

KRZYSZTOF WIECZOREK

Uniwersytet Śląski

Samotność racjonalisty

Solitude of a Rationalist

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

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

wolności słowa, przekonań i stowarzyszeń. Ta komfortowa sytuacja spowodowała także naturalną dezideologizację refleksji zaangażowanej w problematykę relacji międzyludzkich. Nasuwa się więc pytanie, czy w nowym klimacie intelektualnym niektóre fundamentalne kwestie antropologiczne nie przedstawią nam się w nieco innym niż dotychczas świetle. Zaznaczające się w niektórych środowiskach naukowych odrodzenie zainteresowania interdyscyplinarnie ujętą problematyką samotności i wspólnotowości¹ odczytuję właśnie jako propozycję przemyślenia na nowo odwiecznych pytań o człowieka w kontekście aktualnych uwarunkowań cywilizacyjno-intelektualnych.

Pytaniem zasługującym niewątpliwie na rzetelne rozpatrzenie jest aksjologiczny aspekt fenomenu samotności. Do banałów należy stwierdzenie, że stosunek współczesnego człowieka do tych, którzy wybierają samotność jako styl życia, uległ wyraźnemu przewartościowaniu. Jeszcze niedawno samotność z wyboru kojarzona była z aspołecznością i jako taka podlegała powszechnemu potępieniu, i to zarówno ze strony ideologii kolektywistycznych, leżących u podstaw ustrojów totalitarnych, jak i ze strony antytotalitarnie nastawionych nurtów myślowych poszukujących antropologicznie ugruntowanych modeli wspólnoty osób, jak na przykład personalistyczna idea cywilizacji miłości². Dziś samotny tryb życia nikogo nie gorszy ani nie przeraża – wręcz przeciwnie, w życiu publicznym i w kulturze popularnej pojawiła się moda na samotność, lansowana na wiele różnych sposobów, włącznie z dążeniem do przekształcenia kultury języka potocznego. Język kultury ponowoczesnej podlega bardzo interesującym z lingwistycznego punktu widzenia procesom swoistej ideologizacji, polegającej na zastępowaniu niektórych pojęć i określeń nowymi, o wyraźnie innym (na ogół przeciwnym do poprzednio obowiązujących) zabarwieniu aksjologicznym³. Jednym z przykładów takiej przemiany jest zastąpienie określenia „człowiek samotny” – odbieranego zwykle jako neutralne aksjologicznie lub obciążone lekким negatywnym zabarwieniem – nowym słowem „singiel”, któremu towarzy-

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

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

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

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

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

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

Rozpocznijmy od pytania, co pierwotnie konstytuuje człowieka rozumianego jako specyficznie ludzki indywidualny byt osobowy, zdolny do świadomej autorefleksji i określający siebie samego jako „ja”. Intensywne poszukiwania odpowiedzi na to pytanie, prowadzone niemal od pierwszych lat ubiegłego stulecia, doprowadziły do powstania szeroko akceptowanego konsensu w tej kwestii. Podstawową treścią owego konsensu jest twierdzenie, że żaden człowiek nie może osiągnąć stadium dojrzałej samowiedzy bez dialogicznego zapośredniczenia. Każdego z nas dotyczy następująca konstatacja: jestem sam sobie obcy i sam dla siebie niezrozumiały, dopóki w spotkaniu z innym nie odsłoni się i nie ukonstytuuje zarazem moja własna, osobowa tożsamość⁴. Wynika stąd, że samotność rozumiana jako postawa wykluczająca spotkanie i dialog z innymi nie może być pierwotną i trwałą właściwością człowieka, gdyż pozbawiłoby go to możliwości stania się sobą samym, czyli osiągnięcia stanu świadomości własnej tożsamości. Problem pojawia się natomiast gdzie indziej: czy owo (przez Martina Heideggera między innymi rozpatrywane) *Mitsein* – bycie człowieka jako współbycie z innymi – jest niezbywalnym, permanentnym i całościowym aspektem ludzkiej egzystencji, na wzór kartezjańskiego *cogito*, czy wprawdzie niezbędnym, lecz tylko na pewnym etapie i tylko ze względu na określoną funkcję w obrębie procesu autokreacji momentem. Wiele współczesnych interpretacji klasycznych tekstów filozofii dialogu opiera się na przekonaniu, że otwartość na drugiego, ro-

