

PIOTR DOMERACKI

Zakład Filozofii Moralnej i Bioetyki
Instytut Filozofii
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Miłość i samotność – konfrontacje

Love and Solitude – Confrontations

„[...] dzięki miłości człowiek przezwycięża uczucie izolacji i osamotnienia [...]”*

Erich Fromm

„[...] istnieję jedynie w takim stopniu, w jakim istnieję dla kogoś drugiego, względnie: być – znaczy kochać”**.

Emmanuel Mounier

„Nawet miłość odradza się w odosobnieniu”***.

Paul Tillich

„Patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów”****.

Emmanuel Lévinas

„Prawdziwa miłość jest przede wszystkim próbą wymiany dwóch samotności”*****.

José Ortega y Gasset

I. RÓŻNICE PODOBIENSTW, CZYLI JEDNOŚĆ PRZECIWIENSTW

Zestawienie ze sobą miłości i samotności w jednym szeregu nie wydaje się niczym szczególnym, choć może zaskakiwać, i to z kilku powodów. Po pierwsze, nie uchodzą one ani za naturalne, ani za gramatycznie określone przeciwień-

* E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań 2002, s. 32.

** E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, red. J. Zabłocki, tłum. E. Krasnowolska, Biblioteka „Więzi”, t. 11, Kraków 1964, s. 37.

*** P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum. K. Mech, „Znak” nr 431, kwiecień (4) 1991, s. 8.

**** E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 96.

***** J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, w: tegoż, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, red. S. Cichowicz, Warszawa 1982, s. 377.

stwa. Kłopot jest tu tym większy, że gdy miłość ma swój utarty termin przeciwny w słowie „nienawiść”, to już samotność takiego antonimu nie ma – a jeśli, to najczęściej wyraża się go słowem „wspólnotowość”, a nie miłość. Nawet jeśli założyć, że wspólnotowość jako dążność jednostki do życia w tak czy inaczej pojętej wspólnocie konotuje miłość, to jednak przecież nie są to ekwiwalenty ani nawet synonimy. Miłość może, co prawda, motywować do życia we wspólnocie, jednakowoż – przy całym swoim wyróżnieniu – nie jest ani jedynym takim motywatorem, ani warunkiem koniecznym powstania wspólnoty. Równie dobrze można sobie wyobrazić wspólnotę interesów, wspólnotę poglądów, wspólnotę pochodzenia, wspólnotę wartości, wspólnotę dążeń i tym podobne. Wspólnota miłości jest zatem tylko jedną z możliwych kategorii wspólnoty, owszem – dodajmy za Josefem Seifertem, lecz w duchu Dietricha von Hildebranda – kategorią „wyższą i metafizycznie bardziej fundamentalną”¹.

Po wtóre, wydaje się, że miłość i samotność ani nie popadają ze sobą w konflikt, ani nie tworzą tandemu, choć tu już zaznacza się ich pokrewieństwo, o którym zamierzam mówić w tej pracy. Zaznacza się ono co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, samotność poprzedza, a w silniejszym wariacie warunkuje miłość; z kolei niepowodzenia w miłości z reguły pociągają za sobą samotność.

Po trzecie, między miłością i samotnością zachodzi tego rodzaju dysjunkcja, że ta pierwsza oznacza z definicji więź, połączenie, jedność, ta druga zaś brak więzi, rozdzielenie, rozpad. Tu jednak, mimo oczywistych różnic, napotykamy – wcześniej podawaną w wątpliwość, lecz poszukiwaną – możliwość traktowania miłości i samotności jako naturalnych przeciwieństw.

Po czwarte, jak to na przykład w *Rozważaniach o egzystencji* podaje Mikołaj Bierdiajew, „miłość jest nierozzerwalnie związana z osobą”² lub mówiąc po mounierowsku – miłość personalizuje, czyni osobę, jest konstytutywna dla bycia osobą, podczas gdy samotność odwrotnie: jest nierozzerwalnie związana z jednost-

¹ Zob. J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*, tłum. C. Porębski, w: D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 27.

² M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 64. Zdaję sobie sprawę z tego, że autorzy, na których się powołuję w artykule, reprezentują różne tradycje i kierunki filozoficzne, niemniej jednak zestawiam ich tu z sobą z uwagi na co najmniej trzy zasadnicze dla mnie kwestie: po pierwsze, badaczy tych łączy wspólnota zainteresowań (każdy z nich ma coś istotnego do powiedzenia w sprawie miłości lub/i samotności); po wtóre, zbliża ich do siebie także analogiczne podejście do miłości skonfrontowanej z samotnością; po trzecie wreszcie, występuje między nimi daleko idące podobieństwo co do wzajemnych wpływów i odniesień miłości z samotnością. Ponieważ twierdzą oni zgodnie, że miłość wydaje się jedynym właściwym i skutecznym lekarstwem na samotność, wyrażając przy tym niejakie wahanie, oscylujące wokół przekonania, że samotność pozostaje ostatecznie nieprzezwyciężona, opierając się nawet miłości, dlatego postanowiłem wokół tego wahania zbudować własną, przedstawioną tu, perspektywę badawczą i najbardziej uprawnioną, moim zdaniem, punkt widzenia.

ką, z Ja(źnią), samotność ponadto depersonalizuje, jest zamachem na sfraczologizowaną osobową godność, zatrzymuje jednostkę na poziomie buberowskiego *Essein* – Oności, skąd już tylko krok, by powiedzieć, że samotność uprzedmiotawia – obiektywizuje w bierdiajewowskim sensie – czyni przedmiotem; zatem wyobcowuje człowieka z jego przeznaczenia do bycia osobą. O samotności rzecz można, że jest ona długo poszukiwanym w toku żmudnych metafizycznych dociekań *principium individuationis* – zasadą jednostkowania, a więc dzielenia, redukcji większych całości do poziomu atomowych miniatur.

Po piąte, gdy samotność wywołuje w nas przestrach, to miłość budzi w nas aprobatę. Samotności się obawiamy, za miłością gonimy, a przynajmniej chętnie ją lub w miarę chętnie, a bywa, że wstydliwie i skrycie deklarujemy. Nasze preferencje idą zdecydowanie w stronę miłości, samotność omijając szerokim łukiem. Do miłości dążymy, samotności – jak tylko potrafimy – unikamy.

Po szóste, miłość ma ze swej istoty charakter dialogiczny, natomiast samotność z istoty swej jest monologiczna lub lepiej za Augustynem powiedzieć soliloquialna. Miłość zakłada innego – *alter*, samotność samego siebie – *unus*. Miłość jest zatem, mówiąc z hiszpańska za José Ortegą y Gassetem, *alter-nacj-a*, to jest wzajemnością, odwzajemnieniem, interakcją, obopólnością, oddziaływaniem, odpowiadaniem i zarazem odpowiedzialnością³. W samotności tego wszystkiego nie ma. Ona jest tych atrybutów pozbawiona do imentu. Nie będąc alternacyjną, samotność jawi się jako nieprzebrzmiałe *unisono*. Jako taka, nie będąc wzajemnością, staje się li tylko sobością, intra-akcją, sobopólnością, nieoddziaływaniem, niedopowiadaniem, nieodpowiedzialnością, milczeniem. W tym kontekście miłość wyrasta jako swoista *alter-nacj-a* dla samotności, przy całej dwuznaczności tego terminu. Alternatywa znaczy tu bowiem nie tylko, jak to jest przyjęte, wykluczającą możliwość, ale nade wszystko „zrodzenie-w-i-dzięki-innemu”. Samotność nie jest taką alternatywą. Zorientowana zawsze na *unus*, rodzi się w i dzięki mnie samemu, w i dzięki Ja.

Posiłkując się analizami Ortegi y Gasset, choć w nieco zmienionej formie, można powiedzieć wreszcie, że miłość jest *altruizmem*, to znaczy źródłową otwartością na innego, na *alter*. Samotność jest *a contrario* lévinasowskim *egoizmem*, otwartością na samego siebie, na *unus*.

Poczynione w ostatnich akapitach rozpoznania znów pozwalają dostrzec poszukiwaną przez nas zbieżność obydwu tych fenomenów, przy wszystkich ich różnicowaniach i antagonizmach.

Takiej zbieżności upatruję także w fakcie, że zarówno miłość, jak i samotność, mimo iż należą one do intymnej sfery życia, będąc czyjaś osobistą sprawą, prywatnie celebrowanym wydarzeniem, to jednak – choćby z samej tej racji, że o nich tu dyskutujemy – nie opuszczając intymnych pieleszy, zagościły w prze-

³ J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., s. 442-443.

strzeni publicznej, stając się integralnym elementem potocznej świadomości i opinii społecznej. Miłość przewędrowała nawet na pozycje polityczne, urastając do rangi hasła wyborczego i sloganów powyborczych w rodzaju: „miłość jest ważniejsza od władzy” albo „Zwyciężyła miłość!”. Samotności podobnie, od czasu do czasu, poświęca się łamy gazet i czasopism – i drukowanych, i elektro- nicznych, a także radiowy i telewizyjny czas antenowy.

Kolejną, już siódmą, rozbieżnością między miłością i samotnością jest to, że ta pierwsza doczekała się – za sprawą chrześcijaństwa, jak o tym przypomina Marian Grabowski⁴ – usytuowania w kulturowo-moralnym centrum. Samotność, dla odmiany, zasiedla, co najwyżej, kulturowo-moralne peryferia. Miłość nobilituje, samotność degradowuje. Ceni się tego, kto kocha. Tego, kto decyduje się na samotność, albo zwyczajnie, tego, kto żyje samotnie, ma się na ogół w pogardzie lub co najmniej w lekceważeniu, traktując z góry jako politowania godnego odmieńca, wykolejeńca, mizantropa, odludka, dziwaka, podejrzanego typu, niegdysiejszą starą pannę, wiecznego kawalera, wygodnickiego trefnisia i tym podobne.

Jeśli nałożyć na to jeszcze słynne zawołanie franciszkańskiego świętego, Maksymiliana Marii Kolbego, który głosił, że tylko miłość jest twórcza, wówczas wolno domniemywać, że samotności pozostaje do obsadzenia już tylko rola pospolitej destruktorce, jakkolwiek nie o samotności – dodajmy dla porządku – a o nienawiści w tym samym zawołaniu Kolbe wzmiankował jako o nietwórczej.

