

Przełożył Maciej Olszewski

Rewolucja egzystencjalna

Nowa oikonomia relacji: bliźni i przewrót egzystencjalny. Jak uprawiać filozofię po Kierkegaardzie? (Słowo wstępne)

Długo zastanawiałem się, jak w ogóle zacząć to przemówienie mające zachęcić do pogłębionego przemyślenia tematu naszego sympozjum. Temat nie tylko poświęcony jest pamięci Kierkegaarda, lecz także pozostaje w związku ze znaczeniem samej jego myśli oraz wyzwaniem, jakie ona stawia, i ma nakłonić nas do rozważań – nas rozumianych nie jedynie jako znawców i badaczy jego spuścizny, filozofów, teologów czy pisarzy albo wyłącznie jako intelektualistów, ale jako konkretne jednostki nieobojętne na losy świata, w którym żyjemy. Wydaje się, że na odsłaniający się świat padła ciężka zasłona bezdusznego zamknięcia się w bezwyjściowości, jakby życie zatrzymało się, jakby rozpaczło nad (społeczną) bezwzględnością, coraz bardziej przeciwstawiającą się (osobowej) egzystencji, jakby skorumpowane istnienie zwyciężało na każdym kroku, w każdym punkcie realności. Człowiek masowy rozpaczający nad tą sytuacją nie jest oczywiście w stanie jej zmienić, co najwyżej może stać się narzędziem w (zrównujących wszystko) rękach fundamentalistów tego lub innego autoramentu.

Żyjący świat jest światem w ruchu, jego życie wciąż się staje. Kierkegaard przyjmuje tu Arystotelesowską definicję *kinesis* jako wskaźnika ruchu i zmiany, która okazuje się zmianą związaną z powstawaniem i oznacza przejście do egzystencji. Ta egzystencja pozostaje zawsze w kryzysie, co umożliwia polemikę ze współczesną myślą. Jeśli przyjmujemy sugestię Kierkegaarda, że to przejście ma zarówno charakter jednostkowy, jak i uniwersalny, czyli jest podwójne, wtedy taka transhistoryczność daje nam dziejową wolność. Dar wolności, dzięki któremu zyskujemy transcendencję, nie byłby możliwy, gdyby nie oznaczał jakościowo zmienionej egzystencji, gdyby nie pozostawał poza logiką, *anahron*. Jego uniwersalnym początkiem jest wyjątkowe i jednostkowe wezwanie, które w skierowanej do wewnątrz ogólnoludzkiej refleksji przekona każdego człowieka mającego odwagę i możliwość, by go posłuchać.

Temu przesunięciu, temu ruchowi nie możemy dawać pierwszeństwa, ponieważ historyczna egzystencja jest zawsze działaniem niedokończonym. Dlatego podstawowa rola autorefleksji polega na tym, by pobudzać nas – jako byty jednostkowe i równocześnie

społeczne – do decyzji. Ale czy rozumiemy zaproszenie do sprzeciwu wobec „niewidzialnego totalitaryzmu” – dźwigni siły i władzy? I czy w ogóle potrafimy zdefiniować taki totalitaryzm? Czy jeszcze umiemy być w żywym polemicznym stosunku do naszych czasów? I jaką zmianę jakościową może wnieść w istnienie polemika jako gest *skandalon*? Czy rzeczywiście mamy do czynienia tylko ze zmianą jakościową, skokiem w „nowe przeżywanie”, gdy dochodzi do tarcia pomiędzy *kinesis* i *krisis*?

Jak ochronić miłość jako nieskończoną dobroć będącą jednocześnie ostrzem konfliktu z homogenizującą logiką określonego „systemu”? Jesteśmy tu zdani na własną odpowiedzialność, pozostajemy w sytuacji, w której nie mamy nic pod ręką i w której „należy robić wszystko na odwrót” w stosunku do zastanych oczekiwań. Oczywiście jest to możliwe jedynie pod warunkiem, że nie powstrzymamy się od działania, że odsłoniemy to, co zakryte, zaciemniające i uniemożliwiające komunikację.

W egzystencji w kryzysie, w świecie w kryzysie nie ma więc nic istotnie błędnego, dopóki nie ulegniemy nieodpowiedzialności, która również składa się na przestrzeń życiową naszego świata, dopóki nie zdominują go zamkniętość i stęchlizna środowiska, które nas współtworzy i które także sami współtworzymy, choćby poprzez bierne naśladowanie „innych”. W tym wypadku odrzucamy komunikację, unikamy podstawowych i solidnych relacji, zarówno osobistych, jak i społecznych.

To się zdarza, jeśli odrzucam siebie takiego, jakim jestem, jeśli wybieram zupełnie abstrakcyjnie, jeśli bezkrytycznie przyjmuję wzorce społeczne. W takim wypadku unikam relacji z transcendencją, zacieram odpowiedzialność zarówno wobec siebie, jak i wobec innego (jako innego). Staję się anonimową i zatomizowaną jednostką, człowiekiem masowym, którym da się kierować, a nawet manipulować. Tu musimy sobie postawić pytanie, jak jest z osobistą odpowiedzialnością jednostki dziś?

Właśnie z tego powodu – zarówno ze względu na to, co osobiste, jak i ze względu na to, co społeczne – uniwersalność jest tak ważną dla jednostki Kierkegaardowską kategorią (w polemice i sprzeciwie wobec mas i żądzy siły, władzy), która okazuje się paradoksalna w swojej niewypowiedzalności i bezpośredniości. Ale właśnie ta niepośrednia konkretność może być podstawą nowej *oikonomii* relacji. Inaczej mówiąc, „jednostka” na przekór temu nie uniknie sfery jawnej, wprost przeciwnie, wymaga *przewrotu* w dziedzinie wiedzy i nowego postępowania, wymaga podstawowych zmian, które nie są wyłącznie osobiste, lecz także społeczne. Te są możliwe jedynie na sposób dysjunktywny, poprzez przewrót egzystencjalny, dzięki odwadze podejmowania decyzji, która oznacza drogę zasadniczego samodzielnego wyboru. Jest on rozumiany jako jednostkowo ucieleśnione działanie i daje przykład także innym w ich wyjątkowości, a tym samym współtworzy źródłowe *humanum* źródłowej sytuacji człowieka, zbiorową wspólnotę, wspólny dom, *oikos*.

Ale jak wywołać osobistą decyzję jednostki? By do tego doszło, potrzebne jest stworzenie warunków dla nowej *oikonomii* relacji. By zainicjować relację z transcendencją, musimy zainicjować relację z *bliźnim*. Jego filozoficznym określeniem jest (konkretny) Inny. Jeśli wkraczamy na teren sumienia związanego z kwestią tożsamości, ta zaczyna

jawić się jako uznanie wolności innej istoty, nieograniczonej wyjątkowości osoby, samopotwierdzenia ludzkiej godności jako etycznego prymatu „ty”-ja. Sumienie jest takim źródłowym miejscem podstawowej formy dialektyki między jaźnią i innością. By mogło dojść do rzeczywistego oporu przeciw rządzącej pseudoegzystencji – zarówno na poziomie osobistym, jaki i społecznym – należy obdarzyć źródłowe środowisko „opuszczonego świata” nowym wzajemnym zaufaniem i oczywiście jednocześnie podejść do niego z pewnością siebie. Jak mówi Anti-Climacus, „ufać sobie, do końca być sobą”.

Jednak człowiek współczesny żyje „na froncie” (Patočka); bez zasadniczej zmiany myślenia, ukierunkowania i *natychmiastowego* działania zmierza do samozniszczenia. Człowiek-na-froncie to właśnie człowiek masowy, człowiek, któremu inny (wielki Inny wielkich idei i kapitalistycznej logiki siły) określa „przestrzeń życiową”. Jest ona albo stanie się w ten czy inny sposób przestrzenią obozu, gdzie człowiekowi jako jednostce odbiera się jego własną wolność osobistą i wolność osądu oraz ludzką godność. Mimo deklaracji praw człowieka ta wolność może mu być zabrana, kieruje nim bowiem beziemienny aparat. A każdy człowiek jest beneficjentem szczodrości niepowtarzalnej i jedynej egzystencji. Dlatego to od nas, którzy zdajemy sobie z tego sprawę, wymaga się zajęcia jasnego stanowiska; w tym wypadku nie da się jednak uniknąć lęku ani możliwej rozpacz z powodu pojęciowej bezyty wobec rzeczywistości. Komunikacji egzystencjalnej nie da się definiować inaczej niż dzięki wierze (podstawowej i dojrzałej ufności), która wymyka się aparatowi pojęciowemu. *Novum oikonomii* tworzy w naszym wypadku inspirowany przez Kierkegaarda obowiązek miłości bliźniego – obowiązek będący zawsze jednocześnie długiem, pozostający nieustannie „nowym działaniem” namiętnego entuzjazmu. Miłość bliźniego jest równocześnie miłością zbiorowości, konkretnego środowiska społecznego, w którym ta zbiorowość żyje, *oikos*. Jej podstawa składa się z aktywnej krytycznej nieobliczalności, polega na stwarzaniu ciepła wzajemnego oddania. Miłość można dać innemu jedynie, jeśli przejmujemy ją od innego; nie leży ona więc w naszej mocy, ale wynika z transcendencji komunikacji egzystencjalnej. Czy jest to utopijne albo atopijne, albo takie i takie?

Tu być może zawiera się aluzja do przewrotu, *metanoio*, nawrócenia na podstawowy kierunek istnienia, który nie podlega strachowi, a który człowiek boi się odkryć. Być może *oikonomię* tego przewrotu możemy porównywać z heteronomią każdorazowej relacji-z-innym (rozumianej jako krucha i delikatna relacja z niepoznawalnie różnym od siebie)... I czy w takim wypadku możemy pozwolić sobie jeszcze na krytycyzm nie tylko w stosunku do siebie współczesnych, lecz także i do siebie?

Architektura rekonwalescencji (ozdrowienia) jest w Kierkegaardowskiej dialektyce egzystencjalnej owocem podwojenia ustanowionego przez powtórzenie. Pozostają w trudnej do przewyciężenia relacji z innym – i dopiero inne inicjuje mnie jako każdorazowo inne ja w stosunku do przyszłości – w otwartości struktury, która żąda samoświadomości oraz zdolności odmowy. Także gdy nie oczekujemy niczego, jesteśmy winni wszystko. Być może właśnie w ten sposób odślaniamy przestrzeń przyjęcia konkretnego innego tu i teraz oraz przestrzeń przebaczenia, przestrzeń dialogu i komunikowania egzystencji.

Na pytanie o przewrót egzystencjalny odpowiemy, każdy z osobna, a być może wszyscy razem, podczas czwartego międzynarodowego sympozjum filozoficznego im. Miłkławža Ocepka zorganizowanego z okazji dwustulecia urodzin Søren Kierkegaarda. Sympozjum odbędzie się na Krasie we wsi Škocjan położonej w pobliżu Triestu oraz w słoweńskiej stolicy Lublanie między 12 i 19 czerwca 2013.

Jak kształtowała się rewolucja egzystencjalna – między gestem i patosem

Patos prawdy egzystencji jako *novum*

Kierkegaard w swoim manifestie Jednostki, który przynosi między innymi polemiczne przemyślenia na temat zalet, potrzeb i konieczności – duchowych wobec świeckich, jednostkowych wobec masowych – twierdzi, że chrześcijaństwo, będące religią praktyki, „staje się przekształceniem tego, co polityki, który w rzeczywistości kocha po ludzku (ludzkość) i kocha ludzi przemyślał w swoim najszcześniejszym momencie”. Człowiek – kiedy uwolni się od strachu – jest zdolny wystawiać cały czas na próbę swój stosunek do rzeczywistości. A wydaje się, że jako wolne byty jeszcze nigdy nie byliśmy tak zależni od polityki, która określa nasz dzień powszedni i jednocześnie coraz bardziej traci związek z realnością istnienia. Z jednej strony polityka sprawia wrażenie wszechmocnej, jeśli chodzi o wyrażanie woli ludzkości, z drugiej zaś my, ludzie, doświadczamy jej jako całkowitej niemocy, czegoś wymyślnego, jako rozpaczliwej próby utrzymania władzy, pozornego porządku istniejącego ustroju. A więc czy możliwe jest jeszcze przetrwanie w ustroju, w którym wybór wolności przynosi także wątpliwość w kwestii prawdy egzystencji? Wątpliwości nie ma przynajmniej co do jednego: prawda egzystencji to fakt jednostkowy, wyznacznik masowości jest w takim wypadku nieprawdą, kłamstwem. Jako jednostki pozostajemy bytami skończonymi, a skończoność pamięci wymazuje ślady niezapomnianego, czyli tego, co nam w tej relacji stwarza konkretna synteza skończoności i nieskończoności, umożliwiając przeżycie. Johannes Climacus w przedmowie do swojego debiutanckiego dzieła zastanawia się, co sprawia, że istnieje pytanie o prawdę i natychmiast kontynuuje, stwierdzając, że w momencie, kiedy pytam o prawdę, jednocześnie pytam też o nieprawdę. Wydaje się, że pytanie o prawdę jest uwikłane w paradoksalną dialektykę, która wymaga odpowiedzi empirycznej, jednak wyzwanie związane z egzystencjalną wątpliwością nie dopuszcza żadnej analogii. Sprawy są postawione na ostrzu noża, jak moglibyśmy rzec po wyniszczających doświadczeniach minionego stulecia, które nie tylko masowo unicestwiało życia ludzkie, lecz także w sposób decydujący naruszyło podstawowy poziom istnienia człowieka – jego przyrodzoną godność, wolność i wartości człowieczeństwa.