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

zumiana jako nieustanna gotowość wejścia w przestrzeń spotkań i nawiązania dialogu, połączona często nawet z gotowością cierpienia i ofiary poniesionej za bliźniego, jest autentyczną i uniwersalną cechą przynależną do niezmiennej natury ludzkiej. Innymi słowy, wszyscy jesteśmy powołani do spotkań, bliskości i wspólnoty z innymi, a jeśli ktoś nie odnajduje w sobie owej „apriorycznej oczywistości sfery Ty”⁵ ani też przemożnego głosu etycznego wezwania ze strony Twarzy Innego⁶, brak ów musi wynikać z jakiegoś defektu człowieczeństwa.

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

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

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

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

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

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

⁸ Tamże, s. 335.

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

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

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

⁹ Tamże, s. 337.

¹⁰ Tamże, s. 344.

¹¹ Tamże, s. 351.

¹² Tamże, s. 358.

perspektywie tragiczności – tak jak to jest na przykład u Józefa Tischnera¹³ – wówczas ani spotkanie, ani tym bardziej samotność nie gwarantuje żadnego ratunku czy ocalenia przed radykalnie nam zagrażającym złem, z którym możemy wygrać, wyłącznie czyniąc dobro drugiemu – a tego, rzecz oczywista, nie da się osiągnąć w samotności.

Jakie jednak mamy przesłanki, by móc wiarygodnie rozstrzygnąć na korzyść któregoś z tych dwóch, ugruntowanych w tradycji europejskiego myślenia, modeli naszego samozrozumienia? Czy nie powinniśmy zamiast prób dokonywania arbitralnych przewartościowań zaufać raczej intuicji tych myślicieli, którzy starali się sprostać, na ile to możliwe, ideałowi bezzalożeniowości badań filozoficznych¹⁴, i oprzeć się tylko na takich treściach poznawczych, które zyskują swoje potwierdzenie na przykład w aktach źródłowej samoprezentacji?¹⁵

Jednym z takich myślicieli, który podjął się możliwie najrzetelniejszego zbadania relacji między stanem odseparowania od innych, w którym człowiek niekiedy się pogrąża, a nastawieniem otwartym na możliwość uobecnienia się autentycznej relacji dialogicznej, był Emmanuel Levinas. Z jego analiz wynika, że separacja, czyli poczucie samowystarczalności podmiotu, współwystępujące z brakiem odczuwania potrzeby wyjścia naprzeciw innemu jako koniecznego warunku bycia sobą, jest powszednim i naturalnym sposobem bycia człowieka w jego życiu codziennym¹⁶. Z tej codzienności dopiero może się wyłonić szczególne doświadczenie – bynajmniej nie codzienne ani powszechne, raczej bliskie temu, co Heidegger nazywał wydarzeniem (*Ereignis*) – doświadczenie pragnienia (*Désire*). W horyzoncie Levinasowskich badań nad człowiekiem jako „bytem-dla [...]” odsłania się w szczególności intrygująca różnica między potrzebą a pragnieniem¹⁷. Potrzeba jako stan pewnego braku, domagającego się uzupełnienia, nie wytrąca jeszcze człowieka ze stanu naturalnej separacji, nawet jeśli warunkiem jej zaspokojenia jest wejście w jakąś interakcję z innym człowiekiem; jawi się on bowiem w perspektywie tego rodzaju sytuacji jedynie jako jeden ze

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

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

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

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

¹⁷ Zob. tamże, s. 18-21.