Po ósme, miłość rodzi zdecydowanie pozytywne skojarzenia, wybrzmiewające już w samej jej nazwie, sugerującej, że jest miło, czyli przyjemnie, sympatycznie, serdecznie, ciepło, przyjaźnie, przytulnie, radośnie, spokojnie i wygodnie. Warto jednak pamiętać, że z etymologicznego punktu widzenia,

wyraz „miłość” pochodzi od prasłowiańskiego słowa **mil-ostü*, które w ogólnosłowiańskim sensie oznacza ‘litość’. Z kolei ta dawna forma rzeczownika „miłość”, za pośrednictwem przymiotnika „miły” pochodzi od czasownika „mijać”. Pierwotnie zadiektywizowany „miły” oznaczał więc ‘godnego litości’, a czasownik „mijać”, w swej dawnej postaci **mei-*, konotował z „mijać kogoś, przechodzić, nie atakując”. Zatem dawny *miły*, czyli **mei-l-o-s* to taki, którego ‘można minąć (spokojnie); przejść obok, nie dobywając broni’⁵.

Widzimy zatem, jak daleko w uzusie słowa miłość odeszliśmy od jego pierwotnego znaczenia. Nikt przecież dziś nie pomyśli nawet, że miłość mogłaby oznaczać litościwe, niezaczepne mijanie się z kimś ledwo zauważonym; że miłość to raptem nieagresja, neutralność i dystans. Interesujące w przytoczonej po-

⁴ M. Grabowski, *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Toruń 2012, s. 26.

⁵ Cyt. za: J. Przyklenk, *Jaka jest etymologia słowa miłość?* Źródło internetowe: http://www.fil.us.edu.pl/ijp/poradnia/baza_archiwum.php?POZYCJA=120&AKCJA=&TEMAT=Etymologia&NZP=&WYRAZ= [dostęp 14.06.2014]. Por. też: F. Sławski, *Miły, miłość*, „Język Polski”, organ Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego, 2000, R. 80, z. 1-2, s. 1-9.

krótkce etymologii jest to, że pozwala nam ona zbliżyć do siebie miłość i samotność, i to bodaj bardziej niż w jakimkolwiek innym przypadku.

Samotność dostarcza na ogół negatywnych asocjacji. Kanadyjski badacz samotności, John G. McGraw, określa ją nawet jako „odwieczną i nieśmiertelną ludzką Nemesiz”, która „była pierwszą rzeczą, jaką biblijny Bóg określił złem”⁶ (Rdz 2,18). Gabriel Marcel, z kolei, pozwala sobie w samotności upatrywać jedyne cierpienia, jakiego człowiek może boleśnie doświadczyć w swoim życiu⁷.

Oprócz różnic między miłością i samotnością zachodzą także interesujące podobieństwa, szczególnie tam, gdzie mowa o natężeniu tych fenomenów – np. głęboka czy płytka miłość albo samotność; o sposobie ich dania – miłość lub samotność mogą zjawić się nagle i niespodziewanie, tworząc zamęt; mogą też być świadomie, programowo, w sposób zorganizowany wybrane.

Podobieństwa, o których mowa, zaznaczają się również w wymiarze temporalnym, odnosząc się do okresów występowania omawianych zjawisk – mówimy wszak bądź o krótkotrwałej, przelotnej miłości lub/i samotności, bądź o długotrwałej miłości (miłości na całe życie, do grobowej deski) lub chronicznej samotności.

Podobieństwem są także różne formy i stopnie miłości i samotności, a także ich zakres. Dietrich von Hildebrand wymienia, na przykład, dziewięć klasycznych typów miłości, wśród których znajdują się: miłość rodzicielska, miłość dzieci do rodziców, miłość między rodzeństwem, miłość po prostu, miłość przyjacielska, miłość małżeńska, święta miłość tematyczna (to rzadka forma miłości – miłość w Chrystusie⁸), miłość bliźniego oraz miłość oparta na wspólnym sposobie myślenia⁹.

Erich Fromm, dla odmiany, biorąc za kryterium podziału przedmiot miłości, rozróżnia następujące jej rodzaje: miłość braterską, miłość matczyną, miłość erotyczną, miłość samego siebie oraz miłość Boga.

Zastanawiające, że żaden z nich nie uwzględnił w swojej typologii (dlatego mówię o typologii, a nie o klasyfikacji) na przykład miłości ojczyzny – którą notabene Henryk Elzenberg zwykł określać niebagatelnie jako „miłość najczystsza”¹⁰ – miłości Kościoła lub też miłości mądrości jako odrębnych kategorii.

Bodaj najdalej w typologii miłości poszedł Emmanuel Lévinas, wskazując, że „miłosna intencja” może zwracać się „ku Innemu, ku przyjacielowi, dziecku,

⁶ J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, tłum. A. Hankała, Warszawa 2000, s. 11.

⁷ Por. tamże, s. 19, 24.

⁸ Zob. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., s. 77-78.

⁹ Tamże, s. 60-84.

¹⁰ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002, zapisek z 28 X 1910 r., s. 55.

bratu, ukochanej kobiecie, rodzicom. Ale przedmiotem miłości może być również rzecz, abstrakcja, książka”¹¹.

Najpełniejszą typologię samotności przeprowadził wspomniany już McGraw. Zaznaczając, że nie ma ona „charakteru ani wyczerpującego, ani wyłącznego”¹², wskazuje on na istnienie dziesięciu form samotności. Wśród nich znajdują się: samotność społeczna, samotność erotyczna, samotność kulturowa, samotność metafizyczna, samotność epistemologiczna, samotność komunikacyjna, samotność etyczna, samotność ontologiczna, samotność egzystencjalna i *last but not least* samotność religijna¹³.

W ostatniej swojej książce z 2010 roku pod tytułem *Intimacy and Isolation* McGraw wprowadza bardziej techniczne, a równocześnie precyzyjniejsze rozróżnienie rodzajów samotności. Według niego istnieją dwie nadrzędne kategorie samotności, wokół których grupują się pomniejsze ich reprezentacje. Są to samość (*aloneness*) i odosobnienie (*solitude*). S a m o ś ć (*aloneness*) przyjmuje zwykle postać osamotnienia (*aloneliness*), samotności (*loneliness*), samotniczości (*alonism*), samotnizmu (*lonism*) lub samotnictwa (*lonerism*). Z kolei o d o s o b n i e n i e (*solitude*) manifestuje się poprzez: odludność (*reclusiveness*), odseparowanie (*seclusion*), fizyczną i społeczną izolację (*isolation*), pustelniczość (*desolation*) oraz solipsyzm (*solipsism*)¹⁴.

W konfrontowaniu ze sobą miłości i samotności jest jeszcze jeden wątek, na który – jak sądzę – warto zwrócić uwagę. Chodzi mianowicie o fenomen ich współodczuwalności, możliwości współodczucia. Otóż, wiadomo jest, choćby za Maxem Schelerem, że współodczucie – obojętnie czy współradość, czy współcierpienie – ma swoje poważne ograniczenia i „wcale nie może” – jak mówi Scheler

samo z siebie przesunąć granic rozumienia aż do absolutnie intymnej osoby [...], że raczej nawet musi, że tak powiem, zatrzymać się już przed relatywnie intymną osobą – która, zależnie od tego, czy chodzi o znajomość, koleżeństwo, przyjaźń, małżeństwo, społeczeństwo, wspólnotę, naród, krąg kulturowy itd., krótko mówiąc, zależnie od jakości rodzaju powiązania łączącego ludzi, zawiera w sobie rozmaitą „pełnię” tego, co w tej „formie” można zrozumieć – nie mogąc samo z siebie przesunąć tej granicy w kierunku absolutnie intymnej sfery osoby¹⁵.

W podobnym tonie wypowiada się Eduard von Hartmann, na którego zresztą Scheler wielokrotnie się powołuje. Twierdzi on mianowicie, że „We współod-

¹¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 306.

¹² J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 75.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. J.G. McGraw, *Intimacy and Aloneness*, Vol. 1: *Intimacy and Isolation*, Amsterdam–New York 2010, s. 17.

¹⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 115.

czuciu uczucie wszechjedności istot tylko migocze, by dość szybko znowu zgasnąć w gęstym dymie egoizmu”¹⁶. W tym miejscu dochodzą do głosu miłość z samotnością, całkowicie się ze sobą rozchodząc. Gdy bowiem współodczucie napotyka barierę i opór w postaci – mówiąc Schelerem – „absolutnie i n t y m n e j osoby”, do której nie sposób ani myśla, ani przeżyciem dotrzeć, co z kolei zaprzepaszcza możliwość dokonania się międzyludzkiej identyfikacji (termin Eduarda von Hartmanna¹⁷), „prawdziwego odczucia jedności Ja własnego z cudzym indywidualnym Ja”¹⁸, wówczas do głosu może dochodzić wynikająca z tego faktu samotność zamknięcia we własnym Ja. Scheler powie o tym wprost, że o absolutnie i n t y m n e j osobie drugiego

a priori wiemy, również w przypadku jego maksymalnej „bliskości”, że ona w sposób istotnościowo konieczny t a m jest i że pozostaje a b s o l u t n i e niedostępna wszelkiemu możliwemu współprzeżywaniu. Świadomość, że my, docześni (*endliche*) ludzie, nie bez ograniczeń (*nich ganz*) patrzymy sobie „w serce” – niejednokrotnie nie mogąc w pełni i adekwatnie poznać naszego „serca”, a tym bardziej „serca” drugiego człowieka – jest fenomenalnie, jako istotna część składowa, współdana wszelkiemu przeżyciu współodczucia [...]. W nie mniejszym stopniu współdana jest to, że również odczuwane realne uczucia kogoś innego [...] posiadają jeszcze jakąś różnicę jakościową, która w istocie nigdy nie może znaleźć się w obrębie (*eingehen*) możliwego rozumienia: ta jakościowa odmiennność ma źródło już w tym, że czują je różne indywidualne osoby. [...] W samym przeżyciu mamy jeszcze tylko oczywistą w i e d z ę o istnieniu absolutnego indywiduum X oraz absolutnie intymnej sfery osoby γ , przy czym to X i γ nie może być wypełnione t r e ś c i ą ostatecznego rozumienia¹⁹.