W czasach, w których żyjemy, niepewność coraz bardziej się nasila, a problem tkwi w tym, że tak naprawdę nie zdajemy sobie sprawy, co się w ogóle dzieje. Hannah Arendt we wstępie do *Korzeni totalitaryzmu* pisze, że z uwagi na zapewnienie godności ludzkiej

potrzebujemy zakorzenienia „w nowej zasadzie politycznej”¹. Pytanie o egzystencję to pytanie o prawdę egzystencji w kryzysie, odpowiedzią zaś jest nowe pytanie, które otwiera inną drogę. Człowiek musi się stać dla siebie najważniejszy, by mógł walczyć z rozpaczą. Johannes Climacus, w dziele *Zamykające nienaukowe post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*, na dobre półtora stulecia przed naszą sytuacją z początku dwudziestego pierwszego wieku dokładnie opisuje, co nas czeka, jeśli zamiast wsłuchać się we własną egzystencję – a ta może okazać się jedyną rzeczywistą zasadą postępowania ochraniającą i rozwijającą własną autentyczność – będziemy poszukiwać dla siebie uzasadnień w systemach myślowych, które na skutek swoich ogólnohistorycznych dążeń nie mogą być niczym innym jak tylko zmyśleniem. Dialektyka komunikacji egzystencjalnej podkreśla w ten sposób znaczenie ruchu, który okazuje się przejściem do rzeczywistej egzystencji. To przejście to owoc przypadku (zmiana powstająca dzięki wolności, co jest bardzo ważne); ruch jako przejście ku egzystencji na polu społecznym tworzy zarówno pojęcie sumienia, jak i pojęcie sprzeciwu. Anachroniczność ruchu pozostaje przez to obca jakiegokolwiek logice, decydowanie zaś ochrania ludzką jednostkową inicjatywę w jej dysjunktywnej nieprzekazywalności. Jeżeli ten ruch włączy się w system logiki, w następstwie zatracimy jako jednostki wolność decydowania, dysjunkcję zaś zastąpi koniunkcja, albo – jeśli wolimy – heglowska *Aufhebung*, uniwersalna niwelacja istnienia, ponieważ ruch w ten sposób staje się pozorny, nie może też rozpoznać kryzysu, o którym mówi Anti-Climacus, nie jest w stanie doprowadzić do skoku ani do prawdy nowego, która byłaby owocem konkretnej realności. Ta musi być bowiem syntezą jednostkowego i uniwersalnego.

Jeżeli relacje podlegają generalizacji, jeśli brak syntezy z tym, co jednostkowe, niemożliwy okazuje się jakiegokolwiek gest czy zachwyt. I właśnie gest jest tym jednoznacznym ruchem, który wyraża życie, materializuje sens, wyraża to *jak*, z powodu którego warto żyć. Znajduję to również odzwierciedlenie w geście zapału czy rozżalenia – dwuznaczność pozostaje tu jednostkowa, ale wyrazy tego zachwyty są mnogie – namiętność, entuzjazm itd.; jawią się jako architektoniczne kamienie węgielne dla nowej budowli, którą jest przywrócenie godności ludzkiej. To myśl, „która bada człowieka jako nieskończoność, której nie można totalizować jako jego nieskończonej jednostkowości”². Wiązanie tego gmachu – wedle Nancy’ego: egzystencji i koegzystencji – tworzy zaś lęk jako nośnik autentyczności, której sens współczesny został zagubiony przez człowieka masowego.

I jak przywrócić tę autentyczność, która dotyczy jednostki ujętej także jako byt społeczny? Wydaje się, że odpowiedź jest pod ręką: dzięki nieobojętnemu i entuzjastycznemu stosunkowi do siebie i życia wokół siebie. Doświadczenie eksperymentu reżimów totalitarnych minionego stulecia z ich parciem do całkowitej władzy i systemowym nadzorem życia jest w swoim dążeniu do obiektywności oczywiście zupełnie samowolnym subiektywnym wymykaniem się realności „wobec rzeczywistego szaleństwa”, którego współczesne dziedzictwo to obojętność i atomizacja zwykłego człowieka. Środowisko świata

¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg i M. Szawiel, Warszawa 2008, t. 1, s. 11.

² J.-L. Nancy, *Pluralna singularna bit*, tłum. V. Hribar Sorčan i N. Skrušny Babin, Lublana 2012, s. 37.

ludzkiego stało się bezdomne także dlatego, że na podstawie minionego doświadczenia „nie wiemy, w jakim stopniu zmienia się w totalitarnym reżymie charakter”³.

Skandalem nowoczesnego życia w dobie posttotalitarnej jest utrata wyczucia wnętrza, skrytego wnętrza jako prawdy subiektywizacji, jej automatyczne przystosowanie się do systemu, „który poza spontanicznością usuwa odpowiedzialność”⁴.

Wina Heglowskiej filozofii określona w *Post scriptum* okazuje się niezwykle ważna dla naszej rozprawy: relację z prawdą zastępuje pozór, nawet jeśli jest on skryty za tak szlachetnymi pragnieniami; filozoficznie ujmując, zamiast ontologii otrzymujemy metafizykę – co okazuje się równoznaczne z tym, że przestajemy myśleć, zachowując równowagę między swoim doświadczeniem, wewnętrznym dialogiem oraz wiedzą i niewiedzą (nieświadomym) i w ten sposób możemy stać się narzędziem manipulacji. To właśnie zaszło w poprzednim stuleciu – w stuleciu, w którym cywilizacja techniczna stłumiła ogłdę i godność człowieka, mimo powojennych deklaracji na temat jego praw. W duchu Climacusowego *Post scriptum* mamy odwagę twierdzić, że jest to systemowe następstwo filozoficznego przemyślenia dziewiętnastego wieku w tym wymiarze, na który zwraca uwagę egzystencjalna logika *Post scriptum*. Żartując z nienaukowości, nad wyraz poważnie mówi ono o podstawowym chrześcijańskim wydarzeniu jako o warunku decyzji, o drodze, która jest jeszcze nieprzetarta i której ślady są ukryte: jednostka przeciw masie, egzystencja przeciw nauce, życie, które objawia się poprzez działanie przeciw ideologii, zbiorowość (małych społeczności) przeciw polityce, o czymś, co Havel nazywał „antypolityczną polityką”.

Punktem wyjścia do tego okazuje się niepoznane, co nie oznacza, że oczekiwanie jest zakazane, przeciwnie, musi być nakazane, ale wyłącznie jako działanie w miłości, do granic możliwości połączone z wewnętrzną wyrozumiałością. Pisarz i dysydent, egzystencjalny myśliciel i dramaturg, który więzienie czasów posttotalitarnych zamienił na pałac prezydencki czasów liberalnej demokracji, ten nieznan punkt wyjścia widział jako jedyną perspektywę jakiejś „rozległej »rewolucji egzystencjalnej“, która – wedle jego słów – nijak nie może ani nie powinna być jak techniczny, czyli wyobcowany projekt filozoficznej, socjalnej, społecznej, technologicznej czy politycznej przemiany. To nie oznacza, że wspomniana inicjatywa w swoich konsekwencjach nie prowadziła by ku takim przemianom, ale jej źródłowa *oikonomia* dla postdemokratycznych czasów naszej oczekującej współczesności może być „jedynie ludzką egzystencją w najgłębszym tego słowa znaczeniu”⁵.

Jak z dystansu ryzykuje się pożegnanie z Bogiem

Zmartwienia i kłopoty współczesnego człowieka biorą się ze strachu. Ten strach powiązany jest z utratą bezpieczeństwa i pewności siebie oraz z podstawowym lękiem przed śmiercią. Po stuleciu wojen światowych, które doprowadziły nie tylko do dominacji

³ H. Arendt, op. cit., t. 2, s. 198.

⁴ Ibidem, s. 199.

⁵ V. Havel, *Kdo řekl A, musí říct i B*, Praga 2008, s. 125.

systemu nad godnością ludzką i wolnością jednostki w zglobalizowanym świecie, lecz także skutkowały systematyczną dominacją świata techniki wciąż dysponującego człowiekiem na froncie, weszliśmy w dwudziesty pierwszy wiek z nowymi zagrożeniami: przemocą i nicością, które odbierają człowiekowi jego śmierć za pośrednictwem fundamentalnego i zglobalizowanego terroryzmu, którego obszar działania jest zupełnie przypadkowy – co oznacza, że ów terroryzm może nas osiągnąć w każdym miejscu i czasie. To marna, skrajnie banalna śmierć.

W konsekwencji powstających w dobie postindustrialnej technologii informatycznych i nowych technologiczowanych mediów oraz w konsekwencji specyfiki ich odbioru partyzancka wojna fundamentalnego terroryzmu uzyskała nieznanego wcześniej wpływ na społeczeństwo. W tej wojnie ludzie zrozpaczonych i obywateli drugiej kategorii, powołujących się na religijne natchnienie „jedyną prawdziwą wiarę”, masowy mord, który pustoszy wszystko, stał się podstawowym narzędziem komunikacji poprzez zastraszanie w świecie głuchych i ogłuszonych.

Tego rodzaju posttotalitarna władza pseudoreligijnego fundamentalizmu odbiera ludzkiej egzystencji religijny wymiar dystansu do własnej transcendencji. Odbiera nam dar życia, który jest także darem śmierci. Brak Boga wypełnia bożkami i oddając je do dyspozycji nowym totalitarnym wodzom występującym najczęściej *incognito*, ostatecznie wypacza naturę tego, co boskie, i zawłaszcza je w swej samowolnej, zbrodniczej chęci dalszego pustoszenia świata ludzkiego. Ich środki są nieporównanie bardziej radykalne od innych rodzajów wyniszczania, co nie jest ani odrobinę mniej zgubne; napędzają je brak sumienia i zachłanność neoliberalnego kapitału, który rujnuje naturalny i duchowy świat człowieka analogicznie do terroryzmu jako takiego. Jedno i drugie to reakcje na „śmierć Boga”, którego sami zabiliśmy; są one nieświadomymi refleksami doby nihilizmu. Z jednej strony mamy wyrażanie niewypowiadalnego, z drugiej – powierzchowną mnogość nicości. W obu straszliwie i bezpowrotnie ginie postać człowieka. Jedno i drugie likwiduje wszelki dystans. W tej katastroficznej wizji wydaje się, że śmierć ciała została wyprzedzona przez śmierć ducha. A owoc tego fundamentalnego i całkowitego kryzysu cywilizacji zachodniej odnajdujemy w stłumieniach i konwersjach, w których nasza cywilizacja, mówiąc za Nietzschem, nie zerwała z „platonizmem” „odstaniającym [ów] najwyższy kryzys”⁶. Ale w tym największym niebezpieczeństwie być może kryje się także ratunek „zarówno dla człowieka, jak i dla tego, co boskie”. Ubóstwienie boskiego jest właśnie następstwem wspomnianego platonizmu, który zapewnia „już nazwaną i przedstawialną” możliwość „boskiego” pośrednictwa. Jednak ryzyko pożegnania się z nim sprawia, że znów pojawia się możliwość otwartej przestrzeni wolności.

Człowiek na froncie przeobraził się w człowieka masowego (względnie człowieka mrowiska) i w konsekwencji wyrzekł się własnej, niemożliwej do zapośredniczenia konkretności, co z kolei otworzyło możliwość nieprzeczuwanych wcześniej manipulacji, które również dziś zagrażają swoją „eugeniką” (proceduralna demokracja Habermasa

⁶ J.-L. Marion, *Malik in razdalja*, tłum. B. Pogačnik i M. Novak, Lublana 2010, s. 93.

nie może rozwiązać tego problemu). Źródło owego występku przeciwko samemu sobie to odrzucenie siebie takiego, jakim jestem. Jednak dialektyka egzystencjalna, którą wnosi do filozofii Kierkegaard, mówi nam, że również umieranie, pojmowane jako „największe niebezpieczeństwo”⁷, może okazać się uzdrowieniem.

Johannes Climacus także zachowuje dystans do siebie jako innego, to humorysta, który nie udaje, że jest chrześcijaninem. W swoim dialogu z czytelnikiem zagaduje powagę żartem, okazuje się dialektycznym twórcą z dystansu. Jest zadowolony z aktualnych warunków, a mógłby nie być, żyjąc w spekulatywnym, teocentrycznym stuleciu⁸. Ten egzystencjalny dialog z czytelnikiem, ta osobista przemowa, nie ma charakteru linearnego, nie da się z tym obiektywnie utożsamić, wprost przeciwnie, jawi się jako szczyt namiętności, i dlatego okazuje się tak zaskakujące i nowe.

Oikonomia godności ludzkiej dzisiaj

Wraz ze zniesieniem dystansu opuszcza nas także Bóg, a w tym opuszczeniu zatracą się również jego niepoznawalność, którą chroniła właśnie odległość. Kiedy nie ma już tajemnicy, kiedy wszystko jest wypowiedalne, wszystko staje się dozwolone. Rozszerza się nieograniczona samowola prowadząca, prędzej czy później, do niesłychanego terroru. Wszystkie emancypacje, które można zaobserwować, okazują się jedynie powierzchownymi, społecznie determinowanymi rozgrywkami władzy. Kiedy dochodzi do kryzysu, gdy produkcja i wzrost gospodarczy zatrzymują się, kiedy wydaje się, że działanie mechanizmów trwałego konsumpcjonizmu może zostać zakłócone, dochodzi także do dewaluacji wartości politycznych, zawęża się obszar redystrybucji władzy. Wtedy właśnie zaczyna się mówić publicznie, że tak dalek być nie może, że coś kluczowego musi się zmienić i że brakuje moralności, a korupcja opanowała społeczeństwo.

To właśnie zagraża nam ponownie dzisiaj, może wybuchnąć niespodziewanie, całkiem nieoczekiwanie. Na pozór absurdalny brak związku pomiędzy przyczynami i skutkami najczęściej kończy się załamaniem społecznym i rozlicznymi przełomami oraz przemieszczeniami systemu w określonej zbiorowości i niejednokrotnie pociąga za sobą żenujące działania, które na ogół są jednocześnie komiczne. Decydujące światowe wydarzenia historyczne najczęściej rozpoczynają się groteskowym spiskiem, kończą zaś „jak farsa”. Takie historyczne fakty wciąż powtarzają się od nowa i dopasowują się do rzeczywistości zdarzeniowej. Climacus mówi o takiej powtarzalności w następujący sposób: „Istnieje historia o marynarzu, który spadł ze szczytu masztu, nic sobie przy tym nie robiąc. Potem zaś wstał i powiedział: Teraz mnie naśladujcie! Ale najpewniej także sam tego nie powtórzył. Podobnie jest również z powtórzeniem, które zawiera szczęście i natchnienie zuchwałości. Powyższe porównanie stanowi ostateczne zapewnienie odnośnie do płodności wyrażań, skoro nie jest trudno powtórzyć swoje słowa albo trafnie dobrane słowa dosłownie. Z tego wynika, że powtórzyć to samo oznacza również nadać

⁷ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995, s. 20.

