

Anna Grzegorzcyk

Filozofia (nie)oczekiwanego

Zacznijmy od banału: żyjemy w czasach, w których upadły „wielkie narracje”, a wraz z nimi kategorie Prawdy, Piękna, Dobra, Miłości, Boga, Rozumu, Teorii, Metody, Sensu, Rzeczywistości. Upadły więc kategorie, które nie tylko od zawsze budowały dziedzinę filozofii, ale także — co ważniejsze — ludzką egzystencję. Sytuacja tego szczególnego upadku poddawana jest analizie od paru dziesiątek lat. Pozostawmy w tym momencie wyrafinowane spory o zasięg dekonstrukcji tych filozoficzno-egzystencjalnych pojęć. Przyjmijmy jako oczywistą konstatację, iż wpisują się one w sytuację zjawisk krytycznych opisywaną w postmodernistycznej teorii katastrof¹.

Pozostawmy również na uboczu tę teorię i wybierzmy, jako zaczyn naszych rozważań, pojęcie bardziej metaforyczne, ale zdecydowanie od strony filozoficznej i egzystencjalnej korzystniejsze — a mianowicie pojęcie „pęknięcia”.

Zacytujmy, dla wytworzenia interesującego nas klimatu doby współczesnej, fragment *Wiersza na koniec stulecia* Czesława Miłosza:

„Kiedy już było dobrze
I znikło pojęcie grzechu
I ziemia była gotowa
W powszechnym pokoju
Spożywać i weselić się
Bez wiar i utopii
Ja, nie wiadomo czemu,
Obłożony księgami,
Proroków i teologów,
Filozofów, poetów,
Szukałem odpowiedzi
Marszcząc się, wykrzywiając,

¹ Zob. szerzej R. Thom *Parabola i katastrofy: Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii*, Warszawa 1991; A.J. Greimas, J. Courtes, *Semiotique raisonnee de la theorie du langage*, t. I, II, Paris 1979, 1986; A. Grzegorzcyk, *Anioł po katastrofie* (w druku).

Budząc się w środku nocy,
Wykrzykując nad ranem”.

Podmiot liryczny, w miarę narastania napięcia poetyckiego wciąga nas w swój wewnętrzny, duchowy, jakby wstydlivy, dramat, od którego nie ma ucieczki. Jego ujawnianie usprawiedliwia obsesyjnym powracaniem egzystencjalnego koszmaru:

„Niestety moja pamięć
Nie chciała mnie opuścić,
A w niej żywe istoty
Każda z własnym bólem,
Każda z jej własną śmiercią,
Z jej własnym przerażeniem:”².

Sądzę, że już nie pora oskarżać się — jak to czyni ja liryczne tego wiersza — o „brak taktu i rozwagi”, gdy mówi się o tych zawstydzających sprawach, które odnotowane w formule „pęknięcie egzystencjalnych”, nabierają powszechnego wymiaru i wpisują się coraz częściej w dyskurs filozoficzny i artystyczny.

Kiedy jest już tak dobrze, bo znikły wielkie narracje — wytwarza się paradoksalnie „sytuacja pęknięcia”. Sytuacja ta diagnozowana w dyskursach o rozmaitych proveniencjach filozoficznych i kulturowych zyskuje zadziwiająco zbieżną wykładnię — jej wstępną substancją, na której się zaszczerpia, jest Bezsens. Nie trzeba długo argumentować, aby stało się oczywistym, że postępująca dekonstrukcja podstawowych kategorii filozoficznych, estetycznych i etycznych, której jesteśmy świadkami, prowadzi do osiągnięcia tego stanu.

W neopsychoanalitycznej optyce E. Fromma „pęknięcie egzystencjalne” rozpisane zostanie na dramat wolności („wolności od” i „wolności do”) i skonkludowane w formule „upragnionej indywidualnej wolności nie do udźwignięcia” oraz „rozpaczy ludzkiego automatu”³.