Nie kwestionując samej możliwości osiągnięcia porozumienia i współodczuwania między ludźmi, a jedynie wskazując na fundamentalną przeszkodę w doprowadzaniu ich do pożądanego końca, którym byłoby idealnie doskonałe rozumienie i odczuwanie, a za ich pośrednictwem wspólnotowe współbycie osób, z konieczności musimy stwierdzić wynikającą z tego stanu rzeczy ludzką samotność. Polega ona zasadniczo na dojmującym odczuciu zasklepienia, zapadnięcia się w sobie, skorelowanym ze świadomością ostatecznej ograniczoności możliwego kontaktu z innymi. Uprzymiśnienie sobie tej prawdy jest tym bardziej traumatyzujące, że uświadamia nam również, iż jest to nieprzekraczalny i trwały stan rzeczy, czyniąc s a m o t n o ś ć l u d z k i m l o s e m, a nie tylko okazjonalnym akcydensem, który, owszem, przytrafia się, ale mija, czasem bezpowrotnie.

Sytuacja dramatycznie się pogarsza, jeśli wziąć pod uwagę efekt, do którego to wszystko prowadzi. Nazwałbym go e f e k t e m s a m o z a p ę t l e n i a albo

¹⁶ E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Berlin 1879, s. 271.

¹⁷ Przypomina o tym Scheler w: M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 116, przyp. *.

¹⁸ Tamże, s. 36.

¹⁹ Tamże, s. 113-114.

a u t o f i k s a c j i. Polega on na pogłębionej świadomości nie tylko swojego położenia w obszarze relacji z innymi, z towarzyszącym temu poczuciem niemożliwości skutecznego wpłynięcia na odwrócenie tego stanu rzeczy, ale też – i to przede wszystkim – polega on na frustracji wynikającej ze zrozumienia natury samotności. Ciekawie pisze o tym McGraw

[...] samotności, z definicji, nie można dzielić z innymi ludźmi. Musi ona być przeżywana indywidualnie, w innym przypadku nie byłaby samotnością. Żadne inne przeżycie nie jest w tym względzie równe samotności. Nikt nie jest w stanie wkroczyć w świat przeżywania samotności innej osoby. W związku z tym, Fromm-Reichmann twierdzi, iż „prawdziwa” lub ostra [...] samotność jest „niepodobna do innych nie dających się zakomunikować doznań, gdyż nie może być przeżywana empatycznie”²⁰.

Całkiem prawdopodobne jest, że najbardziej rozumiejącym rodzajem empatii i współodczuwania, jakie może otrzymać samotna osoba jest przyznanie, że jej samotność nie może zostać pojęta przez inną osobę²¹.

Wynikający stąd pesymizm szybko ustępuje miejsca nadziei, napawającej optymizmem, że nie jest z nami wcale pod tym względem tak najgorzej, że świat ludzki nie składa się z samych tylko monad, a samotność nie jest dla nas wyrokiem śmierci. Wydaje się, że nadzieję taką tchną w nas wspomniani wcześniej Scheler pospołu z von Hartmannem.

Otóż, w pewnym momencie swoich analiz Scheler dociera do punktu, w którym stwierdza, że istnieje, owszem, możliwość przełamania monadyczności ludzkiego sposobu bycia i odczuwania; złamania monopolu samotności. Jest tylko jeden taki środek – „spontaniczna miłość”²². Współodczucie może się zatem pogłębiać, intensywnieć, poważnieć jedynie w sytuacji, kiedy „podąża” – jak mówi Scheler – „za rodzajem i głębią miłości”. „Dopiero spontaniczna miłość może przesunąć te granice [granice rozumienia – przyp. P.D.] – w skrajnym przypadku aż do osoby absolutnie intymnej – a przez to aktywnie poprowadzić od jednej formy powiązania do innej”²³. Eduard von Hartmann, z kolei, sili się przekonywać, że „uczucie wszechjedności istot [...] w miłości przebija się spokojnym, stałym płomieniem, który swym żarem ogrzewa życie”. Miłość jest bowiem, kontynuuje von Hartmann, „aktywną, spontaniczną tęsknotą za praktycznym urzeczywistnieniem uczucia identyczności”²⁴.

²⁰ F. Fromm-Reichmann, *Loneliness*, w: *The Anatomy of Loneliness*, ed. J. Hartog, J.R. Audy, Y.A. Cohen, New York 1980, s. 345.

²¹ J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 20.

²² M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 114-115.

²³ Tamże, s. 115.

²⁴ E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, dz. cyt., s. 271.

II. MIŁOŚĆ *CONTRA* SAMOTNOŚĆ CZY SAMOTNOŚĆ *CONTRA* MIŁOŚĆ?

W tym miejscu docieramy do sedna sprawy, tego mianowicie, czy istotnie jest tak, jak głosi wielu, w tym zwłaszcza Erich Fromm, Emmanuel Mounier wraz z licznym gronem filozofów dialogu, że – jak to wyraził właśnie Fromm: „dzięki miłości człowiek przewycięża uczucie izolacji i osamotnienia”²⁵. Jednoznacznie rozwiązanie tej kwestii z pewnością nie uda się znaleźć. Część będzie skłonna sympatyzować z tezą Fromma, nawet niezależnie od danych i faktów, które zasadnie mogłyby jej przeczyć, czy z pominięciem ich. W końcu to miłość jest w życiu człowieka najważniejsza, jak zdołaliśmy się do tego już przyzwyczaić pod wpływem zmasowanego naporu rozlicznych idei, koncepcji i autorytetów. Jeśli fakty temu przeczą, to rację ma Hegel, gdy powiada, że to tym gorzej dla faktów. W końcu przyznać, że jest inaczej, to w istocie przyczynić się do detronizacji, a przynajmniej osłabienia pozycji miłości w odbiorze powszechnym i, co gorsza, uprzywilejować samotność. Może więc lepiej, mimo wszystko, przynajmniej się połudzić i poudawać, że jest inaczej, niż jest; że rację ma, oprócz Hegla, także Rosenzweig, gdy przytacza słynny passus ze starotestamentowej księgi Pieśni nad Pieśniami, który głosi, że jak śmierć potężna jest miłość²⁶, a nawet niej potężniejsza.

Otóż, należy na to spojrzeć dwuaspektowo. Jeśli się przyjmie, że istnieje – mówiąc językiem Schelera – idealnie doskonała miłość, to istotnie, potężna ona niczym śmierć, a nawet nad śmierć potężniejsza. Horyzont naszego zapytywania przesuwa się niepokojąco w stronę i w rejony, w których myśl ludzka – jeśli wolno tak powiedzieć – zaczyna czuć się, bardziej niż gdzie indziej, nieporadna, nie u siebie, nie na miejscu. Jeśli bowiem jakkolwiek wyobrazić sobie idealnie doskonałą miłość, to wydaje się – przy zachowaniu ważności wylistowanych uprzednio *in brevis* zastrzeżeniach – że może to być jedynie miłość Boga, i to Boga określonego w swych przymiotach – o ile to w ogóle wykonalne – jako Bóg miłości. Nie od dziś wiadomo, że takiego Boga wyznają chrześcijanie. Szczególnie zatem religia i doktryna chrześcijańska wydają się, w tym kontekście, predysponowane do tego, by o możliwości takiej idealnie doskonałej miłości mówić, ba, głosić ją, świadczyć o niej i starać się ją wcielić w życie, pamiętając, że by ten ideał mógł się ziścić zupełnie, trzeba by stać się równym Bogu, a ponadto, że bez Jego pomocy, będąc ufnym wyłącznie we własne, ludzkie możliwości, nigdy tego ideału należycie ani do końca nie odwzorujemy. Tak czy inaczej, sam człowiek, o własnych siłach, skazany jest w tej mierze – jak można zasadnie przypuszczać – co najwyżej na naśladownictwo, usiłując przekładać idealną doskonałość boskiej miłości na realną niedoskonałość swoich własnych

²⁵ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 32.

²⁶ Pnp 8,6. Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 267.

możliwości. Interesującą i cenną zdobyczą doktryny chrześcijańskiej jest odkrycie, że miłość nie jest jedynie atrybutem Boga, jednym – choćby i najważniejszym – spośród innych jego określeń i właściwości, lecz że Bóg w swej istocie sam jest Miłością. Kto to przyjmie, ten ma szansę uwierzyć i znaleźć nadzieję, że ludzka samotność może zostać ostatecznie przezwyciężona, spalając się w ogniu przemieniającej Miłości Boga.

Problematyczność tego typu refleksji zasadza się jednak na tym, że wymaga ona od nas uruchomienia albo co najmniej wzięcia pod uwagę wymiaru *r e l i g i j n e g o*, wyjścia poza spectrum domeny czysto i typowo ludzkiej. Problematyczność ta jest tym większa, że nie każdy chce, potrafi, jest w stanie, a w każdym razie nie każdy musi na tę perspektywę się godzić. Jeśli się jednak jej nie uwzględni w swoich rachubach, wówczas jedynym pojęciem miłości, jakie pozostaje na podorędziu, jest miłość typowo ludzka, ta zaś z natury swej jest zawodna i niedoskonała. Tę rudymetarną prawdę lakonicznie wyraża toruński filozof miłości, Marian Grabowski, kwitując ją słowami: „Każdy z nas kocha za mało. Może kochać bardziej, pełniej”²⁷. Skoro doskonała miłość, zwłaszcza po odjęciu perspektywy religijnej, która nie dla wszystkich jest przecież koniecznie rozstrzygająca we wszystkim, nie istnieje, chyba tylko w powieściach, poezji, filmach, czasopiśmie i telenowelach, musi to znaczyć, że ostateczna racja należy do Paula Tillicha, który wskazując na samotność, mówi o niej w sensie najmocniejszym, jak to tylko możliwe – nie tylko jako o uczuciu, ale wręcz jako o „stanie egzystencji”²⁸.