⁸ Zob. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Crumbs*, tłum. A. Hannay, Cambridge 2009.

poprzez zmianę większej wagi poprzedniemu przykładowi”⁹. To zaś nie jest już możliwe w doświadczeniu, które jawi się jako całkiem огоłocone z sensu i które zostało spowodowane przez środowisko dusząco przepełnione całkowitym szaleństwem i opanowane przez to, co nierealne. Nasza cywilizacja, choć ciężko chora, przeżyła nawet obozy koncentracyjne. Tylko czy one nie powrócą?

Życie w całkowitym osamotnieniu przekreśla wszelką możliwość ludzkiej solidarności i odbiera człowiekowi jego subiektywny czas. Dziś wydaje się, że takie obozy są znacznie przyjaźniejsze: ich funkcję pełnią także parki rozrywki konsumpcjonizmu, wielkie ekrany telewizorów i komputerów, przed którymi osamotniony człowiek współczesny zabija nudę oraz ucieka przed samotnością.

Czy nie daje nam do myślenia to, że twórcy nazistowskiej propagandy uczyli się od amerykańskich specjalistów od marketingu? Dzisiejsza reklama, która zalewa nas z każdej strony i z pomocą najnowszej technologii wkracza nawet do naszych sypialni, jest w sposób oczywisty oznaką totalitarnej propagandy. Techniki marketingowe są przede wszystkim nakierowane na masy, ale wdzierają się także w świat jednostki. W tym dziele instytucje marketingowe są wspierane przez „naukę”, dzięki pomocy której dowodzi się, że dany produkt jest najlepszy na świecie. Przemoc skrywająca się za reklamą staje się coraz bardziej elementarna. Nauka w sposób oczywisty służy tu jako „surowiec zastępczy władzy”¹⁰.

Jak więc zmieniliśmy swoje społeczne i polityczne środowisko po drugiej wojnie światowej, aby chronić nas przed ponownym rozplenieniem się niezmierzonej nienawiści, nienawiści o zdwojonej mocy? Jeśli przyjrzymy się temu na przykładzie punktów zapalnych, które podczas przemian społecznych ostatnich dziesięcioleci pojawiały się na świecie (a także w naszym bezpośrednim otoczeniu), wydaje się, że nie dokonaliśmy żadnych zmian. Ale mimo to nie możemy jako jednostki i istoty społeczne poddać się małoduszności i apatii, gdyż właśnie tego w swej bezmiernej chciwości oczekuje od nas inercyjny system kumulacji kapitału. By nas jeszcze bardziej otepić, a jednocześnie powiększyć swoje zyski, wciąż od nowa oferuje nam złote cielce czy – dokładniej ujmując – złote klatki.

Ale do wprowadzania świadomości związanej z większą odpowiedzialnością, którą wykazywać powinni nie tylko rządzący, lecz także – a może przede wszystkim – my sami jako jednostki, niezbędny jest powrót do ścisłej troski o siebie. Ognisko naszego domu musi na nowo zapłonąć i dać ciepło powtórnie odnalezionej i pielęgnowanej „skrytej wewnętrzności”. Dopiero wtedy troska o siebie obejmie także troskę o naszych bliźnich, troskę solidarności, która wymaga przede wszystkim subiektywnego czasu.

Ja sam jako bliźni w miłości

Kiedy wypowiadamy frazę „z Bogiem”, żegnamy się. W tym pozdrowieniu zawiera się także nadzieja – pragnienie powrotu. Nie jest to pragnienie, które wiązałoby się

⁹ Ibidem, s. 238.

¹⁰ Zob. H. Arendt, op. cit.

z odsuwaniem decyzji w czasie, pozostaje ono jednak nieskończenie cierpliwe. Nie likwiduje bowiem swojego dystansu, wręcz go podwaja – kiedy nadchodzi koniec, chodzi o śmiertelną powagę. Owo „z Bogiem” jest zawsze usytuowane w relacji do ty, które mówi do niego, „z Bogiem” to przestanie, przeznaczone także dla ciebie, to dar słowa, które daje wiedzę. Jeśli zaś nie dochodzi do podwojenia dystansu, pojawia się przeszkoda związana z podwojeniem ja. Nie potrafi ono sobie przebaczyć i nie rozumie, że ta fraza „z Bogiem”, którą wymawia, dotyczy zarówno jego samego, jak i bliźniego.

Nowa *oikonomia* relacji wymaga uwewnętrznienia w ciągłym strumieniu czasu, domaga się ciągłości czasu (zob. polisemiczny charakter innego w ciągłości czasu, Ricoeur), w którym jesteśmy wciąż wystawieni na próbę i w którym ciągle mówimy „z Bogiem” – żegnamy swoje plany, zamiary, pobudki. A przestać myśleć o sobie mogą dopiero wtedy, gdy już myślę o sobie, kiedy już odbudowałem swoje ja i zacząłem je już pogłębiać w relacji z-Bogiem.

Fraza „musisz kochać” jest owocem żądz nieskończoności, która umożliwia zapomnienie w miłości. Muszę potrafić wybaczyć sam sobie. By móc sobie wybaczyć, potrzebny jest żal. Aby żałować, konieczne okazuje się wyrzeczenie się samego siebie. Ale nie chodzi o to, że o tym myślę, że to wiem, że w to wątpię, ale o to, że nad tym nie rozpaczam i działam w związku z dystansem, który dzieli mnie od tego bosko-ludzkiego i utrzymuje w harmonii z-Bogiem. Nowa *oikonomia* relacji służy wybaczeniu przede wszystkim wtedy, kiedy wybaczymy samym sobie, decydujemy się na samowyrzeczenie i jednocześnie prosimy bliźniego o odpuszczenie win, gdy robimy to w duchu frazy z *Bogiem*. Egzystencjalna dialektyka przeniesienia sytuuje się pomiędzy wiarą i zgorszeniem, między egzystencjalną komunikacją i skandalem. Kiedy boleję nad innym, rozpaczam nad wszelką innością jako odmiennością, rozpaczam nad bliźnim i światem, wyrzekam się swojego subiektywnego czasu, domagam się zapłaty, daję się oszukiwać samemu sobie. Kiedy boleję nad innym jako bliźnim, boleję nad sobą.

Czy dziś jesteśmy jeszcze w stanie współczuć? Czy potrafimy jedynie gorzko się uśmiechać, chłodno rozumować, zatruwać brakiem zaufania, my – ludzie zimni i oziępiałego serca? Albo – co jeszcze gorsze – nie jesteśmy ani zimni, ani gorący, żyjemy bez namiętności, zapatu, entuzjazmu, zachwyty. Czy zwątpienie w siebie (choćby i w świat) doprowadziło nas do rozpacz? Czy ulegliśmy zmysłowemu oszustwu, które za naszą sprawą staje się udziałem innych? Czy jesteśmy zdolni do miłości, czy zamieniamy ją na przebaczenie i słabość, rozczulanie się lub ulotną żądzę, krótko mówiąc, na podwojenie ja w czymś, co Kierkegaard nazywa „pustym jestestwem, egoistycznymi związkami, przekupstwami pochlebstwa, błyskami chwili lub relacjami doczesności”¹¹.

Nie chodzi w tym o to, „że chrześcijaństwo ma coś przeciw miłości zmysłowej, (...), że chrześcijaństwo, (...) założyło konflikt między duchem i ciałem”¹². Takie wyobrażenie świadczy o dążeniu do duchowości, twierdzi Kierkegaard. Chrześcijaństwo jest kwestią

¹¹ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Kęty 2008, s. 29.

¹² Ibidem, s. 70.

ducha, i kiedy duch przeniknie zmysłowe, zmysłowość ukaże się inaczej, a człowiek znacznie działać *na nowo*. Zmysłowość odnajdujemy w egoizmie, kiedy w takiej czy innej „namiętnej skłonności” ukazuje się jego oblicze. Nieegoistyczna miłość, o której mówi Kierkegaard, wymaga wyrzeczenia się wszelkiego egoizmu, jest miłością z ducha, nie z natury. Dlatego chrześcijaństwu nie wystarcza miłość do przyjaciół i krewnych. Żąda nowej oikonomii relacji, w której te ostatnie jawią się jako nierównomierne, asymetryczne. Właśnie dystans sygnalizowany we frazie „z Bogiem” stwarza tę asymetrię, która chroni tajemnicę jako swoją niepoznawalną podstawę i coraz bardziej uwewnętrznia naszą egzystencję, która w swoim stawaniu się jest zawsze *od nowa*. Namiętności duszy nie pozwalają nam na zawłaszczanie tego, co skrywa się w naszym wnętrzu, gdyby to się udało, stracilibyśmy to, co chcieliśmy osiąść.

Nasze pożegnanie „z Bogiem” nie wymaga żadnej wdzięczności, pozostaje ono w dystansie do bliźniego, który jest podwojonym dystansem do Boga, relacją do Boga skrytego dla ochrony tajemnicy, Boga, który *incognito* przyszedł na świat, by nas zbawić. W tym właśnie pozostawiamy bliźniemu jego własną wolność, pozwalamy mu mówić odmiennym językiem; w wyrzekaniu się siebie, czyli własnego egoizmu ryzykujemy całkowite niezrozumienie i skandal. A ukryty Bóg, który jest pomiędzy nami jako ten trzeci, z nami oboma, z każdym z osobna – ale w naszym stosunku, w duchu miłości (jako druga osoba boska)“.

Miłość wypływa z ukrytego wnętrza, to część dialektyki uwewnętrznienia, która wymaga nieustannego pogłębiania. To pogłębianie nigdy się nie kończy, ponieważ jego wzorzec „skrywa się całkowicie” w sercu i tajemnicy absolutnie Innego. Owo miejsce sytuuje się głęboko w człowieku; źródło życia, będące w sercu, „jest w tym, co ukryte”. To miejsce usytuowane zostało na dystans, jego „źródło odsuwa się w dal i w skrytość”; nawet gdy przedzierasz się tam bardzo długo, źródło ciągle jeszcze jest jakby „o kawałek dalej”, a z tej głębi wydobywa się na światło dzienne miłość, która wymyka się nam, „czyli ukrywa się w najgłębszym wnętrzu”¹³. Tam muszę kochać Boga ponad wszystko, bym kochał siebie jak bliźniego, aż do zawieszenia etyki, która ze względu na indywidualny gest Abrahama, drżąc przed tym, co skandaliczne, właśnie poprzez nie sięga po uniwersalne. Doświadczenie tej tajemnicy jest drżeniem przed tym, który „przekracza moje widzenie i moją wiedzę”, to doświadczenie pozostaje zakryte i „tak tajemnicze jak łzy”¹⁴. Z powodu niejednakowego dochodzi do zawieszenia jednakowego. Niejednakowe zwycięża, by było możliwe jednakowe. To jest ta niemożliwa dialektyka dwuznaczności gestu ukrytego wnętrza, którego podwojenie odstania (i jednocześnie zakrywa, pieczętuje w zaufaniu i tajemnicy tak, jak pieczętuje się pismo, które przeznaczone jest wyłącznie dla określonego adresata, dla bliźniego jako konkretnego innego) perspektywę nowego *oikos*. Owo działanie jawi się jako działanie miłości pozbawione bałwochwalczego wyobrażenia, ponieważ w tymże działaniu chodzi o ochronę tajemnicy. Nie ma za to żadnej zapłaty i w tym sensie prawdą jest, że miłość to największe szczęście, które przynosi

¹³ Ibidem, s. 31.

¹⁴ J. Derrida, *Dar smrti*, tłum. S. Jerele, Lublana 2004, s. 71.

największe cierpienie, co oznacza trwanie miłości w czasie nawet wtedy, gdy nie oczekuje się niczego w zamian.

Perspektywa rewolucji egzystencjalnej

Perspektywa rewolucji egzystencjalnej opiera się na tajemnicy chrześcijańskiego zdarzenia. Skoro chrześcijaństwo jest przede wszystkim wewnętrżnością, to „przemienia każdą relację między człowiekiem a człowiekiem w relację sumienia, w taki sposób [przemienia] również relację miłości”¹⁵. Wymóg natychmiastowego działania miłości sprawia, że zakochujemy się w człowieku, w jego wyjątkowości i trwamy w tym, mimo że ten może się zmienić. W tej podwójnej relacji „z Bogiem” chodzi o zasługi, o zasługę Innego. W takiej konstrukcji ukryte jest wnętrze, „w sposób istotny masz jedynie do czynienia z sobą przed Bogiem”¹⁶. Twój wewnętrzny świat ujęty jako fenomen jednostkowości jest „jedyną prawdziwą rzeczywistością”, która sytuuje się w opozycji do zjawisk ogólnohistorycznych czy – lepiej – powszechnych.

Dlatego Heglowski system przynosi katastrofę współczesnemu człowiekowi, okrada go z jego autonomii i heterogeniczności zarazem, pozbawia godności, która jest maksymalnie zredukowana i sprowadzona do demokratycznej procedury dotyczącej podstawowych praw człowieka. To nie przypadek, że Havlowska idea rewolucji egzystencjalnej nawiązuje – w sposób humorystyczny, czyli charakterystyczny dla *Nienaukowego zamykającego post scriptum*... – do doświadczenia odpowiedzialności obywatelskiej związanej z podpisywaniem Karty 77. Działania jej sygnatariuszy nie ograniczały się wyłącznie do obrony elementarnych praw obywatelskich, przynajmniej nie w tym sensie, zgodnie z którym włącza się to, co nieopłacalne w rewolucję egzystencjalną i traktuje je jako możliwe zadanie etyczne podejmowane bez resentymentu równości, który wyklucza humor. Praktyka transformacji wymaga zmiany własnej świadomości, przekroczenia przez nią samej siebie, wykroczenia ku inności. To najwięcej, co możemy definiować za pośrednictwem kategorii jednostki, a to sytuuje się w opozycji do następującego celu „zrobić wiele w imię tego, czym jest prawda”¹⁷.