H. Marcuse dopatry się go w spleśnieniu kultury do sfery praktyczno-konsumpcyjnej i w konsekwencji tego procesu — „zdrady prawdy i nadziei”⁴.

Fenomenolog katolicki — G. Marcel: w „byciu w mroku” bez odniesienia do wartości uniwersalnych⁵.

Egzystencjalista — J.P. Sartre (późny) — „rozdarcie bytu” dojrzy w wolności niezależnej i braku moralności, rodzących egoizm oraz niedoskonałe, niepełne człowieczeństwo — bez idei braterstwa⁶.

² Cz. Miłosz, *Wiersz na koniec wieku, Poezje zebrane*.

³ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978; tenże, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966; zob. też. A. Grzegorzcyk, *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Poznań 1995, wyd. II.

⁴ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991

⁵ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, w: tenże, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984.

⁶ J.P. Sartre, *Nadzieja dzisiaj*, „Literatura”, 5 czerwca 1980.

E. Lévinas „egzystencjalne szczeliny” wypunktuje w braku odpowiedzialności za Drugiego.

Semiotycznie uformowany A.J. Greimas mechanizm konwencjonalizacji przestrzeni semiotycznej uczyni odpowiedzialnym za jej zautomatyzowanie, prowadzące do sytuacji Bezsensu i „pęknięć” zarazem⁷.

Filozoficznych ujęć współczesnych sytuacji „pęknięć” można by dodać jeszcze wiele. Niech nam wystarczą te wymienione: neopsychoanalityczne, fenomenologiczne, egzystencjalistyczne i semiotyczne, aby zaznaczyć rozmaitość opcji, a zarazem ważkość problemu i jego upowszechnianie się.

Zauważmy, że wobec sytuacji zaniku wielkich narracji — (który to zanik zgodnie odnotowany jest w przywołanych ujęciach) — można zająć dwie postawy: akceptacji — a więc wyrażenia zgody na wszelkie efekty wynikające z postmodernistycznych dekonstrukcji, a w konsekwencji na traktowanie szeroko pojmowanego życia jak „gry językowej”, i nieakceptacji — przejawiającej się bądź w pozytywnym odrzuceniu takiego filozoficzno-egzystencjalnego projektu życia i zaproponowaniu wyjścia z niego, bądź w negatywnym odrzuceniu, które jest zarazem bezwyjściowością.

Wszystkie trzy warianty, jak widzimy, związane są z zajęciem postawy oczekiwania. W każdą z nich wpisany jest jednak inny jego rytm, napięcie i cele, a tym samym inne są efekty procesu oczekiwania.

Wariant akceptacji — najogólniej — przyporządkować daje się szeroko rozumianemu postmodernizmowi⁸. Nie będziemy go tutaj omawiać, jako że nie stanowi on celu naszej refleksji. Zauważyć jedynie można, iż oczekiwanie wpisane „w grę językową”, zgodnie z klasycznym pojęciem gry jako systemu bez odniesienia przedmiotowego i postmodernistyczną, *nolens volens*, akceptacją utraty Rzeczywistości, wytwarza sytuację oczekiwania oczekiwanego⁹ lub pozornego oczekiwania nieoczekiwanego. Mówiąc strukturalistycznie, sytuacja ta jest rzutowaniem z osi paradygmatycznej (warianty oczekiwania) na oś syntagmatyczną (wybór wariantu a zarazem rozwiązanie); operacja ta przebiega bowiem wedle reguł przewidzianych przez podjętą grę. Reguły tej gry — zwanej skądinąd mini-narracją — są zaaprobowane, a jej efekty, przy postawie akceptacji, nie mogą jej uczestników zaskoczyć — to znaczy rozczarować, zaboлеć, pograżyć,

⁷ A.J. Greimas, *O niedoskonałości*, Poznań 1993.