Skoro tak, to niepodobna nie odnosić się z akceptacją lub przynajmniej uznaniem do Lévinasa, gdy ten twierdzi, że nie ma takiej siły, takiej możliwości, takiej sposobności ani takiej okazji, by położyć kres międzyludzkiej *s e p a r a c j i*, która we właściwym sensie pojęta być musi – jak mówi Lévinas – jako samotność²⁹. „Stosunek z Innym nie usuwa separacji”³⁰ – puentuje z goryczą. Co prawda miłość, określona w swych podstawach jako „transcendencja”, „zmierza ku Innemu” i „wyrzuca nas z immanencji”³¹, przynajmniej w swoim wymarzonej ideale, ale zdarza się – i to wcale nierzadko – że

Choć jest relacją z Innym, może zredukować się do zasadniczej immanencji, wyzbyć się elementu transcendentnego, szukać tylko takiego bytu, który jest mi pokrewny, siostrzanej duszy, może nabrać charakteru kazirodczego. Przedstawiony w Platońskiej *Uczcie* mit Arystofanesa, zgodnie z którym miłość jednoczy dwie połówki tego samego bytu, interpretuje przygodę miłości jako powrót do siebie³²

²⁷ M. Grabowski, *Miłość seksualna*, dz. cyt., s. 28.

²⁸ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 48.

²⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 128.

³⁰ Tamże, s. 302.

³¹ Tamże, s. 306.

³² Tamże.

a to już nie jest – dodajmy od siebie – miłość, tylko jej rozpaczliwa karykatura; a może taka jest właśnie prawda o miłości w ludzkim wydaniu.

Słusznie sławimy ideał miłości. Niesłusznie jednak zapominamy o tym, że to tylko wyobrażenie. Może i w teoretyzowaniu o miłości – w filozofii miłości, a tym bardziej w zalecaniu jej jako powszechnej normy – w normatywie miłości, zachowujemy się podobnie, ściągając na siebie cień gilotyny Hume’a, która każe nam oddzielać od siebie porządku tego, jak jest, oraz tego, jak być powinno. Być może także stąd bierze się część ludzkich dramatów i rozgoryczeń, wraz z obawą przed samotnością, że ideał miłości bierzemy za życie, podczas gdy potrafimy co najwyżej zadowalać się tym, co Fromm nazywa „pseudomiłością”³³, a Scheler „miłością rzekomą”.

III. KRYZYS MIŁOŚCI ALBO PERMANENTNA SAMOTNOŚĆ

Z powodów, na które wskazałem, ale także zapewne i z wielu innych względów, a wszystkich tu nie sposób omówić ani pewnie nawet wymieniwać, miłość, święcąc co najwyżej sporadyczne i lokalne tryumfy autentycznego wydarzenia się (występowania, spełniania się w życiu ludzi), na ogół znajduje się w potrzasku, cierpiąc w istocie permanentny kryzys, zagospodarowywany skwapliwie przez samotność. Nawiasem mówiąc, zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że tezy, które stawiam, obarczone są ryzykiem generalizacji. Pozwalam sobie jednak to ryzyko podjąć. Interesują mnie bowiem ogólne tendencje, nie zaś poszczególne przypadki. Zawsze przecież znajdzie się taki wyjątek, który będzie przeczył wymowie danego uogólnienia. Czyż jednak z niego samego, jako nadal wyjątku, można czynić uogólnienie równoważne tamtemu i na tej podstawie nieodwoływalnie tamto znoszące?

Sygnalizowany kryzys miłości najprościej określiłbym jako sprzężenie zwrotne mniej lub bardziej silnego jej pragnienia (przejawiającego się na ogół i najczęściej w postaci roszczenia kierowanego wobec innych) z równoczesną, mniejszą lub większą, nieporadnością w jej świadczeniu, a bywa też, że i w przyjmowaniu. Kryje się za tym zupełnie prosty mechanizm psychologiczny, na który przytomnie zwracał uwagę chociażby Fromm. Chodzi mianowicie o mechanizm podszytego lękiem wypierania samotności, dla której jedynym skutecznym antidotum może być, jak się uważa, miłość. Fromm pisze o tym następująco (dla ilustracji przytoczę nieco obszerniejszy fragment jego wypowiedzi) „[...] świadomość swojej samotności i wyodrębnienia, swojej bezbronności wobec sił przyrody i społeczeństwa – wszystko to czyni jego odosobnione, z niczym nie związane istnienie więzieniem nie do zniesienia”³⁴.

³³ Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 87, 89, 101.

³⁴ Tamże, s. 23.

[...] Poczucie osamotnienia wywołuje niepokój; stanowi ono w istocie źródło wszelkiego niepokoju. Jestem osamotniony znaczy, że jestem odcięty, że nie mogę wykorzystać moich ludzkich możliwości. Być samotnym to znaczy być bezradnym, nie móc czynnie zmierzyć się ze światem – rzeczami, ludźmi; to znaczy, że świat może mnie zaatakować, podczas gdy ja nie mogę się bronić. Tak oto samotność staje się źródłem intensywnego niepokoju. Rodzi ona nadto uczucie wstydu i winy. [...] Tak więc najgłębszą potrzebą człowieka jest przewyciężenie odosobnienia, opuszczenie więzienia samotności. [...] Człowiek wszystkich czasów i kultur staje wobec jednego i tego samego pytania: Jak przewyciężyć samotność, jak uzyskać poczucie jedności, jak przekroczyć granicę własnego osobistego życia i znaleźć zadośćuczynienie?³⁵.

Najwyraźniej perypetie związane z częstymi niepowodzeniami w miłości biorą się nie z czego innego, jak z nieczystych intencji, które szczytne dążenie do miłości dla niej samej zaprawiają potrzebą ucieczki z samotności. Zasadnicze niepowodzenie ludzi wszystkich epok, a naszych czasów w szczególności, na odcinku praktykowania miłości polega na tym, że – jak stwierdza Fromm: „W «miłości» znaleziono wreszcie schron przed samotnością”³⁶. Sytuacja jest zatem o tyle poważniejsza, by nie powiedzieć wprost dramatyczna, że zwłaszcza współczesny człowiek – który ze zrozumiałych powodów interesuje nas tu najbardziej – miłość traktuje na ogół jako azyl lub/i odskocznnię od samotności, z którą nie potrafi lub nie chce sobie poradzić. Co gorsza, nie dość tego, to, co za miłość się podaje, nosi zazwyczaj znamiona „pseudomiłości”. Fromm nie pozostawia złudzeń, pisząc, że „Przy takim pojęciu miłości główny nacisk położony jest na znalezienie ucieczki od nie dającego się znieść uczucia samotności [...]”. Tworzy się przymierze dwojga przeciw światu i ten egoizm *à deux* mylnie uważa się za miłość i zażyłość³⁷.

Pseudomiłość, w połączeniu z intencją ucieczki od samotności, jeśli w jakikolwiek sposób od niej oddala, to czyni to zupełnie iluzorycznie. W rezultacie osiąga się efekt odwrotny do zamierzonego. To, co brało się za miłość, okazuje się fiaskiem, to zaś, przed czym ów fantom miłości miał chronić, ostatecznie zwycięża, wracając ze zdwojoną mocą. Póki się tego nie zrozumie, póty, pseudo-kochając, będzie się wiecznie – podług sugestywnego określenia y Gasseta – pseudożyło³⁸.

Anonsowany kryzys miłości, zdaniem wielu badaczy i autorów, przybiera szczególnie w naszej epoce – choć przecież wcale nie dlatego, że akurat „nasza” – na znaczeniu i sile, a dyskutowanie o nim, nierzadko neurotyczne i rozhisteryzowane, przez przeteoretyzowane zagadywanie go (w różnych jego odsłonach

³⁵ Tamże, s. 22-23.

³⁶ Tamże, s. 91.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., np. s. 439.

i wariantach, jak np. kryzys małżeństwa, kryzys rodziny, kryzys ojcostwa, kryzys macierzyństwa, kryzys wartości, kryzys zaufania *etc.*) czyni zeń rzecz powszednią, zwyczajną, ba, nawet nudną i banalną, a czasem wręcz karykaturalnie zniekształconą.

O niczym innym, jak właśnie o kryzysie miłości, mówi von Hildebrand, stwierdzając występowanie „egocentrycznego nastawienia współczesnej epoki”, wijącej się boleśnie – choć, jak się wydaje, mało świadomie – w spazmach „egotycznego kurczu”³⁹. Podobną opinię, aczkolwiek bodaj jeszcze radykalniej od Hildebranda, wyraża Fromm. Znamienne, że tak cierpką refleksją dzieli się z czytelnikiem dosłownie w ostatnim akordzie słynnych swoich rozważań *O sztuce miłości*, symbolicznie – choć nie wiadomo, czy celowo – podkreślając w ten sposób trud miłowania i związane z nim obawy i niebezpieczeństwa.

Ludzie zdolni do miłości stanowią w obecnym systemie [społecznym – uzup. P.D.] wyjątek; w dzisiejszym społeczeństwie zachodnim miłość jest z konieczności zjawiskiem marginesowym. Nie tylko dlatego, że uprawianie wielu zawodów nie pozwoliłoby na traktowanie ludzi z miłością, ale dlatego że duch społeczeństwa koncentrującego swoją uwagę na produkowaniu i łaknącego towarów jest taki, że tylko non-konformista może się skutecznie przed nim bronić. Ci, którzy miłość traktują poważnie jako jedyne rozwiązanie problemu ludzkiego istnienia, muszą dojść do przekonania, że jeśli miłość ma się stać zjawiskiem społecznym, a nie indywidualnym i marginesowym, to w naszej strukturze społecznej muszą zajść poważne i radykalne zmiany⁴⁰.

Póki co jednak, jak się o tym niemal codziennie przekonujemy na nieskończoną ilość razy i sposobów, współczesny system ekonomiczno-społeczny nie zadowala się samym tylko marginalizowaniem miłości i nie poprzestaje na nim. Zdaniem Fromma, wszystko zmierza dziś ostatecznie do jej całkowitego wyrugowania. „Analiza natury miłości – konstatuje ów autor – prowadzi do odkrycia powszechnego dziś jej braku”⁴¹.