Rewolucja egzystencjalna jest więc perspektywą oczekiwania i ciągłym etycznym działaniem miłości, która tworzy zbiorowość jednostek, a te – poprzez swoją pracę tworzą równoległe polis. Rewolucja to zawsze gest namiętności, w naszym wypadku namiętności duszy, horyzontu jej nieskończoności, który wyraża się cierpieniem. To cierpienie – dzięki samowyrzeczeniu – potrafi unieść brzemień czasu i poprzez błogosławione szczęście wiary, będącej komunikacją egzystencji, potrafi otwarcie przebaczać w „całkowitej miłości, która może zażegnać strach”¹⁸. Przebaczenie (sobie) umożliwia dystans, którego nie da się zmierzyć i w którym nie wiadomo, co czynią zarówno lewica, jak i prawica; nie jest to jednak nieporozumienie: „Przebaczenie jest przebaczeniem; twoje przebaczenie

¹⁵ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, s. 145.

¹⁶ Ibidem, s. 361.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Z widoka mojego pisatelstwa*, tłum. P. Repar, Lublana 2013, s. 165.

¹⁸ Idem, *Grešnica* [w:] *Trije spobudni govori*, Celje 1987, s. 175.

jest twoim przebaczeniem; twoje przebaczenie drugiemu [człowiekowi] jest twoim własnym przebaczeniem; przebaczenie, gdy go ty udzielasz, otrzymujesz je, nie odwrotnie, przebaczenie, gdy je otrzymujesz, udzielasz go”¹⁹.

Przepiszmy za Havlem to, co miał na myśli, łącząc hasło egzystencjalnej rewolucji z aktywnością wokół Karty 77: „cele polityki są skończone, cele Karty zaś nieskończone. Są nieskończone, bo są moralne”²⁰. Perspektywę praktyki, która jest teoretycznie deklarowana i praktycznie tłamszona, należy wydobyć z rozpacz i zamienić ją w oczekiwanie. Tworzenie programu politycznego nie należy do jej założeń, choć oczywiście zawsze pozostaje w tej dziedzinie możliwość, która pozostaje otwarta tak, jak otwarte jest samo życie, ponieważ nie można go ogarnąć. Pytanie, kto jest moim bliźnim, zostało – chociaż zbyt pośpiesznie – postawione w tym celu, byśmy „odkryli w sobie bliźniego”, byśmy najpierw zrozumieli, że „bliźni jest w gruncie rzeczy podwojeniem twojego własnego ja”²¹.

Kilka aluzji z apokryficznego egzystencjalnego dystansu

Historia zawsze dzieje się pod określonym przymusem. Wszelka hierarchia konkretnych relacji międzyludzkich powstaje na cierniowej drodze przymusu i przemocy. Podział świata na boski i świecki jest źródłem podziału na dobro i zło. Według św. Augustyna świat boski przynosi tylko dobro. Ale przymusowe dobro przestaje być dobrem, mówi Dostojewski, przemienia się w zło. Tajemnica chrześcijaństwa miała by tkwić w wolności jedyne go dobra, które „zakłada wolność zła”²². Upadek Rzymu w czasach św. Augustyna (w roku 410) przyniósł wielką niepewność społeczną, jakiej obywatele światowego imperium Zachodu nigdy przedtem nie doświadczyli. Ten wstrząs umożliwił Augustynowi nawiązanie apologetyczno-polemicznej relacji ze zbiorowością, której chciał przybliżyć – w zamian za szczęście społeczne – błogostan ducha, a świeckość społeczeństwa zastąpić duchową praktyką. Żądza panowania niepokoi rodzaj ludzki i niszczy go wielkimi nieszczęściami²³. Dążenie do sławy jest puste, ponad sławę chrześcijanin zawsze stawia „bojaźń bożą” i ryzykuje dla niej²⁴. Ogranicza narrację w oczekiwaniu, zwraca swoją pamięć ku przeszłości. Dochodzi do rozłamu „siły mojego działania” na wspomnianie już wypowiedzianego i jeszcze niewypowiedzianego. Uwaga jest tym punktem teraźniejszości, którą przekracza przyszłość, aby zaraz minąć. Św. Augustyn uwalnia tu ciągłość czasu (jego strumień) od wszelkich statycznych predykatów i przez to kojarzy go z rozwojem duszy. Tym samym uwewnętrznia bieg czasu, w który jesteśmy wrzuceni, wiąże go z duchem, z samą praktyką duchową. Duch zaś, jak wiemy, „wieje, gdzie chce”, na skutek czego dochodzi do dysonansu między dwiema biernościami, „z których jedna powiązana jest z oczekiwaniem, a druga z pamięcią. Im bardziej więc duch staje się *intentio*,

¹⁹ Idem, *Czyny miłości*, s. 358.

²⁰ V. Havel, op. cit., s. 167.

²¹ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, s. 42.

²² N. Biedzajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 38.

²³ Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, I, s. 190.

²⁴ Zob. Ibidem, I.

tym bardziej cierpi na *distentio*²⁵. Tylko jeśli przyjmiemy do wiadomości uwewnętrznienie czasu, możemy rozwiązać aporię jego niedoboru oraz nudy. Czas urzeczywistnia się w ten sposób w duchu swojej narracji, której miarami są oczekiwanie i pamięć, a nie bieg czasu. Chodzi tu więc „o wrażenia, które przedstawiają mierzalną przestrzeń wyjątkowej natury”, co wywołuje polaryzację, oznaczającą działanie rozwijającego się ducha²⁶. Właśnie to rozciąganie i kurczenie się duszy, wynikające ze swoistej odwagi, dynamizuje metaforę dystansu, którego miarą są oczekiwanie, uwaga i pamięć: „Tak więc metafora przekraczania wydarzeń przez teraźniejszość wydaje się niezrównana”. Ideom „przekraczania” i „przekazywania” odpowiadają zaprzestanie i towarzyszenie²⁷. U podstawy tej sprzeczności leży odsunięcie czy wręcz usunięcie się obecności. Dystans pozostaje poza kwestią bytu, „wiąże się z myśleniem tego, co niemyślane na bardziej pustelniczy, a więc bardziej źródłowy sposób”²⁸. Osobowość urzeczywistnia swoją duchowość w poszukiwaniu, we wspomnieniach i powtórzeniach, których metodą jest otwieranie drogi, na skutek czego unika podejmowania decyzji, dzięki czemu może przystąpić do duchowej praktyki w sposób innowierczy i jednocześnie hiperboliczny. Nie podlega więcej władzy różnicy, ponadto buduje nowy wymiar dystansu. Ten dystans jest jednocześnie oddaleniem od tego, co społeczne, oznacza więc także społeczną emigrację, co niesie za sobą określone niebezpieczeństwo uchwycenia boskiego i porzucenia boskiego. Aby uniknąć uwikłania się w system kłamstw, dystans nie może być uświęcony, zawsze budzi wątpliwości, pozostaje problematyczny, niepotwierdzony, mówiąc krótko, apokryficzny. Kiedy to, co boskie, jest zbyt blisko, chcemy je pochwycić, przywłaszczyć je sobie niczym innego bliźniego, a to niebezpieczeństwo „przygniata, jeszcze bardziej niż problemy z nim”²⁹. Bliskość boskości wymaga oddalenia, trzeba doświadczyć dystansu, który wystawia człowieka na próbę, i który ratuje go w absolutnej różnicy między ludzkim i boskim. W tym kontekście powinniśmy widzieć także Augustynowe dzieło *De civitate Dei*, które ma polemiczny wydźwięk, i ukazuje problem trudnego do pokonania dystansu pomiędzy „obywatelstwem” boskim i „obywatelstwem” świeckim. Decyzja o emigracji społecznej jest tak naprawdę w najwyższym stopniu decyzją o duchowym wyobcowaniu, osamotnieniu, pustelnictwie. Eks-komunika jako epifenomen społeczności bożej – ujmowanej w odróżnieniu od świeckiej – wskazuje na cierpienie, jako odpowiedź na dwoistość i asymetrię w dialektyce tożsamości i inności, jako autorefleksję zwracającą się od ja ku „ty” i od „ty” do ja, kiedy mówimy o wewnętrznym dostrzeżeniu dystansu i bliskości między sobą i innym, o relacji między jaźnią, samotnością i osamotnieniem. Już relacja do samego siebie otwiera relację do innego jako do całkiem odmiennego. Ale nie wyprzedzamy faktów. Samotność skutkuje całkowitym osamotnieniem, wyłączeniem się ze zbiorowości, masowości i usytuowaniem przed obliczem śmierci.

²⁵ P. Ricoeur, *Krog med pripovedjo in časovnostjo*, tłum. S. Jerele, Lublana 2000, I, s. 45.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 46.

²⁸ J.-L. Marion, op. cit., s. 280.

²⁹ Ibidem, s. 150.

A to jest już bierna relacja z samym sobą, która najpierw otwiera jaźń i ukazuje ją jako moją jednostkową śmiertelność, śmiertelność kogoś jedyne, wyjątkowego i niemożliwego do zastąpienia, śmiertelność samotności tej jaźni, którą nazywam mną. Natychmiast kiedy wypowiadam ja, jestem już w dialogu z ty, które na powrót do mnie przemawia, przez co przemawia do mojej samotności wyłamującej się z zamkniętego kręgu egologii i będącej czymś więcej niż ja. W związku z tym przestaje być wyizolowaną samotnością, a staje się otwartym dialogiem pomiędzy mną i tobą, przemową równocześnie traktującą o sobie i zwracającą się do innego. Jednocześnie jest ona w swej jaźni także wspólnotą. Własna samotność jest możliwa jedynie „jako niepoznawalnie odmienna jednostkowość”³⁰. A zatem wydaje się, że śmierć to przestrzeń mojej wyjątkowości, która określa mnie duchowo w każdym momencie mojego życia.

Paradoksalny związek między tajemnicą i odpowiedzialnością jest kwestią przede wszystkim historyczną i polityczną. Jan Patočka, pisząc o Karcie 77, czyli inicjatywie, która powstała za hermetycznie zasłoniętą żelazną kurtyną współczesnego świata i w jego totalitarnej strukturze, odśłania pytanie o ludzką godność i sprawiedliwość społeczną. Filozof rozpoznaje ducha europejskiej polityki w humanistycznym dziedzictwie greckiej polis, ale jej grecko-platoński rodowód, niedopuszczający tajemnicy, okazuje się problematyczny – gdyż wraz z jej odrzuceniem odrzuca jednostkową i osobistą odpowiedzialność, związaną właśnie z ochroną tej powierzonej tajemnicy duchowego dziedzictwa. We współczesnej politycznej strukturze dziedzictwa europejskiego jest ona stłamszona i narażona na podwójną przemoc ze strony historycznie późniejszego niż grecka przeszłość i nieo określonego w stosunku do niej chrześcijańskiego dziedzictwa, które z jednej strony nie zdobyło dość „mocy i siły”, by przekazać świadectwo wolnej tajemnicy, z drugiej zaś pozostaje, tak czy inaczej, pod naciskiem społecznej przemocy i stłamszonej psychiki. To otwiera rany wieczności, tworzy schizmę, która potwierdza wulkaniczną naturę osoby (człowiek często uciekał od głębi swojego świata duchowego w świat wyłącznie transcendentny – to jeden z punktów widzenia w rozszczępieniu osobowości, z którego z zaskakującą ostrością przedstawia się tę rozszczępioną osobowość w jej wulkanicznym, dionizyjskim i orgiastycznym wymiarze) na drodze ku wolności jaźni. Cena tej ostatniej jest dziś najwyższa – to nie tylko odrzucenie siebie i opuszczenie przez świat, lecz także opuszczenie przez to, co boskie. Od dzisiejszej społecznej rozpacz, będącej wyrazem opisanych konsekwencji duchowych, z których niestety prawie nie zdajemy sobie sprawy, jest już tylko krok od demokracji do najstraszniejszego totalitaryzmu. Tunel sięga coraz głębiej, wiedzie ku tajemnemu zakrywaniu ról. Według Patočki współczesna cywilizacja techniczna jest w zapaści, ogarnia nas fałsz, wulgarność czasu, który w określony sposób odnawia stłamszone oblicze demoniczności, orgiastyczne oblicze obojętności. Wyraża się w okultyzmie nudy jako symulakrum rzeczywistości konsumpcjonizmu, opakowanego w pozorny indywidualizm. Derrida naprowadza nas tutaj na Patočkowski pojmowanie osoby będącej w konflikcie z cywilizacją techniczną, który powoduje „za-
lew lub ponowne nasilenie się tego, co orgiastyczne z dobrze znanymi konsekwencjami

³⁰ J. Derrida, op. cit., s. 60.

w postaci estetyzmu i indywidualizmu skutkującymi nudą". W neutralizacji chodzi o splotenie tajemniczej jednostkowości odpowiedzialnego ja i, co za tym idzie, nieuznanie go. W ten sposób władza techniki nie tylko „pobudza demoniczną nieodpowiedzialność”, lecz także przemienia indywidualizm osoby w indywidualizm roli, co ma straszne duchowe i materialne konsekwencje, ponieważ zaciera jednostkowość osoby, „której tajemnica zostaje skryta za społeczną maską”, i zmienia ją w rolę społeczną. W ten sposób utwierdza się „indywidualizm roli, a nie osoby”, umacnia co najwyżej zamaskowanie *persony*, osobowość³¹. Zło, które potwierdza wolność na świecie, skutkuje zaś rozszczepieniem osobowości w strukturze ludzkiej psychosomatyki, jak nam to doskonale pokazuje Dostojewski w swoich licznych arcydziełach.

