieka. Bezwzględność sumienia ma, zdaniem Tischnera, charakter dezintegracyjny, ujawnia bowiem prawdziwą tożsamość człowieka i jego niezdolność do nawiązania relacji. Poprzez swoje milczenie, powiada Tischner za Heideggerem, sumienie daje człowiekowi do zrozumienia, że istnieje. „Bo w swym jałowym sporze z sumieniem człowiek chciałby się chętnie pozbyć sumienia”⁴¹.

5. SAMOTNOŚĆ W WYDARZENIU OFIARY

Jak widzimy przydatna w naszych rozważaniach staje się intuicja, która prowadzi nas do tekstów z ostatniego etapu życia krakowskiego myśliciela. Zmagania z chorobą sprawiają, że teksty stają się bardziej wyraziste, a ich niekiedy szkieletowy charakter jest zaproszeniem do kontynuacji podjętych wątków. Taki charakter mają refleksje dotyczące cielesności, zawarte w jednym z rozdziałów *Sporu o istnienie człowieka*⁴². Cielesność, zdaniem Tischnera temat tabu w filozofii, ma ogromne znaczenie w dramacie ocalenia. Staje się bowiem przestrzenią ostatecznej rozgrywki o uratowanie *innego*, nazwanej przez Tischnera zbawieniem. Termin o wyraźnym zabarwieniu teologicznym przyjmuje walory antropologiczne i oznacza ocalenie o charakterze definitywnym, które dokonuje się poprzez ofiarę z ciała.

Aby właściwie mówić o ofierze, należy wspomnieć o podstawowym zadaniu jakie człowiek ma do wykonania wobec *innego*. To powinność etyczna wyznaczana przez odpowiedzialność będącą szczytem ludzkich możliwości. Znakiem zaś odpowiedzialności jest gotowość do złożenia ofiary z ciała. Tischner, ukazując dramatyzm wydarzenia ofiary, przybliżył nas do problemu samotności. Odpowiedzialność ma bowiem charakter dialogiczny – z jednej strony jest zaproszeniem *innego*, które mogą po prostu odrzucić i to jest ta druga strona – moja

⁴¹ *Tamże*. s. 180.

⁴² Problemowi cielesności poświęcił Tischner jeden ze swoich artykułów, kiedy dopracowując filozofię dramatu dotykał problemu wstydu związanego z odsłanianiem twarzy. Por. J. TISCHNER, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*. „Znak” 47:1995 nr 483 s. 76-87.

wolność. Tischner pisze: „Człowiek może jednak od ofiary uciec. Może się zbuntować przeciwko ofierze. I może szukać dla swego buntu poparcia w rozumie, szczególnie w lękach jakie mu rozum jest w stanie podsunąć”⁴³. Zważmy, że sam moment wyboru jest naznaczony samotnością, czy przyjmę ofiarę, czy ją odrzucę, muszę uczynić to sam. Widzieliśmy co dzieje się, gdy odpowiedź wobec *innego* brzmi „nie” i jak wygląda samotność uciekającego. Warto zatem zapytać jak wygląda samotność przyjmującego na siebie odpowiedzialność.

Tischner, rozważając ten problem, podchodzi do sprawy dość radykalnie, nazywając ofiarę wyborem radykalnym. Sytuacja odrzucającego odpowiedzialność i ofiarę zarazem jest komfortowa w porównaniu z sytuacją zgadzającego się na nią. Odrzucający ma do dyspozycji cienie swojej schorowanej wyobraźni, które wyznaczają mu sposób postępowania. Temu, który przyjmuje ofiarę, nie pozostaje nic, ponieważ pozbawia się nawet myśli o wspaniałej przyszłości. Krakowski myśliciel zdecydowanie odróżnia poświęcenie od ofiary, a tym, co decyduje o owej różnicy, jest spodziewana nagroda. Pisze: „Droga ofiary jest drogą przez ciemność. Człowiek daje świadectwo, aby zaświadczyć, jak jest lub jak być powinno”⁴⁴. To zdanie posiada charakter osobisty, ponieważ wypowiada je człowiek, który przechodził tą drogą. Na potwierdzenie tych słów warto przytoczyć zawartość kartki, którą napisał w obecności swoich przyjaciół, a jej treść dotyczyła cierpienia i brzmiała: „Nie uszlachetnia”.