środków niezbędnych dla zaspokojenia moich potrzeb, co w żaden sposób nie wyróżnia go spośród innych elementów mojej zewnętrzności. Dopiero człowiek dotknięty pragnieniem – będącym, zdaniem Levinasa, czymś istotowo różnym od potrzeby – może odkryć nowy, dotychczas może nawet nieprzeczuwany, wymiar rzeczywistości i siebie samego: wymiar radykalnej odpowiedzialności za drugiego, która wydobywa podmiot z wcześniejszej separacji, nadając jego obecnej egzystencji zupełnie inny sens – sens substytucji, czyli bycia zakładnikiem (*otage*) drugiego¹⁸. Ten nowy *modus* bycia, raz osiągnięty (nawiasem mówiąc nie w wyniku podjętych z własnej inicjatywy poszukiwań sposobu wyjścia z metafizycznego osamotnienia, tylko wskutek całkowicie biernego „znalezienia się” w obrębie wydarzenia, które mi się przytrafiło wskutek nieogarnionych przyczyn takiego akurat biegu spraw) staje się od razu czymś trwałym i nieodwołalnym. Człowiek obarczony odpowiedzialnością za drugiego (powtórzmy: której nie chciał ani się jej nie spodziewał) zostaje nią trwale napiętnowany; cokolwiek od teraz uczyni, będzie już podlegało ocenie z perspektywy owej odpowiedzialności, a to oznacza w szczególności, że uprzedni stan odseparowania uległ całkowitemu unieważnieniu; w tym sensie samotność przestaje być możliwa.

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

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

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

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

„W życiu człowieka element wspólnoty i samotności przeplata się, jednakże samotność bywa często traktowana jako niechciana konieczność, przypadłość, z której trzeba się leczyć” – pisze Katarzyna Sokołowska¹⁹.

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

zauważa Erich Fromm²⁰. Zjawisku niechcianej samotności wiele uwagi poświęcił także Blaise Pascal, upatrując źródło tych obaw w nieuświadamianym lęku przed obnażeniem wewnętrznej pustki w człowieku (nazywanej przezeń nędzą egzystencji): „człowiek [...] nie umie pozostać w spokoju [...], poszukuje rozmów i zabaw jeno dlatego, że nie umie z przyjemnością zostać u siebie, [a] rozkosz samotności jest [dlań] rzeczą niezrozumiałą”²¹; i dalej: „szukamy zgiełku, który odwraca nasze myśli i jest dla nas rozrywką, [gdyż ludzie] mają tajemny

¹⁹ K. Sokołowska, *Samotność w sytuacjach egzystencjalnych. Doświadczenie Thomasa Merтона*, „Poznańskie Studia Teologiczne” t. 18, 2005, s. 310.

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

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

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

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

przesadny kult pracy, produkcji, prowadzi do zniszczenia duchowych sił człowieka i doprowadza do tego, że człowiek zmęczony, znużony wraca do domu i myśli tylko, żeby coś zjeść, wyspać się i znowu iść do pracy. To jest ogromnie groźne zjawisko, które niszczy człowieka intelektualnie i duchowo. Pracę należy szanować, ale ona musi być na swoim miejscu, musi być w hierarchii czynów i powinności ludzkich [...]. Inaczej stanie się wyzwoloną, destrukcyjną energią, która człowieka zniszczy. [...] Gdy człowiek jest zanadto wycieńczony duchowo i fizycznie, ustaje życie intelektualne, duchowe i w ten sposób człowiek jest unieszkodliwiony²⁵.

²² Tamże, s. 98-100 passim.

²³ Tamże, s. 103.

²⁴ Ga 2,20.

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

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

dzieło zewnętrzne musi być proporcjonalne do ducha wewnętrznego, który ma je ożywić. Skoro dzieła zewnętrzne są większe niż na to pozwala duch, zaczyna się stan niebezpiecznej dysproporcji, który może doprowadzić do zachwiania równowagi całej istoty ludzkiej. Człowiek, który bierze na siebie więcej obowiązków i prac, niż na to pozwala scalająca i porządkująca moc jego ducha, znajduje się w niebezpieczeństwie załamania²⁶.