Osoba istnieje zawsze jako jaźń i zbiorowość jednocześnie pierwotna, odważna, bystra i wrażliwa. Nie ma osoby bez doświadczenia subiektywnej umysłowości. Nawet największa wiedza nic nie znaczy, jeśli nie stoi za nią osobiste doświadczenie sprawdzone w ogniu bezkompromisowej szczerości i bezmiernego ryzyka rozszczepienia osobowości. Oczywiście nie ma tu miejsca na samozadowolenie, gdyż to od razu zaczęłoby „brukować drogę do zguby”. Oczywiście zamaskowanej roli nudzi. W strategii jawnego odkrywania, która podtrzymuje tajemnicę w jej istotnej tajemniczości, a dzięki temu także „naturalne misterium osoby”, które w ten sposób pozostaje ukryte. Przymusowe odśłanianie nie jest w stanie go autentycznie odkryć³². Paradoksalny dystans boskości, zawarty w dialektyce identyczności i inności, przynosi dystans w stosunku do praktyki duchowej przywracającej osobistą godność odpowiedzialnemu życiu, a ta w istocie ma rys niedostępności, kiedy spogląda na mnie ten, „który w swojej absolutnej transcendencji widzi mnie, nie będąc przeze mnie widzianym”, trzyma mnie przy sobie i jest zarazem nieosiągalny. Ten duchowy „przewrót”, dla którego „pożywką” okazuje się chrześcijaństwo, „przekształca platońską konwersję” i „oznacza wtargnięcie daru”³³. Dar jest bezwarunkowy, niewspółmierny i nieproporcjonalny, wiąże się z wydarzeniem, które przez niego „przeobraża dobro w zapamiętałą dobroć i samozaprzeczającą miłość”³⁴. Miarą tego skazania na wygnanie jest doświadczenie bezkresu, strach przed przyniatającym nadmiarem. Ta nieskończoność wolności, woli, jest dobra właśnie dlatego, że jest wolna i w duchu Dostojewskiego prowadzi do ścierania się osobowości, by wyłuskać z nich osoby. To wstrząs, który może przynieść zarówno rozłękę, jak i spowodować obcowanie. Drzenie ciała, bierność cierpienia. Istotą jest jednak dobra wola, co wielokrotnie podkreślał Augustyn w swojej obronie boskiego obywatelstwa. Prawda Patmos, wygnania i pustelnicstwa, mówi nam, że chrześcijańska duchowość przynosi obraz Chrystusa, w którym boskość objawia się w synostwie, jako wolność bezwarunkowego daru. Jedynie w Chrystusie boskość staje się osobą. W tym momencie oznacza przeniesienie boskości, „które do swej istoty włącza poliwalentny dystans”, triadyczną

³¹ Ibidem, s. 48.

³² Ibidem, s. 49.

³³ Ibidem, s. 54.

³⁴ Ibidem.

relację budującą pole dystansu, które nakierowuje „jednego na drugiego”. To ciągłe przechodzenie utwierdza nierozwiązywalną pełnię „Jedynego”. W tym samoodniesieniu istotą jest ubóstwo: „Nędza i nadmiar w tym, co boskie nakładają się na siebie, ponieważ (...) Bóg dopuszcza dystans Syna, a zobaczenie tego umożliwia Duch”³⁵.

Z dystansem związane są dwa kierunki ruchu; jeśli podąża się w jednym, wynikiem tego jest opuszczenie, jeżeli w drugim – dar. Kiedy oznaczymy ten ruch, w jego dynamice dostrzeżemy niepoznawalną inność, którą stwarza dystans. Jedynie w synostwie można przeniknąć i zachować to, co duchowe. Kiedy boskie bycie synem „przyjmuje ludzkie oblicze”, dystans bosko-ludzkiego do boskiego staje się miarą ludzkiego i boskiego³⁶. To, co się dzieje, dzieje się dzięki dystansowi. Chrystus jako fenomen duchowy objawia się *incognito*. Środkiem komunikacji okazuje się niebezpośredniość, chodzi wszak o komunikację egzystencjalną, która niesie ze sobą szczodrość perspektywy wiary, bezgraniczną otwartość ducha.

Wtedy czas (współ-czesność, jak by powiedział Kierkegaard) „nagradza” cię hańbą i udręką. Tu każdy świadek mówi z przyszłości, gdy wyczuwa niebezpieczeństwo dominacji w społeczeństwie skrajnie odczłowieczonym i totalitarnym, przypominającym przedsiębiorstwo sprawnie zarządzane za pośrednictwem nowych technologii. Prawdę powiedziawszy, to „kierowanie” jawi się jako zorganizowane obowiązki powierzone nieodpowiedzialnemu aparatowi władzy, anonimowe, zdepersonalizowane relacje w tłumie, które legitymizowane są w skorumpowanym społeczeństwie marketingu (skazanym na zatrącenie swojej organiczności) „bezpośrednią moralnością” i projekcją „wyrzutów sumienia”.

Teokracja zmieniła się dziś w technokrację opierającą się na równie diabolicznych mechanizmach władzy, które na przestrzeni czasu nie podlegają istotnym przekształceniom (zmienia się jedynie stopień ich skuteczności). Człowiek już dawno przestał istnieć w autentycznej relacji z bytem, zamienił ją na swoje społeczne przetrwanie i wielką siłę, której ów człowiek zaślepiony władzą stał się podległy i nad którą cywilizacja techniczna nie jest już w stanie dłużej panować. Skoro nie ma ukrytego Boga, wszystko jest dozwolone, bądź dla wybranych, bądź też po prostu dla wszystkich. Zło staje się grą z Opatrznością, podczas gdy rewolucyjność ducha staje się projektem, bałwochwalstwem. Jako bałwan boskości jawi się sam człowiek, który zapomniał o stwarzanej przez dystans różnicy. Utrata tego dystansu między boskością i osobą ludzką oznacza nie tylko opuszczenie przez to, co boskie, i rozpad osobowości, lecz także nieobecność istoty tej boskości w światowym społeczeństwie. Świat stał się pozbawionym osobowości, jednolitym mrowiskiem, powierzchownym ruchem, który utracił zdolność organicznego życia, pełnię świata i osoby. Przywołując słowa Jacques’a Derridy, Jan Patočka dał nam już kilka wskazówek, zrobił to także Egon Bondy, który nakierował nas na stwierdzenia św. Augustyna, czy wreszcie Marcel Stryk (będący, jak sądzę, równie ważną postacią

³⁵ J.-L. Marion, op. cit., s. 158.

³⁶ Ibidem, s. 163.

na Słowacji, jak Miklavž Ocepek w Słowenii). Ten ostatni skłaniał się ku niemal anarchystycznie zabarwionej interpretacji myśli św. Augustyna, a zwłaszcza jego dzieła o Państwie Bożym, które bardzo radykalnie określa społeczeństwo sprawiedliwości i nie utożsamia go z porządkiem światowym. Jego możliwego zaniku, zwłaszcza jeśli ów porządek zbudowany jest – a na ogół jest – na zasadzie niesprawiedliwości, nie warto ani żałować, ani się obawiać. Przypomina on bandę rozbójników, która na rozkaz swego przywódcy dzieli łup zgodnie z ustalonymi zasadami. Jeśli jesteś piratem i posługujesz się małym okręcikiem, nazywają cię rozbójnikiem, jeśli używasz wielkiej floty zwą cię wodzem³⁷. Organiczność wspólnoty osób, rozciąganie i zagęszczanie duszy oraz poszukiwanie tego, co sensowne w czasie poprzez zwracanie się „ku górze”, zastąpione zostały przez narzucony porządek symulowanego czasu panującego w precyzyjnie zorganizowanej rzeczywistości. Ta zasada projektowanego istnienia opiera się na bardzo prostej podstawie, o której już mówiliśmy (oczywiście to nie jedyny powód!) polegającej na ciągłym dopasowywaniu i odgrywaniu ról.

Jeśli na początku przedmiotem wypowiedzi była osoba, teraz zostaje ona zniszczona. Osobowość jest jedynie cieniem osoby, jej „łupem pozostanie tylko cień Boga”³⁸. Niedostępność boskiego skutkuje władczym wdarcie się dostępności „boskości w ustalonym, jeśli nie wręcz znieruchomiłym obrazie boga”. Doskonałe zastąpienie braku boskości jej reprezentacją „śmiertelnie niszczy boskość”³⁹. To wypaczenie wspólnoty i zapomnienie samotności. Opór przeciwko takiemu diabolicznemu światu przynosi dzieło św. Augustyna traktujące o możliwej wspólnotcie i transcendencji ducha: Państwo Boże sytuuje się tu w opozycji do ziemskiego systemu (późnego Rzymu). W ten sposób filozof próbuje skrajną zewnętrzną niepewność (do roku 410 upadek Rzymu był niewyobrażalny) skonfrontować z pewnością „dobrej woli” ukrytej najgłębiej we wnętrzu. W państwie rzymskim, gdzie brak wspólnego celu i starań wszystkich obywateli, nie ma niezbędnej szczerości, która prowadziłaby do sprawiedliwości, wspólnotowości i indywidualności „tworzącej się jednostki”. Augustyn rozpoznaje „złą wolę”. Tego rodzaju państwa, względnie zbiorowości, są jedynie „klikami wyzyskiwaczy”. Człowiek, który szczerze chce to zmienić, nie decyduje się na współdziałanie z nimi. A im chodzi o realizację dążenia do przeżycia i przeżywania za wszelką cenę. To płodne podłoże dla wszelkiej manipulacji, oszustwa i kłamstwa, dla śmierci indywidualności, które są warunkami wstępnymi istnienia „szczerzej” wspólnoty. Ale dialektyka wolności w złej intencji wywraca wszystko do góry nogami, skutkuje samowolą. Z Patmos można wysnuć fabułę, która układa się w następującą triadę: wywłaszczenie ze świata, porzucenie prawdy i całkowite wykluczenie ze wspólnoty, które przynosi poharbienie i udrękę. Chodzi o dialektyczne napięcie pomiędzy tym, co bezpośrednie (różnica), i tym, co pośrednie (dystans). „Bezpośrednia moralność nie jest projekcją wyrzutów sumienia. Człowiek, który w przeciwieństwie do korupcyjnego

³⁷ Augustyn, op. cit., I, s. 224.

³⁸ J-L. Marion, op. cit., s. 18.

³⁹ Ibidem, s. 23.

dopasowywania się stawia moralne oskarżenie, istnieje naprawdę. Niech będzie kimkolwiek, pewnym jest, że on w dostosowywaniu się nie bierze udziału”⁴⁰.

Nieprzystosowanie zazwyczaj skutkuje utrudnieniami, przepełnia nasze życie goryczą. Z jej powodu odmawia się nam korzyści, odmawia się nam prawa do wspólnego życia z innymi. Najlepsze, co może nas spotkać, to abstrakcyjny dialog, w którym jesteś „jako przeciwnik i oskarżyciel wyłączony ze zbiorowości”⁴¹. Jednak, jeśli się ugniesz i podporządkujesz, zaprzeczysz swojemu byciu, swojej osobowej wolności i wkraczasz na najlepszą drogę, by zgubić wszystko, czym jesteś – samego siebie. Ale u początków głębszego myślenia leży racjonalna postawa osoby, która czerpie ze swoich bezkresnych ran, a te pozostają otwarte i wciąż się pogłębiają. Jeśli dzieje się inaczej, wtedy jesteśmy w sytuacji nieskończonego dystansu, który być może stopi ostrze bałwochwalczej reprezentacji w konfrontacji z cierpieniem, nie będzie zaś skutkować podporządkowaniem się kłamliwym zapewnieniom i sytuować się pomiędzy bezpośrednią moralnością i wyrzutami sumienia, choć taki obrót spraw nie należy jeszcze do najgorszych. Jednakże kiedy niebezpieczeństwo jest największe, blisko jest także ratunek. Jean-Luc Marion mówi następująco o zagrożeniu osoby: „nigdy nie sprawuje nad sobą władzy, nigdy nie podlega zawieszeniu, nie reprezentuje siebie na zewnątrz; otwiera się wyłącznie tak, że rozpościera nieograniczone pole, w którym chroni dystans, a on, z kolei, chroni ją samą przed zniknięciem. Do jej samotności można się zbliżyć jedynie za cenę dojmującej samotności. Tylko we wzajemnym oddaniu osoby w niewidzialny sposób ukazują się same sobie – bezgranicznie oddają się jedna drugiej. Właśnie dlatego »gorzkie słowa« nie są wypowiedane po raz ostatni: zagrożenie dla osób może znów, bez jakiegokolwiek bałwochwalczej przeszkody, wyzwolić wzajemną relację między nimi”⁴². Kiedy przyzwolimy na takie oddanie, wówczas skutkowałoby ono najwyższą formą wyobcowania. Wspomniany stan rzeczy dopiero nadchodzi, jak twierdzi Hamvas w swoim centralnym dziele, dziele wszystkich dzieł. W metaforze Patmos filozof syntetyzuje swoje refleksje na temat otwartości wynikającej z samotności, która daje się poznać we fragmentaryczności nagiego człowieczeństwa, w niezgłębionej pokorze Wschodu, której musimy się dopiero nauczyć. „Wyrzuty sumienia wyrastają z zawłaszczenia świata. Bezpośrednia moralność żyje opuszczona przez prawdę”, mówi Hamvas, kiedy porusza kwestię doświadczenia trwałej bezdomności⁴³.

Jeśli koncepcja intersubiektywności Levinasa przynosi „niesymetryczne” przewartościowanie polegające na tym, że bezdomność jaźni ukazuje się w statych wyrzutach sumienia i podporządkowaniu bierności w relacji z innym, w której oddaje się mu pierwszeństwo, to Ricoeur przeciwstawia tej koncepcji hermeneutykę jaźni – względnie – „podwojoną asymetrię” w intersubiektywnej sieci wieloznacznych relacji. Pojęcie

⁴⁰ B. Hamvas, *Patmos I*, tłum. G. Gaál, Lublana 2010, s. 8.

⁴¹ Ibidem, s. 9.

⁴² J.-L. Marion, op. cit., s. 101.