⁸ W kwestiach ujmowania postmodernizmu jako swego projektu kultury, a w szczególności postmodernistycznych „gier językowych” odsyłam przede wszystkim do książki J. Kmity, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań 1995, oraz książek poświęconych temu trendowi w humanistyce z cyklu „Wokół przełomu postmodernistycznego”, redagowanych przez A. Zeidler-Janiszewską, a w szczególności: *Oblicza postmoderny*, oraz z cyklu „Zeszyty kulturoznawcze”, t. I. red. A. Zeidler-Janiszewska i t. II red. E. Rewers.

⁹ A.J. Greimas uważa za Hjelmslevem, iż w „grze” (szeroko pojętej) dokonuje się unifikacja planu wyrażania i planu treści, stąd „gry” reprezentują tylko plan wyrażania: *signifiant*, zob. też A. Grzegorzczak, *Niekartezjańskie...*, dz. cyt., s. 19.

czyli wywołać stanu nieakceptacji. Horyzont oczekiwań w ramach danej gry jest rozległy — aż do Bezsensu włącznie, ale w gruncie rzeczy przewidywalny (bezsens wpisuje się w ciąg postępowo-przyczynowy: sens—absurd—bezsens) i w tym znaczeniu skończony (określony). Programowy brak odniesienia do rzeczywistości każe obracać się bowiem w ramach „pustego języka”, przebywać w świecie simulacrów, w którym zanikły tzw. p r a w d z i e wartości, a prawda przeszła w banał — by użyć sformułowania Rorty’ego czy w fikcję by odwołać się do Malraux¹⁰.

Wariant nieakceptacji zasadniczo rozwidła się — jak już sygnalizowałam — w dwu kierunkach: nieakceptacji pozytywnej i nieakceptacji negatywnej. Warunkiem wstępnym nieakceptacji jest, przywołana tu poetycko i teoretycznie, sytuacja „pęknięcia”, którą wywołuje właśnie upragniony stan wyzwolenia się spod wszelkich przymusów metanarracji, a także wyłaniający się, jako jego konsekwencja, stan bezznaczeniowości, „katastrofy semantycznej” oraz u ś w i a d o m i e n i e sobie, przez użytkownika takiej przestrzeni życiowej, rodzącej się z niej egzystencjalnej pustki — nicości. To uświadomienie, szczególnie pod wpływem niecodziennych, „mocnych” zdarzeń (śmierć, narodziny, katastrofy, niezwykle w swym kształcie wydarzenia estetyczne i etyczne) bezpośrednio odpowiedzialne jest za wywołanie egzystencjalnego „pęknięcia”, „szczeliny”, „rozdarcia” a wraz z nimi stanu oczekiwania.

Reakcja negatywna podąża w kierunku rozpacz: napięcie, rezygnacja, niemoc, duchowe skurczenie się, zdegradowanie osoby, załamanie, poddanie, skoncentrowanie się na sobie, niecierpliwość, lęk — inaczej Kierkegaardowska „choroba na śmierć”¹¹. Zauważmy, że w nieakceptacji wyrażającej się poprzez rozpacz — mimo różnych napięć — horyzont oczekiwania jest zamknięty. Działa tutaj ten sam strukturalnie mechanizm oczekiwania oczekiwanego, jak w wariacie akceptacji, tylko efekt egzystencjalno-moralny jest groźniejszy — melancholia, ucieczki (alkohol, narkotyki), bezsilność, próby samobójcze.

Tym wariantem oczekiwania również bliżej się nie zajmujemy. Interesuje nas bowiem filozofia oczekiwania nieoczekiwanego, a ta związana jest z pozytywną nieakceptacją stanu bezznaczeniowości, wyrażającą się w n a d z i e i.

Dlatego by odpowiedzieć wprost Cz. Miłoszowi — już wiem, czemu w czasach, gdy można żyć „bez wiary i utopii” obkładałam się księgami proroków i teologów, filozofów i poetów. Poszukuję bowiem w tym interdyscyplinarnym dyskursie pozytywnej odpowiedzi, tzn. nadziei usensownienia mojej egzystencji.