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

Dlaczego Taki-a-Taki widzi duchy, a ja nie? – zapytałam kiedyś Martę. Marta powiedziała, że dlatego, bo jest w środku pusty. Zrozumiałam to wtedy jako bezmyślność i prostotę. Człowiek pełny w środku wydał mi się bardziej wartościowy niż pusty. Potem myślałam podłogę w kuchni i nagle pojęłam, co chciała mi powiedzieć Marta. Bo Taki-a-Taki jest jednym z tych ludzi, którzy wyobrażają sobie Boga tak, jakby on stał tam, a oni tu. Taki-a-Taki wszystko widzi na zewnątrz siebie, nawet siebie widzi na zewnątrz siebie, ogląda siebie, jakby oglądał fotografię. Z sobą obcuje tylko w lustrach. Kiedy jest zajęty, na przykład składa sianie, to w ogóle przestaje dla siebie być, ponieważ myśli o saniach, a nie o sobie. Sam dla siebie nie jest ciekawą rzeczą do myślenia. Dopiero kiedy ubiera się, [...] gdy widzi siebie już gotowego w lusterku, wtedy myśli o sobie „on”. Nigdy „ja”. Widzi siebie tylko oczami innych [...]. Dlatego nawet dla siebie Taki-a-Taki jest na zewnątrz. Nie ma w środku Takiego-a-Takiego nic, co by patrzyło od środka, więc nie ma refleksji²⁷.

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

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

²⁶ Tamże, s. 108.

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

Tak to jest: w każdej minucie naszego życia znajdujemy stu sprzymierzeńców dla naszych dążeń byle jakich, poślednich, ale sprzymierzeńców dla naszych wyższych porywów znaleźć jest trudno. [...] „Jednostką samotności” – jeśli się w takich sprawach tak kwantytatywnie wolno wyrazić – jest fakt, że jakieś moje jedno przeżycie pozostaje nikomu nieznaną. [...] W praktyce wygląda samotność na ogół tak, że nikomu nie znana jest przeważna część tych naszych przeżyć, które dla nas mają wagę największą²⁸.

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

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

Widzę teraz, że byłem dzieckiem samotnym raczej, ale wcale o tym nie wiedziałem. Bardzo chciałem mieć braciśzka lub siostrzyczkę, a właściwie – obawiam się – maleńkiego niewolnika. Czytywałem chętnie ogłoszenia w gazetach, tam gdzie była mowa o odstępowaniu dzieci na własność. Zdarzały się takie anonsy wcale często. Marzyło mi się, że gdyby takie dziecko wziąć do nas, byłoby to doskonałe; ogólnikowość tej chętki wydaje mi się dziś podejrzana. Inne dzieci nie przychodziły do mnie zbyt często. Nie znaczy to, aby wcale ich nie było, ale stanowiły margines, odstępstwo od reguły, jeśli nie rzadkość. [...] Jakoś umiałem sobie wystarczyć, bo żebym się nudzić miał, tego nie pamiętam. Miałem przecież wszystko, zabawki, książki, plastelinę – lepiłem z niej słonie, konie (te gorzej zawsze się udawały), wyrabiałem z niej serdelki, kiełbaski albo i lale³⁰

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

²⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 241-242.

²⁹ Tamże, s. 423.

³⁰ S. Lem, *Wysoki Zamek*, Kraków 1975, s. 46.

kała ona z niedostosowania do otoczenia ani tym bardziej z odrzucenia przez innych, lecz z bardzo wczesnie osiągniętej samowystarczalności chłopca, któremu życie upływało na niezwykle intensywnym przebywaniu w świecie kultury i własnej twórczej wyobraźni. Nie ma to nic wspólnego z wybujałym egocentryzmem – wręcz przeciwnie, sam dla siebie był równie mało interesującym obiektem dociekań jak jego rówieśnicy, gdyż jego prawdziwą pasją był barwny i fascynujący świat, którego uroki znajdowały odbicie bezpośrednio w życiu wewnętrznym. Ta szczególna konstytucja psychiczna pozostała w nim na całe życie³¹; mając lat blisko osiemdziesiąt, wypowiedział się o sobie następująco:

Chętnie przyjmę, że nie jestem całkiem normalny. Opowiem anegdotę: kiedy mój syn studiował fizykę w Princeton (4 lata), utrzymywałem z nim dość intensywną korespondencję. I on się skarżył matce w liście, że ojciec, zamiast pisać o swoim życiu wewnętrznym albo pytać o jego nastroje, pisze o galaktykach, czarnych dziurach, o zakrzywieniu przestrzeni. Żona moja odpowiedziała mu: życiem wewnętrznym twojego ojca są właśnie czarne dziury i galaktyki. I naprawdę tak jest³².