⁴³ B. Hamvas, op. cit., s. 9.

sumienia jest tu kluczowe dla zdefiniowania tożsamości. Jest ona dwubiegunowa oraz rozpostarta dialektycznie i hiperbolicznie między byciem „samo-swoim” i identyfikacją „siebie jako innego”. Osoba formuje się w relacji ja-ty. Kiedy powstaje ja, od razu przemawia do niego heteronomia ty, kiedy zaś przemawia do niego heteronomia ty, konstytuuje się autonomiczne ja. A te dobre chęci są podstawą do nawiązania dialogu: samopotwierdzenie wymaga także uznania wolności innych stworzeń. Mamy tu do czynienia z etycznym prymatem ty. Działanie woli oznacza uznanie dobrej woli za wyraz wolności. Sumienie jest więc „źródłowym miejscem podstawowej formy dialektyki”⁴⁴ w szczelinie między ipse i odmiennością. W tej polaryzacji ja w momencie zrozumienia wyzwania stawianego przez sumienie utożsamia się zarówno samo ze sobą, jak i ze swoją innością. Dlatego Ricoeur w odróżnieniu od Levinasa może wprowadzić twierdzenie o dobrej woli jako czystym sumieniu. W ten sposób „bezpośrednia moralność” paradoksalnie umyka wszelkiej reprezentatywności i wyraża się jako naga wola, której w jej zdystansowanej bliskości, „nie unieważni żadna nieobecność, gdyż jest jedynym, co wewnątrz dystansu zapewnia miejsce nieobecności”⁴⁵. Dystans, który rozważamy, staje się w ten sposób niemożliwym twierdzeniem, które jednak przynosi zasadną możliwość mówienia o etyce i o tym, czym są dobre chęci wobec nieredukowalnej wyjątkowości osoby. Kiedy dystans jest pokonywany, zbiegają się ze sobą separacja i intymność, niemożność uzyskania dokładnego wizerunku i jednocześnie zachowanie tego wizerunku. Jest to bezsprzeczne jedynie dzięki dystansowi⁴⁶.

Wstrząsów, które dotknęły na początku piątego stulecia imperium rzymskie, ludzkość w znacznym stopniu doświadczyła na nowy sposób w dwudziestym wieku. Mówimy o depersonalizacji, niezmiernym rozprzestrzenieniu się zła, które w swej zbrodniczości staje się mechaniczne, przerażająco bezosobowe i skutkuje utratą przez człowieka autonomii i wiary w siebie. Dyskusję na temat osoby na froncie albo, jeśli wolicie, „osoby jako frontu” doskonale analizuje Jan Patočka w swoich *Esejach heretyckich*. O ile pierwsza wojna światowa przyniosła ekspansję „ideologii śmierci” pozostającą być może jeszcze pod znakiem Wielkiego Inkwizytora, o tyle druga wojna światowa skutkowałą ekspansją „technologii śmierci”. Po wielkiej wojnie rozwijają się liczne formy terroru, po drugiej technokracji zapomnienia, których świadkami jesteśmy zwłaszcza po upadku murów ideologicznych, które to upadki miały zdemokratyzować i spluralizować społeczeństwo, a wydaje się, że doprowadziły je do podobnego rozpadu, jakiemu uległo to dawne światowe imperium, z którym polemizował św. Augustyn. O ile Wielki Inkwizytor ukrywał się pod awangardową maską zawodowego rewolucjonisty, o tyle dziś, w czasie, dla którego charakterystyczna okazuje się postać zawodowego zbrodniarza, ukrywa się sam przed sobą i innymi w roli konsumenta, który pada ofiarą własnej roli i staje się zużytym towarem konsumpcyjnym, innymi słowy odpadkiem. Metafora

⁴⁴ Zob. P. Sucharek, *Svedomie ako „iné v tom istom”*. Ricoeur, Levinas: Dve odlišne neepistemologické perspektivy [w:] „Filozofia” 2010, nr 9 (64), s. 849.

⁴⁵ J.-L. Marion, op. cit., s. 179.

⁴⁶ Ibidem, s. 242.

osoby-na-froncie oznacza jej bezdomność. Terror technokracji w telekomunikacyjnej grze złudzeń nie dopuszcza żadnego nonkonformistycznego stanowiska i krytycyzmu w stosunku do istniejącego reżimu. Wykonawcą pierwszego jest żołnierz-rewolucjonista, wykonawcą drugiego zaś konsument-cień. Hamvas, który wszystko to przeczuwał, otworzył się na orientalne myślenie całościowe, ponad którym usytuował chrześcijaństwo ujęte jako niedoprecyzowana możliwość życiowej praktyki *niezrealizowanego źródłowego stanu*, co nieodmiennie oznacza stan kryzysu. To wymaga od nas ducha precyzyjnego rozróżnienia między zapomnieniem i zbawieniem, urzeczywistnianiem duchowości i przeniesieniem, między różnicą, odległością i działaniem. Przemówić w tym miejscu oznacza nie uchylać się od obowiązku dawania świadectwa, które przemawia do współczesnego człowieka poprzez odpowiedzialność za wypowiedziane słowa, która zawsze definiuje samą siebie w rzeczywistości społecznej i duchowej, bezkompromisowo, do końca szczerze. Dotyczy to zwłaszcza *Patmos*, zbioru tekstów napisanych na emigracji, z miejsca usytuowanego z dala od społeczności, skąd z epistolarnego oddalenia filozof podejmuje refleksję nad europejskim losem. Hamvas wyróżnia trzy okresy historii europejskiej: „W pierwszym okresie rządziła bezpośrednia moralność i człowiek żył zemstą, którą wzbudzało w nim znoszenie świata. Świat jest wredną kurwą, która człowieka uwodzi, okrada, ośmiesza i zostawia. Starożytność i średniowiecze. W drugim okresie rządziły wyrzuty sumienia, gdyż człowiek ukorzył się, przystosował i zsekularyzował, odkrył sztukę i naukę. Nowożytność. Zaczyna się trzeci okres. Nie ma nic więcej na świecie, tylko permanentny atak i tortura”⁴⁷.

Nie chcemy przyznać się do kryzysu ani go rozpoznać. Człowiek boi się zastawionych pułapek nicości, które świadczą o niemożliwym do zatrzymania socjalno-moralno-gospodarczym upadku. Tutaj chciałbym wspomnieć, że należy jednak powrócić do kwestii lęku. Lęk stwarza możliwość możliwości, jaką jest wolność. Wolność, która umożliwia człowiekowi otwartą przyszłość. Hamvas mówi o swego rodzaju racjonalnym szaleństwie (bez refleksji nie ma realizmu lęku). Racjonalizm wiedzie z nieznanych głębin bytu w wypowiedziane. Tylko jeśli potrafimy tańczyć, może pojawić się prawdziwa metafizyka, ale w relacji tancerz-szalenieć zamiast pojawienia się żywych stworzeń może dojść do grabieży. Straszliwego zubożenia. Kiedy to dostrzeżemy, okaże się, że czasy mszczą się na nas za pośrednictwem kpiny i udręczenia, które znieść może wyłącznie szalenieć. Tak więc czy jesteśmy dziś zdolni poddać się szaleństwu, czy jesteśmy już tak otepiali, by nie widzieć zbrodni (i czy ten ontologiczny skutek przestał być istotny)? Może potrzebujemy nowego księcia Myszkina, by wsłuchał się w nasze sumienie i odkrył nicość zła (które tkwi wewnątrz człowieka wolności)?

To, że my wszyscy, współcześni ludzie, jesteśmy emigrantami i dysydentami, jawi się, prawdę powiedziawszy, jako wewnętrzna prawda bezdomności oraz niezorganizowanego i wyobcowanego życia. Dlatego głos Hamvasa przychodzi z *Patmos*, wyspy, na którą miał się udać apostoł Jan Teolog, by pisać pod natchnieniem Apokalipsę. *Patmos* jest

⁴⁷ B. Hamvas, op. cit., s. 22.

więc tym *atoposem*, z którego szerzy się głos gorzkiej prawdy, że nie jesteś „nigdzie”. To emigracja wewnętrzna tego, który nie uznaje kłamliwych konwencji pseudoprawd. Źródłowy stan rzeczy nie zniesie kłamstw terroru. By nauczyć się pokory, musimy być w kryzysie. To jest zawsze sytuacja „ostateczna” (w sensie zamknięcia i rozdwojenia): „Ten kryzys tutaj, dziś, jest wyjątkowy i nadzwyczajny, absolutny i ostatni. Kryzys nie był kiedyś tajemnicą historii. Każdy o nim wiedział i ludzkość organizowała sobie życie, biorąc go pod uwagę. Tu i teraz, jeśli nie liczyć wyjątków, nie wiemy o nim, a wręcz nie chcemy o nim wiedzieć. Kierkegaardowskim określeniem dotyczącym życia człowieka, który zdaje sobie sprawę z kryzysu, jest *egzystencja*”⁴⁸.

Tylko takie życie jest prawdziwe, w którym nie kupczymy istnieniem, nie zamykamy oczu przed bolesną prawdą (bo nie chcemy jej znać), nie ofiarujemy swojej obecności pozorom i nie liczymy na łatwe efekty.

* * *

Duch Hamvasa zniesie dość radykalizmu, by do końca, a więc ostatecznie skonfrontować się z prototypem zawodowego zbrodniarza w buntowniczym świecie. Nie działa on już pod wpływem terroru samowoli, ale w technokracji zapomnienia.

Hamvas jest w tym względzie nie tylko dziedzicem głębi Nietzschego (wobec którego pozostaje, *notabene*, dość krytyczny), lecz także Kierkegaarda i Dostojewskiego. Jak mówi, fałszywe życie, skorumpowane, skutkuje pozorem i tylko oddziaływaniem mierzy własną rzeczywistość, rzeczywistość przeżywanego, które okazuje się nieprawdziwe. „To, co skutkuje w skutku”, nie jest prawdziwe, „a rezultat jest dla świata ważniejszy niż rzeczywistość”⁴⁹. Człowiek ma bowiem skłonność do wygody. To jest rzeczywistość świata, którą hinduska tradycja nazywa *maja*⁵⁰. Człowiek w roli przekracza samego siebie, jednocześnie gubiąc swoją niewinność, a z nią także wolną postawę twórczą, która wyrażałaby się spontanicznie. Rezultatem świadomości źródłowego stanu rzeczy staje się w ten sposób straszne, nieskończenie wykluczające wykluczenie. Już informacja ma tu wazkie „egzystencjalne konsekwencje”. „(To), co informuje, przekształca”⁵¹. W miejsce sztuki pojawia się nauka. Wydaje się, że Hamvas także w buntowniczych latach sześćdziesiątych, które niosą nadzieję na projekt nowego oświecenia, nie widzi możliwości przebicia się do godnego życia – które ceni – właśnie przez wzgląd na pozycję nauki. Stwarza ona nową, jeszcze bardziej niebezpieczną iluzję, jeszcze trudniejszy do dostrzeżenia terror rzeczywistości, która w zachwycie własnego jasnowidzenia podlega przemocy diabolicznego szaleństwa. To oznacza kult orgiastyczności, kult skutku, który wiedzie od pozoru ku nieobecności, a w niej człowiek wciąż podrabia swoje kłamliwe życie, aby je ochronić. Stechniczowane społeczeństwo bez odpowiedzialności jest całkowicie zdepersonalizowane (nie ma w nim nie tylko żadnego boga, lecz także człowieka)

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, s. 32.

⁵⁰ Ibidem, s. 33.

⁵¹ Ibidem, s. 35.

i jako takie bezmyślnie przywołuje prototyp złoczyńcy. Hamvas odkrywa początek tej genealogii już w filozofii Platona, który w *Państwie* dopuszcza kłamstwo władcy. Interesujące, że ten moment w historii – w mniejszym lub większym stopniu – pokrywa się z pojawieniem się pieniądza (VI w p.n.e.). Z nim zaś przychodzi kalkulacja. To Egon Bondy zwraca uwagę w kontekście radykalnego zastawienia zbiorowości na to, że duchowości nie możemy zamieniać na teocentryzm, który jest jedynie zamaskowanym antropocentryzmem (w tej kwestii pouczające są także studia Mariona dotyczące bożka i dystansu, o których wspominamy tutaj jedynie przy okazji). W wyniku tego wszystkiego możemy potraktować bardziej radykalnie wybór między Śmiercią i Kłamstwem. Strach przed śmiercią odbiera nam autentyczność, której potrzebuje nasza Wolność.

Kolejny krok zrobił Machiavelli, ponieważ w imię interesu publicznego usprawiedliwił nie tylko kłamstwo, lecz także wszelkie karalne działanie – począwszy od zdrady i oszustwa, na zabójstwie i wymordowywaniu narodów skończywszy. Nie jest to ani przypadek, ani potrzeba, ale zwykła praktyka polityczna: „Najpierw zatarty się granice pomiędzy mężem stanu i zbrodniarzem. Następnie zaczęła zanikać różnica pomiędzy zbrodniarzem a wszelkiego rodzaju funkcjonariuszem publicznym. Działalność karalna stała się uznaną i usankcjonowaną prawnie praktyką władzy, zwłaszcza po publikacji dzieła Georgesa Sorela (*Réflexions sur la violence*), który cały ten proces usprawiedliwił i teoretycznie umocował, czym otworzył drogę charakterystycznym zawodowym zbrodniarzom dwudziestego wieku. Sorel zrobił trzeci krok. Co będzie czwartym, nie wiemy. Ale z tego, co da się wyczytać z fizjonomii zawodowego zbrodniarza, wynika, że z pewnością nie będzie to nic dobrego. A już zwłaszcza, jeśli wziąć pod uwagę, jak szybko to paraludzkie oblicze rozprzestrzenia się i jego charakterystyczne cechy z dnia na dzień coraz częściej pojawiają się nie tylko na twarzach ministrów i dyplomatów, bankierów i dowódców, lekarzy i duchownych, do czego jesteśmy już przyzwyczajeni, ale także na twarzach policjantów i konduktorów, księgowych i nauczycieli, sierżantów i portierów i – jako że te cechy pojawiają się masowo – nawet na twarzach kobiet”⁵². Zdrowy rozsądek, który bierze początek w dumie lub wręcz w samozachwycie arogancji, nie chce przyznać się sam przed sobą do tego, jak głęboki jest ten bezdenny kryzys. Tym bardziej nie chce przyswoić buntu wobec humanistycznego zbłądzenia, które odbiera człowiekowi godność odpowiedzialności, myśląc, że w ten sposób go odciąża. Pokrótkę, naraz znajdujemy się w „piekle”, w którym „wszystko jest dozwolone”.