Niezwykle intrygująco wypadają na tym tle całkiem świeżej daty⁴² socjologiczne wprawki w publikacjach *Całkiem zwyczajny chaos miłości*⁴³ oraz *Miłość na odległość*⁴⁴ małżeństwa znanych i cenionych niemieckich socjologów, Ulricha i Elisabeth Becków. Ich rozpoznania są na tyle intuicyjne, a w wielu przypadkach wprost oczywiste, że nie ma powodu poświęcać im tu większej uwagi.

³⁹ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁰ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 130-131.

⁴¹ Tamże, s. 132.

⁴² Wydanie oryginalne przypada na rok 1990, przekład polski ukazał się w roku 2013.

⁴³ Tak brzmi tytuł książki, na którą się powołuję. Zob. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, tłum. T. Dominiak, Wrocław 2013.

⁴⁴ Zob. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*, tłum. M. Sutowski, Warszawa 2013.

Zasadniczą jednak zaletą obu poczytnych, tematyzujących miłość w kontekście uwarunkowań epoki globalnej książek tych dwojga autorów jest uwypuklenie kilku charakterystycznych momentów tego, co można określić jako kryzys miłości w warunkach życia zdetradycjonalizowanej nowoczesności⁴⁵.

Po pierwsze, jak zauważa Michael Wehrspaun, współcześni mężczyźni i kobiety muszą się mierzyć z „szerokim wachlarzem ofert interpretacyjnych określających (stare lub nowe) znaczenia, które mogą lub powinny nieść ze sobą takie pojęcia, jak «mąż» lub «żona», «miłość» lub «partnerstwo», «macierzyństwo» lub «ojcostwo»”⁴⁶.

W związku z tym, po drugie, „chcemy się kochać, ale nie wiemy, jak”⁴⁷. To, z kolei, pociąga za sobą konieczność samodzielnego poszukiwania, uściślenia i uzgadniania norm miłosnego współżycia. Proces ten Abram de Swaan nazywa „zarządzaniem związkiem przez negocjacje”⁴⁸.

Z kolei Volker Hage, na którego również powołuje się małżeństwo Becków w swoich ustaleniach na temat miłości, na łamach „Die Zeit” w wydaniu z 11 grudnia 1987 roku równie proroczo, co obrazowo stwierdza, że „Nowoczesna para: nie kocha się, tylko rozmawia”⁴⁹. Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim komentują to wyjątkowo trafne i sugestywne spostrzeżenie w takich oto słowach

Obecnie potrzebny jest ciągły dialog, aby wytworzyć i utrzymać wspólną sprawę, to znaczy, aby wolną przestrzeń prywatności wypełnić zgodnymi definicjami miłości, małżeństwa i partnerstwa. Kosztuje to nieskończenie dużo wysiłku, czasu, nerwów i cierpliwości, krótko mówiąc, tego co, w nowszych dyskusjach znane jest pod pojęciem „pracy nad związkiem”. A jest to ciężka praca, często podobna do pracy szarych: nigdy nie dochodzi się do końca, po każdym nowym porozumieniu niezbędne są znów nowe mediacje⁵⁰.

Wszystko to razem czyni położenie rzekomo kochających się osób cokolwiek nieznośnym. Cała bowiem ich zażyłość opiera się raptem na wzajemnej niezależności; na ciągłym kwestionowaniu osiągniętego w związku *status quo*; na nieposiadaniu unifikujących pryncypiów, na które można by się wspólnie powoływać w sytuacjach niejasnych i kryzysowych; na ciągłym (re)negocjowaniu osiągniętego statusu w związku; na związanej z tym permanentnej niepewności

⁴⁵ Tychże, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, dz. cyt., s. 108.

⁴⁶ M. Wehrspaun, *Alternative Lebensformen und postmoderne Identitätskonstitution*, w: *Die »postmoderne« Familie – Familie Strategien und Familien Politik in einer Übergangszeit*, Hrsg. K. Lüscher, Franz Schultheis & M. Wehrspaun, Konstanz 1988, s. 165.

⁴⁷ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, dz. cyt., s. 106.

⁴⁸ Zob. A. de Swaan, *The Politics of Agoraphobia. On Changes in Emotional and Relational Management*, „Theory and Society” 10(1981), s. 337-358.

⁴⁹ Por. V. Hage, *Ferne Frauen, fremde Männer*, „Die Zeit”, 11.12.1987, nr 51, <http://www.zeit.de/1987/51/ferne-frauen-fremde-maenner/komplettansicht> [dostęp 20.02.2015].

⁵⁰ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, dz. cyt., s. 107-108.

jutra i obawie przed rozstaniem z dowolnego powodu – takiego jednakże, którego nie udało się już wspólnie przedyskutować.

Na tym jednak nie koniec. Autorzy *Całkiem zwyczajnego chaosu miłości* przekonują, że tak zwana nowoczesna miłość, emancypująca się wyraźnie „spod władzy przekazanych przez tradycję porządków organizujących życie”, naznaczona jest również „pędem ku ekspansji” oraz permanentną „moralnością zmiany”⁵¹. „Normą postępowania staje się natomiast zasada intensyfikacji: jeszcze szybciej! jeszcze więcej! jeszcze piękniej!”⁵². Hołdowanie jej wytwarza „mentalność ulepszania”. Kierowanie się nią oznacza stawianie przed związkiem małżeńskim wymagań znacznie wyższych niż kiedykolwiek przedtem. „Dziś nie wystarczy już, że się jako tako ze sobą wytrzymuje. Chce się więcej, chce się szczęścia i spełnienia, realizacji amerykańskiego marzenia we własnym domu, «The Pursuit of Happiness»”⁵³. Tego rodzaju podejście generuje, rzecz jasna, olbrzymi „potencjał rozczarowań”⁵⁴. Ten zaś, koniec końców, siłą rzeczy prowokuje samotność, przyjmującą postać s a m o t n o ś c i w e d w o j e. Przedziwna to miłość, przynajmniej, która miast odwozić nas od samotności, zrazu sama się nią staje.

Podsumowując krótko ten wątek, nieco aforystycznie rzec można, że współczesny człowiek nie umie być sam(otny) ani z innymi. Kieruje nim rozpaczliwie niekoherentne dążenie, podług którego miłość, owszem, „tak” – ale już związek „nie”; miłość nadal „tak”, ale wytrwałość w niej (tradycyjnie nazywana wiernością) już „nie”.

IV. MIŁOŚĆ JAKO UCIECZKA OD SAMOTNOŚCI

Motyw ucieczki od samotności, rozliczne próby jej aranżowania, wybija się na czoło nie tylko indywidualnych preferencji i praktyk, lecz staje się również – jak zgodnie tego dowodzą pospołu Fromm z Bierdiajewem, ale też wielu innych (by wymienić tylko tytułem przykładu Paula Tillicha, Ortegę y Gassetę, Mouniera czy Lwa Szestowa) – jednym z głównych problemów trapiących filozofię.

By odpowiedzieć sobie na pytanie, przed czym tak naprawdę w gruncie rzeczy uciekamy, trzeba sobie pokrótce uprzytomnić naturę samotności. Najlepiej bodaj oddał ją Fromm, stwierdzając, że samotność wiąże się nieodmiennie z obezwładniającym poczuciem bezradności, niepotrzebności, uwięzienia w sobie, obcości, niemożności nawiązania istotnej więzi z otoczeniem; z poczuciem bycia odciętym od biegu wydarzeń, których nie tylko – wskutek tej przypadłości – nie jest się uczestnikiem, ale nawet świadkiem; z poczuciem permanentnego

⁵¹ Tamże, s. 109.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

bycia w defensywie i nieumiejętnością przeprowadzenia skutecznej samoobrony; z trwaniem w ciągłym niepokoju, niepewności, niewiedzy; w końcu z często wydumanym i wyolbrzymionym poczuciem wstydu i zawinienia. Jeśli dodać do tej listy jeszcze kolejne komponenty samotności, znane z Pascalowskich *Myśli*, takie chociażby, jak trwożliwe znudzenie oraz przymus autorefleksyjnego zajmowania się sobą, które na jaw wynosi i z całą wyrazistością ukazuje nagą prawdę o nas samych – o tym, kim tak naprawdę jesteśmy, i co, w rzeczywistości, sobą reprezentujemy, wówczas nie powinno dziwić, że poza wszelkimi innymi niedogodnościami samotność przeraża, napawając lękiem uruchamiającym mechanizmy ucieczkowe.

Różne są metody przezwycięzania samotności. Nim je pokrótce, dla ilustracji wymienimy, zaznaczmy jedynie, czym owo przezwycięzanie w istocie się odznacza, od czego uciekamy, umykając przed samotnością. Otóż, ucieczką przed samotnością jest, w najdalszych i najpoważniejszych swych konsekwencjach, ucieczką przed samym sobą, a w ślad za tym rezygnacją z autentyczności własnego bycia w świecie, skutkującą popadaniem w coraz to różne iluzje życia i urojenia o samym sobie, zatruwające jadem złudzenia także zdolność adekwatnego percypowania otoczenia i jego wpływu na nas. Ucieczka od samotności to również ucieczka od tego wszystkiego, co trudne, wymagające, złożone, nieprzeciętne; to ucieczka od nudy i monotonii wsłuchiwania się w samego siebie, które niejednokrotnie staje się wyrzutem, domagającym się od samotnika moralnej przemiany na drodze mozolnej pracy nad samym sobą. Ucieczka od samotności to także ucieczka od problemów, od zaciągniętych win i długów wdzięczności, od negatywnych opinii na swój temat, od nieprzychylnych, nienawistnych lub/i wrogich ludzi i środowisk, od nieprzyjaznych miejsc i obciążających zdarzeń, w których nie chce się już więcej uczestniczyć⁵⁵.

Najgorsze, czego przeważnie, decydując się na taką dezercję, nie przewidujemy ani nawet nie uświadamiamy sobie, jest to, że ucieczka, choćby nie wiadomo, jak udana i zadowalająca, pozostaje jedynie ucieczką, nie zaś przezwyciężeniem tego, od czego się uciekało.