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

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

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

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

niezwykłej książce. Trudno nie odnieść po lekturze wrażenia, że ojciec był dla młodego Stanisława trwałą opoką, niezawodnym oparciem, zwornikiem konstrukcji odniesień do świata i źródłem poczucia bezpieczeństwa. Ta spokojna ufność, z jaką syn odnosił się do ojca, przywodzi na myśl doświadczenia natury religijnej, jak chociażby to zapisane w Księdze Psalmów: „choćbym chodził ciemną doliną, złą się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23,4). W przypadku Lema doświadczenie „promieniowania ojcostwa” nie przerodziło się, jak wiemy, w żadne doświadczenie religijne – Bóg jako Wszechmocny Stwórca, wyposażony w cały zestaw nieuchronnie sprzecznych logicznie właściwości, nie mieścił się w scjentyistyczno-racjonalnej strukturze umysłowości wybitnego pisarza i myśliciele. Jednak nawet bez owej komponenty nadprzyrodzonej głębokie zanurzenie w relację synostwa ukształtowało trwale jego postawę życiową, eliminując irracjonalne lęki, a dając w zamian poczucie zasadniczego bezpieczeństwa, zaufanie do ludzkich możliwości i do samego siebie. Zaufanie to musi być zbudowane na tak trwałej podstawie, że nawet tam, gdzie Lem kreśli pesymistyczny portret ludzkości, przestrzegając przed niebezpieczeństwem zapaści cywilizacyjnej spowodowanej możliwym tryumfem ciemnej strony ludzkiej natury³⁴, wyczuwa się w tego rodzaju wypowiedziach bardziej ton strofowania niesfornych uczniów przez dobrodusznego mędrca niż autentyczny lęk przed nieuchronnie groźną przyszłością. Widać w stosunkach między ojcem a synem musiało być dostatecznie dużo mądrej akceptacji, że wystarczyło jej na ukształtowanie na całe życie trwałego poczucia własnej wartości z jednej strony, z drugiej – zasadniczej akceptowalności świata takiego, jaki jest, wraz ze wszystkimi jego niedoskonałościami. O owych strukturalnych i funkcjonalnych niedociągnięciach rzeczywistości, których źródeł można upatrywać bądź to w boskim Stwórcy Wszechrzeczy (o ile takowy istnieje, w co Lem zdecydowanie powątpiewał), bądź to w nieuniknionych zaburzeniach samoregulującego się procesu ewolucji Wszechświata, bądź to wreszcie w nieodpowiedzialnych decyzjach i działaniach „hmm... *homo sapiens*”, czyli „szczególnego gatunku naczelných ssaków na naszej planecie” wraz z jego „roszczeniami, awanturami, swarami, komażami”³⁵, wypowiada się Stanisław Lem zawsze z co najmniej lekką nutką ironii czy humoru, a taka postawa świadczy o głębokim zakorzenieniu w dobrze uporządkowanej, zasadniczo bezpiecznej wizji świata³⁶.

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

³⁵ Tamże, s. 75-76.

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

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

W praktyce wygląda samotność na ogół tak, że nikomu nie znana jest przeważna część tych naszych przeżyć, które dla nas mają wagę największą. [...] Przeżycia, które dla otoczenia są niedostępne, tym samym nie mogą budzić sympatii. Ale jeśli jej nie budzą nasze przeżycia najważniejsze, wychodzi na to, że poza kręgiem sympatii pozostaje to, co w nas najcenniejsze, rdzeń nasz istotny. Tu właśnie, gdzie najbardziej jej potrzeba, nie otrzymujemy zachęty; nie ma na tym terenie owej wymiany myśli i uczuć, do której przywykliśmy w sprawach mniej ważnych³⁸.