* * *

Twarz nie kłamie, twarz jest zawsze obrazem zranionego serca. Wyraża się w niej także zło. Filozofia nie dość stematyzowała zło. Pozostaje uwięziona w kontekście sokratejskim, nie dokonuje chrześcijańskiego przewrotu, dlatego także Kant zadawała się niezrozumiałością radykalnego zła. (Tę kwestię stawia jeszcze jeden uczeń Patočki, filozof Matušík, który jako student podpisał Kartę 77 i nie poddał się naciskom państwowego

⁵² Ibidem, s. 30.

aparatu represji domagającego się od niego Kłamstwa [na jego i nasze szczęście udało mu się wtedy uciec na Zachód]). Kant przypisuje zło wyłącznie zwyrodniałości serca, przez co wymyka mu się problem korzeni zła związanego z potrzebami naszej zmysłowości. Dobro i zło jest przecież jednak kwestią własnego wyboru. W nim zaś – ujmując po hamvasowsku – nie można się mylić. Kierkegaard nie podziela tutaj Kantowskiej i oświeceniowej naiwności względem człowieka odpowiedzialnego. To właśnie nieodpowiedzialność jawi się jako istota zarówno dzisiejszego społeczeństwa skuteczności, jak i skorumpowanego życia. Na twarzy wyraża się to jeszcze bardziej niż w grzechu. Wydaje się, że Hamvas nie podążył tu za myślą radykalnej etyki Levinasa. A tam chodzi o jednostronną relację, tyranię innego, który wzbudza wyrzuty sumienia. Ale bez względu na powyższe stosunek Hamvasa do współczesnego dziedzictwa myślowego z pewnością nie da się określić mianem jednoznacznego. Jednak teoria nie wystarczy, potrzebna jest własna praktyka duchowa, inaczej wszystko staje się coraz gorsze, a nowe „kryjówki dla ochrony skorumpowanego człowieka” powstają samoistnie. Ukrycie się za dwuznacznymi teoriami, które głoszą otwartość, jest i tak jeszcze najbezpieczniejsze. „Przewrót światowej historii” przyniósł niezmierzoną i niespotykaną wcześniej przemoc, która zwykle powołuje się jeszcze na „ideę wolności”⁵³. W niej, według Hamvasa, skrywa swoje najgłębsze kłamstwa. Czas przynosi głębię w swojej nagłości i nieprzewidywalności przypadku, silnego wtargnięcia chwili, która wnosi weń wieczność. To dar tajemnicy opatrności bożej, że nie dotyczą nas czas chronologiczny i jego stałość. Częściowo ta chronologia może uchodzić za dzieło Antychrysta, który przystaje na kłamstwo i strach przed śmiercią wynikający z chronologii czasu. Sprawiedliwy z wiary żyje⁵⁴, ta augustynowska formuła przy rozwijaniu *fabuły apokryfu* dystansu umożliwia Paulowi Ricoeurowi przypisanie pozytywnego znaczenia kwestii sumienia, która łączy się z relacją między boskim i osobistym.

W tym miejscu ważne jest dla naszego tematu, byśmy nie pogrążyli się w jakiejś tautologii, nawet jeśli ta mówi o niesymetrycznej koncepcji intersubiektywności. Uniknąć należy więc bądź to przemocy Tożsamości, bądź Inności. Wydaje się, że jesteśmy tu na tropie dystansu związanego z polisemią inności. Dla kwestii tożsamości (samego siebie jako innego) pojęcie sumienia jawi się bowiem jako konstytutywne. Kluczowe jest też pojęcie potwierdzenia, „które odpowiada połączeniu analizy i refleksji, zbadaniu różnicy pomiędzy jaźnią i tożsamością oraz rozwinięciu dialektyki siebie i innego”, słowem trojakiemu systemowi hermeneutyki jaźni. Ta hermeneutyka to jednocześnie hermeneutyka samotności i inności. W tej hermeneutyce pewność siebie *cogito* kruszy się pod naporem lęku, ale nie poniżej tego *cogito* ani nie wywyższa. W dwubiegunowej nieepistemologicznej perspektywie ujawnia się potwierdzenie, w ten sposób „ono również jest w ścisłym sensie *atopos*”, nie opiera się bowiem na doksyicznym twierdzeniu, ale na „wierzę w”, co okazuje się bliskie „poświadczeniu”⁵⁵. *Atopos* sytuuje się w gruncie rzeczy w tym dystansie pomiędzy *idem* i *ipse*. W tożsamości *idem* chodzi

⁵³ Ibidem, s. 91.

⁵⁴ Augustyn, op. cit., II, s. 397.

⁵⁵ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 38.

o samopotwierdzanie siebie, które zachodzi poprzez charakter, konkretnie, przez indywidualność, tożsamość ipse unika tematyzacji, w działaniu woli konstytuuje zaś i jednocześnie potwierdza inność/odmienność, a ta jawi się jako niepoznawalna dla Innego. W świetle omawianego zagadnienia podstawowymi rysami tej hermeneutyki są: fragmentarność, przypadkowość samej kwestii, specyficzna kruchość potwierdzenia, wrażliwość mowy. Nad tym wszystkim wisi groźba podejrzenia (jako przeciwność potwierdzenia), co jeszcze bardziej nadaje tej mowie charakter świadectwa. Prawdziwego świadectwa nie ma bez fałszywego, jedyna broń przeciwko niemu to bardziej wiarygodne świadectwo, które może uniknąć próby ognia podejrzenia jedynie dzięki niezawodnemu potwierdzeniu. To potwierdzenie, które jest tak naprawdę potwierdzeniem samego siebie i wymaga pewnego rodzaju wiary, czy może lepiej: zaufania (w tym potwierdzeniu – zaufania sobie) „w możliwość mówienia, możność czynienia, w możność rozpoznawania siebie jako postać opowieści, wreszcie w możność udzielenia odpowiedzi na oskarżenie przez postawienie się w bierniku”⁵⁶. (Siebie mam na dystans, kiedy jestem tutaj – dla ciebie...). Chodzi o potwierdzenie sumienia, które Ricoeur w dialektyce tożsamego i innego określa jako „pewność bycia sobą w działaniu i cierpieniu”. Mimo że przejmuję ją w pewnym sensie „od innego, pozostaje ona poświadczeniem siebie samego”⁵⁷. Ricoeur precyzyjnie stwierdza, że odpowiedzialność wiąże się z najgłębszą zagadką etyczną, która wynika ze sprawiedliwości (na przykład Augustynowego Państwa Bożego). Odpowiedzialność za określone działanie można w ten sposób przypisać jedynie jaźni, która jest w stanie „przeżyć całą drogę etyczno-moralnych wytycznych działania”, ponieważ dopiero w ten sposób staje się czystą wartością, ceni się jako jaźń, która staje się przekonaniem. Chodzi o obiektywność działania i subiektywność podmiotu, „który wychodząc od tych przedmiotowości i poprzez nie, powraca do siebie”⁵⁸. Możemy rzec, że na zakręcie przyszłości cenimy siebie samych, kiedy świadomie przyjmujemy następstwa swoich działań. Gdy bierzemy na siebie także ciężar naszej przeszłości, wtedy zaczyna się praktyka duchowego wpływu na wydarzenia przyszłości. Te dwa horyzonty za sprawą odpowiedzialności przecinają się w teraźniejszości. Nie chodzi o chwilę jako o pewien określony fragment chronologicznego czasu, lecz o zagęszczenie, jakie daje wszechobecność ciągłości w czasie (poprzez dialektykę tożsamości i jaźni). „Inny jako jaźń” to formuła ponownego otwarcia możliwości „sensu, które zostały niewykorzystane, a nawet wykluczone, w samym procesie porządkowania i obejmowania szkolnym nauczaniem”, oraz uwolnienia stłamszonych i zakrytych źródeł, bez czego „nie byłoby możliwe żadne nowatorstwo”⁵⁹. Badania Ricoeura ukazują stan pierwotny i odkrywają na nowo całościowość określonej praktyki duchowej i ogólnie ujętego działania ludzkiego. Wyznaczają też „kierunek określonej kompleksowości ludzkiego postępowania – z wyjątkiem dopełniającego je wątku cierpienia”. Ponowna ontologizacja tego przekazu wskazuje na dążenie do ochrony

⁵⁶ Ibidem, s. 40.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 488.

⁵⁹ Ibidem, s. 496–497.

kompleksowości postępowania, a także na polisemię działania i funkcjonowania człowieka, analogicznie jak niniejsza fragmentaryczna refleksja, która jest opisem „mocy działania”⁶⁰. Znaczenie postępowania okazuje się niewyczerpane niezależnie od jakichkolwiek czynników. Ale właśnie analiza sumienia jest tym, co pokazuje, że rozróżnienie pomiędzy jaźnią i tożsamością odnosi się do dwóch sposobów bycia. Widać to nie tylko w ontologicznej różnicy, lecz także w ontologicznym oddaleniu, rozłące, mimo współprzynależności do siebie jaźni i świata. Jeśli zaś chodzi o otwartość, to stosunek do świata jest „stosunkiem całkowitego zainteresowania: wszystko mnie obchodzi”⁶¹. Jedna [jaźń] jawi się jako charakter, zakotwiczenie nas samych, drugi [świat] jawi się jako obietnica (nas samych jako innych). Ricoeur odwołuje się tu do *conatus essendi* Spinozy, a więc do trwania w bycie (pędu do utrzymania się przy życiu), dzięki któremu potwierdzam swoją tożsamość. Najbardziej podstawowa jest jednak dialektyczna więź między „jaźnią i innością”: wydaje się, że wyraża się ona w niezwykle zagęszczeniu czasu na ścieżce bierności. Najbardziej skrytą biernością okazuje się zaś stosunek jaźni do samej siebie, którym jest sumienie, własna inność, wręcz obcość. By uniknąć egologii, choćbyśmy mieli natknąć się na nią w połowie drogi ku inności, należy mówić o *własnym cielesie albo cielesie żywym*, odwołując się do Husserla („Ja jako żywe ciało, jeszcze przed konstytucją *alter ego*”). Tutaj samotność krzyżuje się z biernością, która narusza dystans inności – najoczywistszą tego konsekwencją jest cierpienie cielesne, cierpienie ciała (przestrach-ciała). To skutkuje zaostrożną dialektyką pomiędzy praktyką i patosem, w której „ciało własne staje się symbolicznym hasłem szeroko zakrojonego badania, które poza prostą moją własnością wskazuje całą sferę *wewnętrznej* bierności, a więc inności, której ośrodek przyciągania ciała to stanowi”⁶². Fenomenologiczna właściwość ciała okazuje się więc paradygmatem inności, jednocześnie pozostaje czymś „najbardziej podstawowo moim i najbliższym mnie”. Inność ciała jest tak więc jeszcze przed innością obcego, jest tym absolutnie heterogennym, pasywnym, cierpiącym, moim...

Tożsamość *idem* i *ipse* stwarza krzyżową dialektykę między samym sobą i innym, w której ruchy polarne pomiędzy Takim samym i Innym są dialektycznie komplementarne i chronią inność innego. „Gdyby nie liczył na mnie inny, czy byłbym zdolny dochować danego przeze mnie słowa, zachować siebie?”⁶³.

I znów jesteśmy przy kwestii sumienia. Podczas gdy Levinas sprowadza inność sumienia do inności innego, Heidegger zaś do bycia obciążonym obcością, Ricoeur proponuje trzecią drogę będącą modelem niepoznawalnej inności i w ten sposób zaprzecza konstatacjom obu filozofów. Jeśli z pierwszym zgadza się w kwestii obowiązku przebaczenia i zadośćuczynienia, to nie zgadza się na asymetryczną relację z innym (na jego korzyść), pragnie ochronić filozoficznie określoną dwuznaczność Innego, zwłaszcza z tego powodu, by inność sumienia zwyciężyła „jako niepoznawalność inności innego”. Aby ochronić

⁶⁰ Ibidem, s. 504.

⁶¹ Ibidem, s. 522.

⁶² Ibidem, s. 533.

⁶³ Ibidem, s. 567.

tę przestrzeń wolności, jako dobrej nowiny dla ducha, który wieje, gdzie chce, powinniśmy przerwać narrację naszych rozmyślań „na tej aporii Innego” i zamilknąć⁶⁴.

* * *

To zamilknięcie możemy określić mianem „chrześcijańskiej praktyki”, na której opiera się Hamvas i o której pisze Kierkegaard w książce *Wprawki do chrześcijaństwa*. Ale do chrześcijaństwa musimy dopiero dojść, wszak bolesna kwestia odpowiedzialności pociąga za sobą upodrzednienie i wyobcowanie w społeczeństwie, gdzie niedookreślenie tego, czym jest chrześcijaństwo, doprowadziło do jeszcze większej radykalizacji zła, nie tylko w formie średniowiecznej scholastycznej dominacji kleru, lecz także w postaci triumfu nowoczesnej i wywyższonej nauki, która żywi w stosunku do człowieka „szczególny resentyment”⁶⁵. Jednak imię tego „chrześcijaństwa” ofiarowuje się nam jako „dar nieprzedstawialnego, oddalającego się za pośrednictwem tego daru. Imię przekazuje nam więc nieprzedstawialne, które się nam oddaje; to nieprzedstawialne jednocześnie daje siebie, a zarazem odsuwa się na dystans, który warunkuje dar Imienia”⁶⁶.

Mentalność związana z samozadowoleniem nauki jest zła i dokładnie przeciwna darowi Imienia, jawi się jako targowanie się z życiem, które gubi transcendentną wartość i które przestaje być cenne, ale staje się przedmiotem (materiałem lub towarem) przedstawienia nauki traktowanej jako dobra (czytaj: tania) transakcja. Naukowiec w ten sposób staje się dysponentem wartości absolutnej, co sytuuje go w skrajnie niebezpiecznym egoizmie bezmyślności: „Bez nauki nie ma faszyzmu, ani narodowego socjalizmu, ani teorii ras, ani komunizmu, ani wojen chemicznych i bakteriologicznych, ani wojen powietrznych i wyrębu lasów tropikalnych, rabunku mórz, masowego wyżynania zwierząt, bez nauki nie ma Czeka, ani Gestapo, ani Auschwitz, ani gułagu, nie ma Katynia, Hiroszimy, Korei, Węgier i Tybetu”⁶⁷. Nauka bez dystansu wprowadza bowiem zasadę skuteczności i w ten sposób w swojej istocie okazuje się wroga życiu, co ma dalekosiężne konsekwencje, które są trudne do przezwyciężenia. Doświadczenie Hamvasa opiera się tu na pokorze Wschodu, który nie zna zasady wywyższenia: „Tradycja hinduska nazywa naukę, która nie dotyczy rzeczywistego bytu człowieka, *aparavidja*. Światło rozumu normalnego człowieka jest kompleksowe, przy jego poznaniu współpracują duch, mądrość, intuicja, rozdzielający umysł, wewnętrzny zmysł, wyobrażenia, anamneza”⁶⁸. Tę całościowość integralnego rozumu człowiek Zachodu zagubił, ponieważ w swoim opuszczeniu zapomniał o dobrej nowinie dawania z dystansu samego siebie sobie i innym, dawania z dystansu, które może być ekstatycznie przyjęte w jego inności – osobiście i naturalnie, konkretnie i dynamicznie. Dystans jako taki nie może być dokładnie oszacowany, dlatego określiliśmy obietnicę, z którą się wiąże, jako apokryficzną. Jego apokryficzność polega

⁶⁴ Ibidem, s. 591.