O tym, w jakich kierunkach zazwyczaj podąża ucieczka opresjonowanych samotnością jednostek, wymownie zaświadcza Bierdiajew. W *Rozważaniach o egzystencji* stwierdza on mianowicie

„Ja” próbuje przezwyciężyć samotność w różny sposób, na drogach poznania, przez życie płciowe i miłość, przez przyjaźń, przez aktywność społeczną, przez dobre uczynki. [...] Jest godne uwagi, że kłótnia, walka, a nawet nienawiść są zjawiskami społecznymi, które często przezwyciężają i osłabiają samotność. Jednak po ich ustaniu samotność jest jeszcze silniejsza⁵⁶.

⁵⁵ Por. np. T. Merton, *Myśli w samotności – Chleb żywy*, tłum. F. Zielińska, Kraków 1975, s. 75: „W samotności stajemy twarzą w twarz z samym sednem rzeczy”.

⁵⁶ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 54.

Odporu dla samotności poszukuje się zatem w szeroko pojętym aktywizmie (w tym szczególnie w pracoholizmie), w uwielokrotnianiu i intensyfikacji relacji międzyludzkich i kontaktu społecznego, w wypieraniu ze świadomości i pamięci negatywnych aspektów przeszłych wydarzeń, które doprowadziły *in effectu* do samotności, a nawet – jak słusznie dowodzi Bierdiajew – w działaniach skrycie lub jawnie destrukcyjnych, za pomocą których powetowuje się – przynajmniej we własnym mniemaniu – odniesione w życiu straty i nawiedzające udręki.

„Niesłuszna byłaby opinia – równie przytomnie, fragment dalej, zaznaczy Bierdiajew – że samotności nie da się przezwyciężyć na tych drogach, ale nie można powiedzieć, że zostaje ona przezwyciężona ostatecznie”⁵⁷. I tu dochodzimy do finałowej kwestii, mianowicie tego, jak w wyniku wzajemnych konfrontacji ostatecznie pozycjonują się wobec siebie miłość z samotnością. Od razu powiedzmy, uprzedzając dalsze wywody, że sprawa nie wygląda wcale tak prosto ani jednoznacznie, jak mogłoby się wydawać.

By oszczędzić sobie nadmiernych szczegółów, na które nie ma tutaj miejsca, wskażmy na wiodącą linię interpretacyjną tego zagadnienia w filozofii. Powołajmy się, przy tej okazji, znów na Bierdiajewa i jego *Rozważania o egzystencji*. W nich bowiem symbolicznie mieści się, wyraża i streszcza zasadnicze przesłanie sygnalizowanego podejścia, dla którego pogląd rosyjskiego personalisty jawi się jako szczególnie reprezentatywny. Otóż, zdaniem tego filozofa – posłużmy się cytatem

Nadzieja człowieka na przezwycięzenie samotności wiąże się z miłością i przyjaźnią. Miłość jest przezwyciężeniem samotności, wyjściem z siebie w innego, odbiciem innego w sobie i siebie w innym. Miłość jest wspólnotą personalistyczną *par excellence*, wspólnotą osoby z osobą. [...] Jedyne w miłości ma miejsce integralne zjednoczenie jednego z drugim i przezwyciężenie samotności⁵⁸.

„[...] Świat zobiektywizowany nie akceptuje autentycznej miłości, nie lubi jej, zna jedynie biologiczną i społeczną stronę miłości. Miłość nie chce znać praw zobiektywizowanego świata. Przezwycięża samotność poza granicami zobiektywizowanego świata i dlatego jest silnie związana ze śmiercią”⁵⁹.

Z wypowiedzi Bierdiajewa najwyraźniej przebija wiara w to, że jedynym skutecznym lekarstwem na samotność jest miłość. Nie chodzi tu jednak, co skrupulatnie odnotowuje sam autor, ani o miłość społeczną, ani tym bardziej biologiczną. Nadzieja na przezwycięzenie samotności pochodzić może jedynie i co najwyżej z m i ł o ś c i a u t e n t y c z n e j, niepodlegającej warunkowaniu przez tamte, lecz samej będącej ich praw warunkiem oraz wszelkiego w ogóle aktu chcenia. Tego rodzaju przekonanie wypowiada *explicite* Josef Pieper w swoim słyn-

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 67.

⁵⁹ Tamże, s. 68.

nym traktacie *O miłości*⁶⁰. Chodzi o miłość spersonalizowaną, to jest międzyosobową (osoby do osoby). Bierdiajew przestrzega, że dopóki będziemy pozostawać wyłącznie jednostkami w zobiektywizowanym (uprzedmiotowionym i uprzedmiotawiającym) społeczeństwie, wraz z jego instytucjami, Kościołom nie wyłączając⁶¹, dopóty nie staniemy się osobami, a nie stając się nimi, nie będziemy potrafili autentycznie kochać, Kochając się zaś, nie będziemy w stanie budować autentycznych wspólnot. Prawdziwa wspólnota może powstać wyłącznie dzięki autentycznej miłości. Ta, z kolei, możliwa jest wyłącznie między osobami. Moc przekształcenia jednostki (Ja) w osobę należy do (autentycznej) miłości.

Miłość warunkuje zatem przemianę Ja w osobę, przemiana ta zaś staje się warunkiem i motorem przeobrażania się zmonadyzowanych społeczności, instytucji, narodów, państw i Kościołom w autentyczne, to znaczy spersonalizowane wspólnoty, związane przez autentyczną miłość oraz działające w jej imię i na jej rzecz. Jak powie Bierdiajew, „Autentyczne przewyciężenie samotności i osiągnięcie wspólnoty oznacza przejście od «ja» do «ty» w miłości, w przyjaźni, ale nie jest przejściem ku przedmiotowi”⁶².

[...] miłość jest nierozzerwalnie związana z osobą i daje wyjście „ja” w inne „ja”, a nie wyjście w świat bezosobowy, w kolektywne „ono”. Jednak „ja” nie jest jeszcze osobą. „Ja” powinno stać się osobą. Kontakt między „ja”, „ty” i „my” pomaga „ja” stać się osobą. Osoba umacnia się przez kontakt, przez wyjście z siebie ku drugiemu. Ukrywanie „ja” jest jednym z wyrazów samotności⁶³.

„Osoba jest bardzo ściśle związana z miłością. Przez miłość osoba się realizuje, przez miłość przewycięża samotność i realizuje wspólnotę”⁶⁴. „Autentycznie samotność przewycięża jedynie realna miłość, która jest szczytem życia”⁶⁵.

Z przytoczonych analiz wynika pewna prawidłowość, którą koniecznie trzeba tu wyeksplikować. Idzie mianowicie o charakterystyczne dla tego typu dyskursu definicyjne skojarzenie miłości z otwartością i partycypacją, samotności zaś z całkowitym zamknięciem i odcięciem się od wszelkiego kontaktu. W tym świetle staje się jaśniejszy powód, dla którego filozofowie pokroju Bierdiajewa, Mouniera czy Fromma (jeśli uznać go za filozofa), a w szerszym planie przedstawiciele filozofii dialogu (z Ferdinandem Ebnerem, Franzem Rosenzweigiem, Martinem Buberem i Emmanuelem Lévinasem na czele), li tylko i właśnie w miłości upatrują szans wyzwolenia się z okowów samotności. Jeśli bowiem sa-

⁶⁰ Zob. J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1983, s. 30.

⁶¹ Bierdiajew, jako członek Kościoła prawosławnego, ma tu, oczywiście, na myśli przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, to właśnie wyznanie.

⁶² M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 54.

⁶³ Tamże, s. 64.

⁶⁴ Tamże, s. 106.

⁶⁵ Tamże, s. 70.

motność jest zamknięciem się na innego i nie liczącym się z innym pozostawianiem w ciasnych, mrocznych, skąpanych tęgim chłodem, a przy tym rozegotyżowanych murach własnego Ja, wówczas jedynym sposobem, jaki przychodzi do głowy, by zapobiec tej dramatycznej sytuacji, jest rozbijająca te mury miłość z jej immanentną zdolnością do otwierania na innego.

Towarzyszy temu, pora to w końcu przyznać, jawnie deklarowane przez wymienionych autorów – może z wyjątkiem Fromma, podającego się, co prawda, za ateistę⁶⁶, wysnuwającego jednakowoż analogiczne wnioski, jak pozostali, przyznający się z kolei do różnych form teizmu – zakotwiczenie i osnucie prezentowanych rozwiązań w klimacie narracji religijnej. Otóż, miłość, owa autentyczna miłość, o której mowa w doktrynach wzmiankowanych filozofów, nosi ostatecznie znamiona miłości opatrzonej klauzą religii. W tę stronę zmierzał Bierdiajew, gdy stwierdzał – co już cytowaliśmy – że miłość „jest silnie związana ze śmiercią”⁶⁷, na czym polega jej wielkość, ale i trudna do wyobrażenia, a tym bardziej akceptacji moc unicestwiania wszystkiego, co się jej opiera lub/i przeciwstawia do momentu, w którym nad nim całkowicie nie zawładnie.

Skojarzenie miłości ze śmiercią ma wyraźnie biblijną konotację, przywołując natychmiast na myśl sławetny passus ze starotestamentowej Pieśni nad Pieśniami, w której czytamy „Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu, bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Pański. Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki”⁶⁸.

Interesującą wykładnię tego starotestamentowego *dictum* napotykamy w tomie uchodzącym *nomen omen* za biblię filozofii dialogu. Chodzi, rzecz jasna, o *Gwiazdę zbawienia*. W części drugiej i zarazem w drugiej księdze, zaraz na samym jej początku, Rosenzweig pomieścił znamienne słowa

Potężna jak śmierć jest miłość. Potężna jak śmierć? Wobec kogo więc śmierć okazuje swą potęgę? Wobec tego, kogo ogarnia. A miłość zaiste ogarnia oboje, kochającego jak i ukochaną. Ale ukochaną inaczej niż kochającego. W kochającym bierze ona swój początek. Ukochana jest poruszona, jej miłość jest już odpowiedzią na wzruszenie, jest Anterosem, młodszym bratem Erosa. Dla ukochanej znaczy to przede wszystkim, że miłość jest potężna jak śmierć⁶⁹.