Z tego typu sytuacjami musiał się autor *Bajek robotów* stykać na co dzień; łatwo sobie wyobrazić, jak się kończyły próby nawiązania „wymiany myśli i uczuć” z tym czy innym wiernym wyznawcą wartości kształtowanych przez masową kulturę. Można wręcz pokusić się o spekulację, czy pesymizm Lema co do możliwości udanego kontaktu z pozaziemskimi cywilizacjami³⁹, o których istnieniu był skądinąd głęboko przekonany, nie wynika właśnie z zaznawanej na co dzień samotności, z wielu nieudanych prób przekazania przeżyć i treści, które uważał za szczególnie ważne i godne upowszechnienia, a które spotykały się z powszechnym niezrozumieniem...

Ta „nienormalność” Lema, o której sam pisał z domieszką autoironii⁴⁰, wiąże się nie tylko z jego niewiarygodną chłonnością intelektualną, wszechstronnymi kompetencjami w dziedzinie nauki, filozofii i warsztatu literackiego czy zdumiewającą wyobraźnią, ale też z jego harmonijną i – można by powiedzieć – staroświecką osobowością, tworzącą wyraźny kontrast wobec dominujących tren-

³⁷ Zob. T. Lem, *Awantury na tle powszechnego ciężenia*, Kraków 2009.

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

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

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

dów kultury ponowoczesnej; na przykład tych, o których następująco pisze Carlo Maria Martini: „kulturę współczesną możemy określić jako nihilistyczną i fragmentaryczną, jako kulturę bez ojca”⁴¹. Podobnie (może nieco bardziej krytycznie) wypowiadał się w tej sprawie Benjamin Ford, twierdząc, że największym błędem postmodernizmu jest dekonstrukcja symbolu ojca⁴². O kulturowym powrocie w sferze zachowań i wartości symbolicznych do pierwotnego rytuału ojcobójstwa piszą między innymi Joseph Campbell, Jacques Lacan, Julia Kristeva. Kulturowy sens tych przeobrażeń rysuje się następująco: człowiek staje się pełnoprawnym członkiem społeczności ponowoczesnej dopiero wtedy, gdy wyzwoli się spod dominacji symbolicznego ojca. Jednak w rezultacie tak przeprowadzonej inicjacji kulturowej „człowiek wyzwolony” staje się sam – symbolicznie – swoim własnym ojcem, a więc, paradoksalnie, równocześnie swoim własnym dzieckiem. Wyraża się to tym, że z wielkim zaangażowaniem troszczy się o siebie, opiekuje się sobą, kocha i pobjęza, realizując w stosunku do siebie samego ideał takiego ojca, o jakim każdy z nas skrycie marzył w dzieciństwie: ojca, który zawsze ma czas dla swego dziecka, kocha je bezgranicznie i bezkrytycznie akceptuje każde zachowanie, wszystko rozumie i wybacz, spełnia każdą prośbę. W realnej rodzinie takim ojcem być się nie da (ani też się nie powinno, gdyż ów model ojcostwa uniemożliwia osiągnięcie dojrzałości dziecku), a mimo to na każdym kroku można dostrzec dorosłe dzieci, które tak właśnie odnoszą się do siebie, wypełniając w ten sposób coś w rodzaju kulturowej powinności. Jednakże takie „zastępcze ojcostwo”, wynikające przecież z głębokiego i narastającego od kilku co najmniej pokoleń kryzysu rzeczywistego ojcostwa, a połączone z odrzuceniem wzorców ojca stawiającego wymagania i konsekwentnie je egzekwującego w imię mądrej miłości rodzicielskiej, prowadzi nieuchronnie do poczucia kulturowego osierocenia, które staje się nową, lecz coraz powszechniej przeżywaną formą samotności. Mając więc przed oczami zarówno samotność wynikającą z samowystarczalności, z osiągniętej we właściwym czasie i dzięki dobrze funkcjonującym relacjom wewnątrzrodzinnym dojrzałości, generującą pełnowartościowy model prospołecznej egzystencji połączony z zapewnieniem sobie koniecznego dystansu, chroniącego przed nadmierną, a nie zawsze pożądaną bliskością z innymi, jak też tę drugą – samotność zrodzoną z kulturowego sieroctwa, wywołanego kryzysem idei ojcostwa, widzimy wyraźnie: samotność może być groźna i odgrywać rolę zdecydowanie destrukcyjną⁴³, ale może też być