⁶⁵ B. Hamvas, op. cit., s. 62.

⁶⁶ J.-L. Marion, op. cit., s. 201.

⁶⁷ B. Hamvas, op. cit., s. 63.

⁶⁸ Ibidem.

także na tym, że jest otwarty na wszystkie strony i że wszystko go dotyczy. Nie ma w nim nic mechanicznego, nie ma w nim żadnego wyrachowania, nie możemy go zmierzyć urzędzeniami. Jest strachem przed nieznanym. Jeśli jednak ochronimy polemiczny stosunek do świata, który prowadzi nas wszystkich naprzód od Augustynowego „wstrząsu Rzymu”, musimy stwierdzić, że tak zwana światłość wiedzy naukowej jest czymś wprost przeciwnym, a jej celowość jawi się jako kontrnaturalna. „Nie widzi spraw oczami i w naturalnym świetle, ale przez lunetę i mikroskop, w sztucznie tysiące razy stopniowanym, a więc laboratoryjnym świetle, i milionkrotnym powiększeniu”⁶⁹.

W tym wywyższeniu ukazuje się ludzka pycha, która chce mieć zawsze rację. To, co podpowiada jasność rozumu, także jest prawdziwe, ale jej działanie okazuje się szkodliwe, gdyż nie ryzykuje i zatrzymuje się na określonej granicy. Ponadto nie szanuje ludzkiej prawdy i prawdy świata jako całości. Widzi wprawdzie dobrze, ale działa błędnie. Problemem współczesnej nauki jest tryumfująca wiedza, która scjentystycznie usprawiedliwia zbrodnie. Taki reżim działający na „wzór jakiegoś wyższego systemu” i dążący do skuteczności nie dopuszcza żadnych wyjątków. Ów system sprawia wrażenie, jakby stworzony został już przez średniowieczną dogmatykę. Nauka nie działa w służbie społeczeństwa, ale na odwrót. Dlatego buduje swój życiowy porządek „na własne podobieństwo”, a więc biorąc pod uwagę organizację samej nauki. „Koncept scjentystyczny” zastępuje w ten sposób wspólnotę i przypomina obóz, partię, koszar, armię czy komunę. Człowieczeństwo zaślepione własną wielkością przestaje być zdolne do nawiązania niewinnych relacji. Tragedią powojennego rozwoju zachodniego społeczeństwa jest to, że wprawdzie niemiecki faszyzm został politycznie przewyżniony, ale, wedle Hamvasa, „niemiecka organizacja życia, która stworzyła faszyzm, rozprzestrzeniła się na całym świecie”. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa właśnie nauka miała by być „prawdziwym obrazem i wypełnieniem niemieckiej reformacji”⁷⁰.

Koniec aluzji, słowem, *Post scriptum*

Dzisiejsze społeczeństwo jest zbiurokratyzowane w znacznie większym stopniu niż kiedykolwiek wcześniej. Technokracja i bezosobowy kapitał są tymi środkami władzy, które rządzą i niszczą życie. Aparat działa mechanicznie i bez odpowiedzialności. Wydaje się, że planetarny środek ciężkości usunął się z ziemskiej orbity. Chrześcijańska praktyka miłości wymaga pokory, bez której nie istnieje. Ponieważ średniowieczny klerikalizm pseudowyznaniowy skompromitował chrześcijaństwo, „chrześcijaństwo jako wiara, jak by to powiedzieć, zniknęło”. Jej istnienie zagubiło się w demonicznej anarchii historii, która dokonuje się pod rządami nauki, a ta już w konsekwencji zwrotu kartezjańskiego okazuje się „rezultatem traumy”. Korzenie tej rany sięgają jeszcze głębiej. Hamvas twierdzi, że „[ś]redniowieczny system kłamstwa zranił [i]udzką tak głęboko”⁷¹, że oddała się ona wyłącznie światu przyjemności. Także obietnice wiary były zawsze używane

⁶⁹ Ibidem, s. 115.

⁷⁰ Ibidem, s. 68.

⁷¹ Ibidem, s. 110.

do „organizacji światowej władzy”⁷². Praktyka władzy oznacza zaś „system kłamstw”⁷³. W społeczeństwie zorganizowanym w sposób skorumpowany wspólnota wyrodnieje, „dehumanizuje się”⁷⁴ i pada łupem łajdaków. Zamiast nowego oświecenia mamy nowe barbarzyństwo. Jego narzędziem jest *homo faber*, zwykły człowiek, który sam staje się ofiarą demonicznej władzy. Hamvas mówi o perspektywie skrajnego wykluczenia wszelkiego człowieczeństwa. Kryzys może się tylko pogłębiać i w *emigranckim* pisaniu Hamvasa zyskuje on coraz bardziej apokaliptyczne kształty. Hamvas zaznacza, że władza nad rzeczywistością społeczną sytuuje się na trzech poziomach: w sferze podstawowej przemocy, orientacji na opłacalność i skrajnie niecywilizowanego, barbarzyńskiego dążenia, które oznacza „zorganizowane zdzierstwo przy pomocy aparatu państwowego i sił zbrojnych pod ochroną prawa”⁷⁵.

Gdzie szukać ratunku? Czy przekaz pism Hamvasa jest apokaliptyczny i demaskatorski? Dziś, jeszcze bardziej niż w latach sześćdziesiątych minionego stulecia, możemy mówić o światowym kryzysie. Taki kryzys miał miejsce także w czasach Augustyna. Odpowiedzią zarówno Augustyna, jak i Hamvasa na to zjawisko jest przekierowanie uwagi z płaszczyzny historycznej, na której nie możemy prawidłowo postawić pytania, na płaszczyznę podstaw bytu. Jesteśmy w kryzysie dlatego, że nie realizujemy „podstawowego stanu ludzkiego”⁷⁶ czy też dlatego, że człowiek żyje po swojemu i nie z Boga⁷⁷. Ale zło jest dzieckiem wolności, ludzkiej wolnej woli. Ludzką godność tworzy zatem „głębia wolnego sumienia człowieka”⁷⁸. Wewnętrzna głębia jego natury odpowiada zarówno za dobro, jak i za zło. W gruncie rzeczy jest to prawda całego poszukiwania Boga przez Dostojewskiego, bez niej oddalamy się od rzeczywistości. Urzeczywistnienie to jedyny moment, którego nie możemy odkładać na później. Dialektyka ludzkiej godności niczego nie czyni lżejszym, kiedy ma do czynienia z samymi tajemnicami, zagadkami i sprzecznościami, które utrudniają podejmowanie decyzji. Niezdecydowanie wiedzie zaś do zbrodni. Antropologia Dostojewskiego pokazuje, że „jedynie cierpienie wywyższa człowieka. Cierpienie wskazuje na głębię”⁷⁹. Patrząc z dystansu: to decydujący moment całej ludzkości. Zło to kategoria wyraźnie duchowa, „ojciec kłamstwa” działa natychmiast, gdy stajemy się bierni i unikamy podejmowania decyzji w praktyce, która w sensie duchowym okazuje się znacznie ważniejsza. Problem zła jest o wiele bliżej, niż mogłoby się wydawać: „Droga wolności przechodzi w samowolę, samowola prowadzi do zła, zło do przestępstwa”⁸⁰. Za słowem, zrodzonym z przemyślenia dziedzictwa, całościowego duchowego doświadczenia ludzkości, musi iść działanie. W przeciwnym wypadku wszelkie myślenie

⁷² Ibidem, s. 112.

⁷³ Ibidem, s. 68.

⁷⁴ Ibidem, s. 119.

⁷⁵ Ibidem, s. 159.

⁷⁶ Ibidem, s. 124.

⁷⁷ Por. Augustyn, op. cit., I i II.

⁷⁸ N. Bierdjajew, op. cit., s. 50.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem, s. 49.

i postępowanie okazuje się bezwarunkowo błędne, zamknięte w kręgu egoizmu takiej czy innej goryczy, choroby egoizmu. Jednakże warto zrobić jedynie to, co niemożliwe. A jednak stłamszone i zrabowane idee zostały zastąpione przez nowe, które ciemiężą i okradają człowieka. Tutaj nie pomagają już żadne emancypacyjne dążenia, także one są częścią manipulacji nim w nowych czasach historycznych: „Miejsce Wielkiego Inkwizytora zajął dziś aparat”. Hamvas jest bezlitośnie sarkastyczny: „Ratunek jest doskonały. Nie trzeba już nawet głosić kazań. Nawet ideologii już nie potrzebujemy. Aparat nie ponosi odpowiedzialności, jawi się jako bezosobowy i nienamacalny, bez idei i bez chwały. Jego zaletą jest to, że automatycznie pozbawia człowieka pewności i szacunku do siebie. W ten sposób będzie w tym samym momencie pomocnikiem kata i skazanym, względnie dyktatorem i deportowanym. Ten sam człowiek. Nie ma jednego bez drugiego. Jedno-stajna choroba miłości i zanikanie zbiorowości ludzkiej”⁸¹.

Ale między sztuką i życiem nie powinno być różnicy. Miłość okazuje się zaś czymś więcej niż życie, wszak w niej fragment absolutu przechodzi z jednego życia w drugie. Hamvas szczerze wierzy, że „[c]ałkowite przeniesienie duszy nie jest mitem”⁸². Człowiek może dzięki temu wyzwolić się z uwięzienia na orbicie intelektu, w której jest samolubny, zarozumiały, pyszny i próżny. Tylko tak może ochronić swój indywidualny charakter i nie stać się wyłącznie „funkcją gospodarki” w społeczeństwie, w którym różnica między publicznym i prywatnym jest zamazana i wszyscy są w „ciągłym ruchu”⁸³. Temu grabieżczemu ustrojowi idealnie służy *homo faber*. Wciąż gna tak, że prześciga własny cień. Zatrzymuje wszelki ruch, wszak w pędzie właśnie gubi jakikolwiek sens. *Homo faber* jest stworzony dla racjonalnych celów, przeznaczony, by zajmować się jedynie tym, co odpowiednie i efektywne. Za słowem zrodzonym z przemysłu musi iść działanie. Można się temu przeciwstawić jedynie z wewnętrznej potrzeby konkretnej egzystencji, która dąży do otwartości z powodu osamotnienia i robi to bez egoizmu i przebiegłości rozumianej jako taktyka obronna. Czyni tak bez frustracji, pomimo udręczenia drogą cierniową, gdzie „dystans uwalnia bezwarunkowy dostęp do Bliźniego”⁸⁴. Transcendencji nie osiągają żadne przemyślenia, ale jednak w czasowym oddaleniu – pomiędzy milczeniem i wypowiedzeniem – pokazują kruchość subiektywizmu. Kto nie doświadczył sam tego ruchu wahadłowego, przed tym nie mogła objawić się immanencja subiektywizmu. Jak rzekłby Patočka⁸⁵, nieintuicyjny, czyli nieczysty i deficytowy sposób działania jest tu znamiem tego, co subiektywne, które w braku swojej obecności podlega kompensacji *gdzie indziej*. Jednakże cała współczesna francuska fenomenologia nakierowuje nas na autentyczność subiektywnego, które jest usytuowane w czasie i z tego powodu staje się przyczyną narodzin braku harmonii myśli, który zmusza nas do działania, z czym zgodziłby się także Hamvas. Czy, innymi słowy, w oddaleniu Boga jednocześnie

⁸¹ B. Hamvas, op. cit., s. 224.

⁸² Ibidem, s. 178.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ J.-L. Marion, op. cit., s. 291.

⁸⁵ Zob. F.-D. Sebbah, *Subjektivita v súčasnej francúzskej fenomenológii*, Bratysława 2007 [w:] „Filozofia” 2007, nr 5 (62), s. 365–377.

odkrywa i skrywa się niepoznawalna forma – możliwość „stanu pierwotnego”. Ta forma jest w „nieskończonym oddaleniu” i „nawiedza nas z najbliższej głębi”⁸⁶. W ten sposób Bóg jako Inny jawi się jako aktywny i bierny zarazem – właśnie jako bierny pozostaje w pewien sposób aktywny i na odwrót. Jako Inny nie jest zaś odmienny od Siebie, ponieważ cechuje się niezmiennością. W ten sposób boska dobroć nigdy nie może być pusta⁸⁷. A na jej podobieństwo miałby być stworzony także człowiek.

A może oświecenie duszy jest możliwe w dystansie między boskim i osobowym?

Summary

On the shaping of an existential revolution. Between Gesture and Pathos

This article analyzes some of the crises of our age and points out the importance of existential revolution in one's individual attitudes and outlook on life. An individual lives in an inner conflict: on the one hand, one lives under the impression of almightiness, believing that everything is possible, yet on the other hand, one experiences helplessness, despair, doubt, and the loss of oneself. Through references to Václav Havel, the article stresses the importance of passion as a foundational element for existential truth. Such a truth is always designated only for the single individual. The crucial issue is whether a person is capable of compassion and of maintaining an honest relationship with one's neighbour, or whether one can only muster irony and egoism. Only an individual who has forsaken the crowd and changed one's attitude to one's neighbour is capable of an existential revolution.



Shamil Khairov, *City moods*

⁸⁶ J.-L. Marion, op. cit., s. 112.

⁸⁷ Zob. Augustyn, op. cit., I.



Shamil Khairov, *Raining*