⁶⁶ Por. np. E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁷ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 68. Co więcej, rosyjski filozof twierdził nawet, że „ostateczne przezwyciężenie samotności dokonuje się jedynie na planie duchowym, w doświadczeniu mistycznym, w którym wszystko jest we mnie i ja we wszystkim”. Zob. tamże, s. 70. Por. też: M. Bierdiajew, *Filozofija swobodnego ducha. Problematika i apotogija christianstwa*, t. 1-2, Paris 1927.

⁶⁸ Pnp 8,6-7.

⁶⁹ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 267.

Jeśli chce się miłością przezwyciężyć samotność, trzeba zatem, jak widać, pozwolić się miłości bez reszty ować. Kto tego – parafrazując znany Kierkegaardowski termin – skoku miłości nie uczyni, tego wysiłek „odsamotnienia” – mówiąc tym razem Ortega y Gassetem⁷⁰ – pozostanie próżny. Cóż by to jednak miało znaczyć, gdyby potęgą miłości, przy całej pozytywności, konstruktywności i afirmatywności tego fenomenu, miała się zatrzymywać na progu skojarzenia jej ze śmiercią, zawsze negatywną, destrukcyjną i odpychającą. Franz Rosenzweig zmyślnie to przewidział, notując zaraz w drugim akapicie tej samej książki drugiej *Gwiazdy zbawienia* następujące spostrzeżenie „Jak w przypadku każdej ziemskiej miłości jest to jedynie porównanie. Śmierć jako zwornik Stworzenia wyciska na wszelkim bycie stworzonym niezatartą pieczęć stworzoneości, słowo «było». Lecz miłość wypowiada jej walkę; ona, która zna jedynie teraźniejszość, żyje teraźniejszością i za nią tęskni”⁷¹.

Otóż wynika z tego, zgodnie zresztą, tym razem, z nowotestamentowym rozporządzeniem, że miłość potężniejsza jest nawet niż śmierć, zabezpieczając przed nią i pozwalając, póki trwa, żyć. Wszak miłość oznacza życie. Jej porównanie ze śmiercią świadczy jedynie o jej nieograniczonej sile, nie zaś przecież ani o identyczności z nią, ani o reprezentowaniu wszystkich negatywnie ją obciążających cech.

Jeśli miłość jest tak potężna, że potrafi – jak mówi Rosenzweig – wypowiedzieć walkę śmierci, to tym bardziej i tym prędzej zdolna jest ona przezwyciężyć samotność. Nieprzypadkowo i samotność rodzi błyskawiczne skojarzenia ze śmiercią, i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, jako ostatnia towarzyszka życia, gdy przychodzi się z nim na zawsze rozstawać (istnieje bodaj nieskończona liczba świadectw przekonujących, że na progu śmierci człowiek odczuwa skrajną samotność⁷²), po wtóre zaś, jako symboliczne umieranie dla siebie i świata. W obu przypadkach, gdyby nie założyć ostatecznego zwycięstwa miłości nad samotnością, musiałyby się one skończyć katastrofą rozpląnięcia się w bezdennej p u s t c e.

Wciąż jednak pozostaje otwarte pytanie już nie o to, co to za miłość, lecz kto jest do niej zdolny. Kto potrafi tak kochać – ze wszech miar doskonale? Z przytoczonych wypowiedzi i przeprowadzonych analiz wynikają – w trybie odpowiedzi na postawione pytanie – dwa komplementarne wnioski. Po pierwsze, żaden człowiek, sam z siebie i o własnych siłach nie potrafi tak kochać; po drugie, jeśli kto-

⁷⁰ Zob. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., np. s. 430.

⁷¹ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 267.

⁷² Według Ortegi y Gassetta samotność umierania jest tym, co najbardziej ludzkie – jest definiensem człowieczeństwa. Stąd też zbawcze orędzie i posłannictwo Chrystusa wymagały od Niego wygłoszenia ustami, nade wszystko zaś daniną życia „wielkotygodniowego kazania, zwanego kazaniem o samotności”, w którym najdobitniej – przekonuje Ortega – wyraziło się człowieczeństwo Chrystusa, odczuwającego – dokładnie tak, jak każdy człowiek – „krańcową samotność” w obliczu zbliżającej się niechybnie śmierci. Zob. tenże, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., np. s. 376. Podobnie pisze o tym zagadnieniu J.G. McGraw. Zob. tenże, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 25.

kolwiek byłby zdolny do takiej miłości, pociągając równocześnie ku niej człowieka, to musiałby to być, z konieczności, sam Bóg. Taką właśnie konkluzję, w rezultacie przeprowadzonych dociekań, wysnuwa Bierdiajew. Czytamy u niego, na przykład „Bóg jest przewycięzeniem samotności, odnalezieniem bliskości i wspólnoty, sensu porównywalnego z moim istnieniem. Ten, do którego mogę należeć i komu mogę zawierzyć absolutnie, oddać się bez reszty, to Bóg i tylko Bóg”⁷³. „Moja samotność zostaje przewycięzona dlatego, że jest Bóg. Bóg jest przewycięzeniem mojej samotności, odnalezieniem pełni i sensu mego istnienia”⁷⁴.

Tego rodzaju pogląd wymaga zarówno od formułującego go, jak i od potencjalnego jego adresata, który, na dokładkę, miałby się z nim bez zastrzeżeń zgodzić, przyjęcia, jako rozstrzygającej, perspektywy religijnej wiary, rządzącej się logiką własnej doktryny. Gdy takie posunięcie może jeszcze być teoretycznie możliwe i metodologicznie uprawione na gruncie konfesyjnie zorientowanej filozofii, to już niepodobna się nim kierować, uprawiając dyscypliny ściśle naukowe (*scil.* pozafilozoficzne). Toteż nie powinna dziwić dalece odmienna od przytoczonej za Bierdiajewem konstatacja McGrawa, reprezentującego w badaniach nad samotnością nurt filozoficznej psychologii, zgodnie z którą nie ma takiej siły, która by mogła nas wyrwać ze szponów samotności. Żadna „miłość nie zabezpiecza nas przed samotnością”. Dowodem tego sam Chrystus, który – jak stwierdza McGraw

był traktowany jako jedna z najbardziej kochanych istot ludzkich przez niezliczone rzesze ludzi we wszystkich wiekach. Tym niemniej, był on zdolny nie tylko do przeżywania najsilniejszych stanów samotności, ale rzeczywiście doświadczył wszystkich dziesięciu rodzajów samotności wyróżnionych w niniejszej rozprawie [*Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne* – przyp. P.D.], i to w najwyższym stopniu⁷⁵.

Według McGrawa, jeśli jakakolwiek, to wyłącznie miłość najzupełniej doskonała mogłaby usunąć w cień albo obrócić wniwecz samotność; a że takiej nie ma, przeto samotność siłą rzeczy zwycięża w tej konfrontacji, czyhając na dogodny moment, w którym będzie mogła obwieścić swoje zwycięstwo.

V. SAMOTNOŚĆ WARUNKIEM MIŁOŚCI

Sporne zestawienie samotności z miłością oraz jego wyniki wiążą się nie tylko z kwestią przyjętej perspektywy badawczej. Oprócz stwierdzonej dwubiegunowości ujęć, zależnych bądź to – jak by powiedział Fromm⁷⁶ – od optyki t e -

⁷³ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 55.

⁷⁴ Tamże, s. 69.

⁷⁵ J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 25. Por. tenże, *God and the Problem of Loneliness*, „Religious Studies”, Vol. 28, September 1992, Issue 03, s. 319-346.

⁷⁶ Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 77.

istycznej, bądź to od perspektywy nieetycznej, dalszych kłopotów napędza niejednoznaczność, biorąca się z niepewności dotyczącej tego, jak się w istocie układa hierarchia wzajemnych odniesień i warunkowań między omawianymi antagonistkami.

I tak, na przykład, jakby sobie przecząc, Fromm, ku zaskoczeniu uważnych czytelników *O sztuce miłości*, w pewnym momencie oznajmia, świadom niezręczności, w jaką sam się wpędza

Brzmi to jak paradoks, ale umiejętność przebywania samotnie jest warunkiem zdolności kochania. [...] Umieć się skoncentrować znaczy umieć pozostawać samemu z sobą – a to właśnie jest warunkiem zdolności kochania. Jeżeli jestem przywiązany do drugiego człowieka, ponieważ nie potrafię stać na własnych nogach, on lub ona mogą być moim ratunkiem w życiu, ale tego rodzaju związek nie jest miłością⁷⁷.

Już z samej tylko tej zdawkowej adnotacji Fromma wyłania się dalece zniuansowany, by nie powiedzieć rewolucjonizujący dotychczas znany i obowiązujący obraz samotności, która, nie przestając odgrywać roli konkurentki miłości, równocześnie zaczyna wieść żywot poczciwej introduktorki tamtej, zjednując sobie uznanie oraz zyskując niepomiarne na znaczeniu, a także nie przestaje jawić się w innym, lepszym, przychylniejszym jej świetle. Ta sama samotność, którą McGraw tak wymownie określa mianem „odwiecznej i nieśmiertelnej ludzkiej Nemezis”, „pierwszej rzeczy, jaką biblijny Bóg” nazwał złem⁷⁸; ta sama samotność, którą Marcel życzy sobie uważać za „jedyne cierpienie”⁷⁹ (jedyne, a nie tylko najwyższe!), staje się nagle – o Frommowski paradoksie – osobliwą sojuszniczką człowieka, pozwalając mu, gdy tylko jej zakosztuje, przenieść się na antypody miłości.

Paradoksalność, o której mowa, nie niweczy doszczętnie misternej tkaniny analiz, przeprowadzonych w dotychczasowym wywodzie, lecz co najwyżej zamienia miejscami położone w nich akcenty. Miłość nadal dzierży w swych rękach niespotykaną zdolność wywłaszczania samotności z jej dziedzictwa, zdolność ta jednak nie dosięga samego jej przeznaczenia, jakim jest warunkowanie autentycznej miłości. Jeśli więc istotnie jest tak, jak się przyjmuje, że samotność poprzedza i warunkuje miłość, toteż – by zachować choć odrobinę powagi i konsekwencji – należałoby dopowiedzieć także, że miłość nie może ani nawet nie powinna przewycięzać samotności. Dla niej samej bowiem musiałoby to raptownie oznaczać podcinanie korzenia, z którego wyrasta i który karmi ją ożywczymi sokami. To dlatego Bierdiajew, podobnie jak Fromm, ryzykując sprzeczność we własnych ustaleniach, poważa się orzec, iż osoba rodzi się przez

⁷⁷ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 113.