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

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

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

w życiu człowieka i wspólnoty wielką wartością⁴⁴. Jest nią wówczas, gdy stanie się równie naturalnie przeżywanym stanem egzystencjalnym, jak analizowane przez Martina Heideggera i jego ucznia, Karla Löwitha, *Mitsein* czy też Schelerowskie „odczucie jedności”, to znaczy, gdy będzie „samotnością pełni”, świadomie wybraną i wypełnianą postawą człowieka dojrzałego, zintegrowanego wewnątrznie i niestroniącego od działań na rzecz dobra wspólnego, choć nie tylko i niekoniecznie wspólnie z innymi wykonywanych. Trzeba mieć świadomość, że obok takiej istnieje też wiele innych, destrukcyjnych i groźnych odmian samotności, których lepiej unikać; ale z drugiej strony warto pamiętać, że życie wspólnotowe także ma sporo rozmaitych patologii – od totalitaryzmu partyjno-państwowego poprzez etos zorganizowanej przestępczości po przemoc w rodzinie – zatem linia demarkacyjna, oddzielająca postawy aprobowane od tych, które budzą (nie tylko moralne) zastrzeżenia, przebiega inaczej, niż chcieliby ją widzieć niektórzy mało wyrafinowani zwolennicy prymatu zasady dialogicznej.

BIBLIOGRAFIA

- Awdziejew A., *Wartościowanie wymuszone a szacunek dla odbiorcy w dyskursie politycznym*, w: *Język a kultura*, t. 11: *Język polityki a współczesna kultura polityczna*, red. J. Anusiewicz, B. Siciński, Wrocław 1994, s. 49-56.
- Buber M., *Ich und Du*, Leipzig 1923.
- Dębowski J., *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Lublin 2000.
- Domeracki P., Tyburski W., *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2006.
- Drapieżna małpa. Rozmowa ze Stanisławem Lemem*, w: J. Żakowski, *Trwoga i nadzieja. Rozmowy o przyszłości*, Warszawa 2003.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994.
- Filozofické reflexie problému osamelosti*, red. J. Šlosiar, M. Palenčar, Banská Bystrica 2014.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań 2001.
- Jarzębski J., *Początki*, w: S. Lem, *Lata czterdzieste. Dyktanda. Dzieła zebrane*, t. 34, Kraków 2005.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen* (wyd. polskie: *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2006, s. 27).
- Lem T., *Awantury na tle powszechnego ciężenia*, Kraków 2009.

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

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

- Lem S., *Szpital Przemienienia*, Warszawa 2008.
- Lem S., *Fiasko*, Kraków 1987.
- Lem S., *Wysoki Zamek*, Kraków 1975.
- Lem S., *Eden*, Kraków 1971.
- Lem S., *Głos Pana*, Warszawa 1968.
- Lem S., *Solaris*, Warszawa 1963.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Levinas E., *Etyka i nieskończoność*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Martini C.M., *Odkryć życie duchowe*, w: K. Małdel, S. Obirek, *Sezon dialogu*, Kraków 2002.
- Morawska A., *Spotkania*, Warszawa 1975.
- Mounier E., *Co to jest personalizm*, tłum. A. Turowiczowa, Warszawa 1960.
- Ortega y Gasset J., *Człowiek i ludzie*, w: tenże: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 329-642.
- Osamelost' ako filozoficky problem*, red. J. Šlosiar, M. Palenčar, Banská Bystrica 2014.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 2002.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre z 1990 r.* (wyd. polskie: *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003).
- Rostworowski P., *Myśli, powiedzenia, anegdoty*, wybór i oprac. M. Florkowska, Kraków 2007.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- Sokołowska K., *Samotność w sytuacjach egzystencjalnych. Doświadczenie Thomasa Merntona*, „Poznańskie Studia Teologiczne” t. 18, 2005, s. 291-310.
- Szulakiewicz M., *Między samotnością a dialogiem*, Rzeszów 1992.
- Świat na krawędzi. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
- Tokarczuk O., *Dom dzienny, dom nocny*, Wałbrzych 1999.

SUMMARY

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

Keywords

solitude, loneliness, self, community, human nature

Słowa kluczowe

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