Tak rozumiana samotność jest nieświadomością jej owoców, ponieważ, posiadając zbawczy charakter, ma moc twórczą – nie tylko ocala, ale wręcz rodzi człowieka na nowo. Kiedy bowiem jesteśmy świadkami czyjegoś cierpienia czy umierania z godnością, dokonuje się przemiana. Namacalnym dowodem takiej właśnie mocy ofiary są wydarzenia towarzyszące śmierci Jana Pawła II. Na swój sposób samotny, nieobecny na ekranach telewizorów, przez autentyczność swojej ofiary dokonał tego, co chrześcijaństwo nazywa cudem nawrócenia. Podjął ryzyko ofiary „za” i „dla” *innych*, niezważając na nagrodę i nie wiedząc oraz nie widząc ogromu skutków swojego świadectwa.

Próba podsumowania powyższych refleksji prowadzi nas do zaskakującej konkluzji. Rozważania dotyczące samotności odsłoniły

⁴³ TENZE, *Spór o istnienie*. s. 119.

⁴⁴ *Tamże*. s. 120.

rzeczywistość cierpienia. W każdym z rozważanych przypadków było ono umiejscowione w samotności jako jeden z elementów ludzkiej egzystencji. Obecność *innego* nie jest w stanie znieść cierpienia, ani nawet go zmniejszyć, ale jest w stanie je uzasadnić. Jeżeli człowiek ucieka przed *innym*, to jego samotność jeszcze to cierpienie potęguje. W momencie oczekiwania na obecność i fascynacji indywidualnością „Ja aksjologicznego” drugiego człowieka, cierpienie przychodzi jako konsekwencja przeszkód w miłości, jakie stawiają jej podmiotom przestrzeń i czas. Tischner pisze: „Dylemat polegający na buncie przeciw czasowi i przeciw przestrzeni wraz z jednoczesną koniecznością ich akceptacji jest źródłem przenikającego każdą miłość cierpienia. Autentycznym sposobem istnienia kochającego «Ja aksjologicznego» jest akceptacja cierpienia, będącego immanentnym składnikiem jego żywej miłości”⁴⁵. Zaś w przypadku wydarzenia ofiary jest argumentem przeciwko nihilizmowi. „Umieranie odsłania się nam jako pustoszenie (...). To nie czysta nicłość przychodzi do człowieka, ponieważ nicłość w ogóle nie może przychodzić” i dalej „Tak, jak niepowtarzalna jest wartość każdego umierającego człowieka, tak niepowtarzalną wartością jest umieranie człowieka. Człowiek tylko wtedy może nadać śmierci indywidualną wartość, gdy godzi się spojrzeć jej w twarz i wybrać dla niej jakieś znaczenie. Dokonując tego, odsłania na płaszczyźnie znaczenia, że sposobem bytowania człowieka w stronę śmierci jest walka”. Walka w samotności naznaczonej obecnością *innego*.

DIALOG ASPECT OF LONELINESS IN THE PHILOSOPHY OF DRAMA

S u m m a r y

Sometimes loneliness is understood as an escape from a presence. Some other time it is identified with total alienation. For many people the loneliness is awaiting for the presence. One may speak about the loneliness of conscience but also about the loneliness in event of offering. In each of mentioned cases the loneliness discloses the reality of suffering. Certainly, the presence of other is not able to endure the suffering nor reduce it but is able to justify it.

Thum. Jarosław Sempryk

⁴⁵ TENZE. *Impresje aksjologiczne*. s. 179.