⁷⁸ J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 11.

⁷⁹ Podaję za: tamże, s. 19, 24.

samotność⁸⁰, mimo że przecież wcześniej miał tęgą ochotę przyznawać tę prerogatywę wyłącznie miłości.

Do analogicznych wniosków skłania się Tillich, którego lakoniczny osąd uczyniłem, obok innych, mottem tego opracowania, a teraz, na dowód takich właśnie poglądów tego autora, po raz kolejny przytaczam: „Nawet miłość odraza się w odosobnieniu”⁸¹.

W tym samym duchu wypowiada się także, w różnych swoich pismach, Lévinas. Nie wchodząc w zbędne szczegóły ani w zawile komentarze, poprzestańmy jedynie na przytoczeniu dwóch, równie oszczędnych, jak w przypadku Tillicha, uzgodnień Lévinasa, z których jedno patronuje mojej pracy w charakterze motta. Otóż, w *Czasie i tym, co inne* wysunięte zostaje przekonanie, zgodnie z którym „Patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów”⁸². Koresponduje ono z odkryciem, jakim ów autor dzieli się z czytelnikiem na kartach uchodzącej dziś za klasyczną rozprawy pod tytułem: *Całość i nieskończoność. W Przedmowie do części czwartej*, już w pierwszym zdaniu Lévinas kategorycznie stwierdza, że „Stosunek z Innym nie usuwa separacji”⁸³.

I wreszcie, równie hasłowo, jak w dotychczasowych wskazaniach, choć może nie tak zwięźle, pozwólmy wybrzmieć opinii Ortegi y Gasset, który w eseju *Człowiek i ludzie* po kilkakroć z naciskiem stwierdza, że „Człowiek w swojej najgłębszej rzeczywistości jest sam [...]”⁸⁴.

Na dnie owej absolutnej samotności, jakim jest nieodwołalnie nasze życie, pojawia się wciąż niemniej istotna tęsknota do czyjejs obecności. Pragniemy znaleźć kogoś, czyje życie stopiłoby się bez reszty z naszym, przeniknęło je i dokonujemy w tym celu najróżniejszych wysiłków. Jednym z nich jest przyjaźń. Ale największy spośród nich nazywamy miłością. Prawdziwa miłość jest przede wszystkim próbą wymiany dwóch samotności⁸⁵.

Po tej uwadze Ortegi, jak wolno przypuszczać, bodaj jeszcze jaśniejsza i cokolwiek bardziej zrozumiała staje się nieco zaskakująca – zwłaszcza w świetle dotychczasowych ustaleń – konkluzja, sformułowana przez Fromma, zgodnie z którą „umiejętność przebywania samotnie jest warunkiem zdolności kochania”⁸⁶.

⁸⁰ Por. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 52.

⁸¹ P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, dz. cyt., s. 8.

⁸² E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, dz. cyt., s. 96.

⁸³ Tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 128.

⁸⁴ J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., np. s. 375.

⁸⁵ Tamże, s. 377.

⁸⁶ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 113.

VI. MIŁOŚĆ SAMOTNOŚCI – SAMOTNOŚĆ MIŁOŚCI

Na koniec przychodzi nam rozważyć jeszcze jedną kwestię, której nie sposób nie poruszyć, gdy konfrontuje się z sobą miłość i samotność. Wiąże się ona ściśle z dialektycznym charakterem omawianej konfrontacji. Dlatego też z jednej strony za Tomaszem Mertonem mówię o miłości samotności, z drugiej zaś – za Mounierem – o samotności miłości.

Merton ani przez chwilę nie kryje, że miłość samotności możliwa jest wyłącznie na gruncie chrześcijaństwa – jego zasad i nauki. W rozprawce pod takim samym tytułem czytamy, na przykład, że

Umiłowanie samotności i szukanie jej nie oznacza ustawicznej podróży z jednej geograficznej możliwości do drugiej. Człowiek staje się samotnikiem z chwilą, kiedy bez względu na swoje zewnętrzne otoczenie zdaje sobie nagle sprawę ze swojej własnej nieodłącznej samotności i widzi, że na zawsze pozostanie samotny. Od tej chwili samotność przestaje być możliwością, a staje się rzeczywistością⁸⁷.

Wypowiedź Mertona, gdyby chciał potraktować ją *quasi*-statystycznie, powiększa pulę tych, które potwierdzają ostatecznie nieprzekraczalną i nieodwołalną przewagę samotności nad miłością.

Obok miłości samotności występuje także, zgodnie z określeniem francuskiego personalisty, fenomen samotności miłości. Polega on, mówiąc najprościej, na proporcjonalnym ujmowaniu stopnia samotności w zależności od stopnia osiągniętej miłości. Wynika z tego takie oto równanie, w myśl którego „im bardziej miłość jest doskonała, tym bardziej cierpi”⁸⁸. Przywołana konstatacja wydaje się na tyle intuicyjna, że nie wymaga dodatkowego komentarza, poza wskazaniem na oczywistą, a prócz tego narzucającą się prawdę, że im bardziej się kocha, tym podatniejszym się staje na zranienia i samotność. Doskonała miłość wszakże, jeśli miałaby tego uniknąć, musiałaby mieć za swojego adresata istotę zdolną kochać równie doskonale.

Pojęciem samotności miłości można objąć wreszcie sytuację, w której im większe jest zaangażowanie miłosne, tym bardziej – gdy spotyka nas nieodwzajemnienie, zawód, rozczarowanie bądź nagle i niespodziewane zerwanie relacji, opartej na miłości – rośnie potencjał ryzyka samotności. Zasadność tej obserwacji najłatwiej wykazać, porównując zdarzenia, z których pierwsze związane jest z ustaniem relacji sąsiedzkiej, drugie koleżeńskiej, trzecie przyjacielskiej, a ostatnie miłosnej. Wiadomo, że skala napięcia samotności będzie rosła w zależności od jakości i intensywności relacji. Utrata miłości będzie się zatem wiązała z obiektywnie najwyższym współczynnikiem implikowanej tym faktem samotności.

⁸⁷ T. Merton, *Myśli w samotności*, dz. cyt., s. 71.

⁸⁸ E. Mounier, *Personalism*, transl. by P. Mairet, Notre Dame 1952, s. 24.

* * *

Tytułem całościowego podsumowania można powiedzieć właściwie jedynie tyle, że można antagonizować miłość z samotnością, choćby po to, by w miłości znaleźć lekarstwo na tę ostatnią. Jednak, gdy się oprzytomnieje i w końcu zorientuje, że nawet miłość nie jest w stanie do końca pokonać samotności, wówczas przychodzi na myśl już tylko jedno co do nich: *coincidentia oppositorum*. Najwidoczniej ludzkie życie, w jego historycznym, indywidualnym i społecznym całokształcie musi się układać w rytm ich obojga – miłości nierozdzielnie poźnioniej z samotnością.

BIBLIOGRAFIA

- Beck U., Beck-Gernsheim E., *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, tłum. T. Dominiak, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2013.
- Beck U., Beck-Gernsheim E., *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Bierdajew M., *Filozofija swobodnego ducha. Problematika i apologija christianstwa*, t. 1-2, YMCA-Press, Paris 1927.
- Bierdajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2002.
- Fromm-Reichmann F., *Loneliness*, w: *The Anatomy of Loneliness*, ed. J. Hartog, J.R. Audy, Y.A. Cohen, International Universities, New York 1980.
- Grabowski M., *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Hage V., *Ferne Frauen, fremde Männer*, „Die Zeit”, 11.12.1987, nr 51, <http://www.zeit.de/1987/51/ferne-frauen-fremde-maenner/komplettansicht> [dostęp 20.02.2015].
- Hartmann E. von, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, C. Duncker (C. Heymons), Berlin 1879.
- Hildebrand D. von, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- McGraw J.G., *God and the Problem of Loneliness*, „Religious Studies”, Vol. 28, September 1992, Issue 03, s. 319-346.

- McGraw J.G., *Intimacy and Aloneness*, Vol. 1: *Intimacy and Isolation*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam–New York 2010.
- McGraw J.G., *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, tłum. A. Hankała, Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, Warszawa 2000.
- Merton T., *Myśli w samotności – Chleb żywy*, tłum. F. Zielińska, Znak, Kraków 1975.
- Mounier E., *Personalism*, transl. by P. Mairet, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1952.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, red. J. Zabłocki, tłum. E. Krasnowolska, Biblioteka „Więzi”, t. 11, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1964.
- Ortega y Gasset J., *Człowiek i ludzie*, w: tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, red. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1982, s. 329-643.
- Pieper J., *O miłości*, tłum. I. Gano, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.
- Swaan A. de, *The Politics of Agoraphobia. On Changes in Emotional and Relational Management*, „Theory and Society” 10(1981), s. 337-358.
- Tillich P., *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum. K. Mech, „Znak” nr 431, kwiecień (4) 1991, s. 3-8.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004.
- Wehrspaun M., *Alternative Lebensformen und postmoderne Identitätskonstitution*, w: *Die »postmoderne« Familie – Familie Strategien und Familien Politik in einer Übergangszeit*, Hrsg. K. Lüscher, Franz Schultheis & M. Wehrspaun, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1988, s. 157-168.

SUMMARY

The article raises an issue of love and loneliness confronted with opinion, that love is the only antidote for loneliness. Its author is submitting this thesis to a precise research. The source wish of love is motivated by aiming at avoiding loneliness. The loneliness seems to be more primary phenomenon to love. This does not necessarily mean that it is not true that love can overcome loneliness. Loneliness can only give way under the pressure of perfect love. It is an attribute of God. A man authentically immersed in that Love has a capacity for overcoming of his loneliness.

Keywords

love, loneliness, person, depersonalization, egoism, pseudo-love, crisis

Słowa kluczowe

miłość, samotność, osoba, depersonalizacja, egoizm, pseudomiłość, kryzys