Zauważmy, poszukuję możliwości wyjścia z bezznaczeniowości w momencie, gdy wszelkie racje rozumowe przeczą zasadności tego kroku. Stan utraty pod-

¹⁰ Zob. A. Malraux, *Przemijanie a literatura*, Warszawa 1982, szczególnie: *Imaginarium prawdy, Zmartwychwstania*.

¹¹ Zob. szczegółową analizę mechanizmu rozpacz w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1972. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt. „Literatura na świecie” 1995, nr 3 — w całości poświęcone analizie zjawiska rozpacz i melancholii.

stawowych wartości został — jak wiemy — filozoficznie, etycznie i estetycznie udokumentowany — uformowany w nasze doświadczenie egzystencjalne i jako taki jest rozpoznany w wielorakich dyskursach kulturowych. Poznanie dobiegło swego kresu we wszelkich wariantach rozumu, teorii, metody, sensu — aż do jego katastrofy, poznania wolnego, eklektycznego, paralogicznego — do bezsensu włącznie. Nic dziwnego, że w tych „ciemnościach” wszelkie inne kategorie filozoficzno-egzystencjalne uległy również rozproszeniu. Wyjście z tej sytuacji, uruchamiające nadzieję, musi oczywiście wpisać się w horyzont oczekiwania otwartego, tj. nieoczekiwanego, wszak wszystko, co oczekiwane w sposób oczekiwany zostało zamknięte w doświadczeniu już uformowanym: w postmodernistycznych „grach językowych”, bądź w rozpacz. Nadzieja bazuje zatem na doświadczeniu nie uformowanym, którego podstawowym elementem jest próba, jakiej w swej indywidualnej drodze poddaje się człowiek szukający wyjścia z bezwyjściowości. Nikt przed podjęciem próby nie zna efektu poznawczego i egzystencjalnego (etycznego, estetycznego) jaki ona przyniesie, bowiem człowiek poddający się jej ulega przemianie; przed próbą nie można wyrokować sądu.

Przemiana postępuje w sposób permanentny, bo horyzont oczekiwania jest nieskończony — wypełniają go Tajemnica, Transcendencja, Bóg, Dobro, Piękno, Prawda, które są nieskończone poznawalne, są niewyczerpywalne, „rosną” w miarę poznawania. Poznanie nieskończone przekracza oczywiście umysł stworzony, gdyż jego moc poznawcza jest skończona¹². Zakłada istnienie „czegoś trzeciego” — ponadrozumowego: Absolutu, Siły wyższej, Superstruktury, Supernatury, Transcendencji, Boga, Podświadomości, Bycia¹³.

Z poznaniem nieskończonym, doświadczeniem nieuformowanym związane jest oczekiwanie bez granic, bez warunków, ale z pewnością istnienia czy pewności w istnieniu i z całkowitym zaufaniem, ponad wszelkim zawodem, przeciw zasadniczej niepewności posiadania. Oczekiwanie nieoczekiwanego jest twórczym odniesieniem do wartości (czy to intelektualnej czy moralnej, czy estetycznej), a zarazem wyzwaniem wobec mocnego gruntu doświadczenia empirycznego. Jeżeli nadzieję określimy jako doświadczenie będące w trakcie formowania się po odrzuceniu dotychczasowego doświadczenia, to widzimy wyraźnie, że żadna wiedza pojęciowo i dyskursywnie artykułowana nie ogarnia jej, nie nadaża za jej procesualnością, za jej tworzeniem się w warunkach nieustabilizowania, niepewności — z racjonalistycznego punktu widzenia. Stąd mówi się, że filozofia nadziei, oparta na doświadczeniu nieuformowanym, doświadczeniu przemieniają-

¹² Na temat poznania nieskończonego zob. św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, szczególnie cz. II — *O nadziei*; Umberto Eco, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*; G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt.

¹³ Na temat konieczności założenia Absolutu przy posługiwaniu się kategorią prawdy zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988; tenże, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1990.

cym odwołuje się do jego twórczych, wyobraźniowych aspektów; odwołuje się do aspektu *creatio* istniejącego w świecie, a nie do zarejestrowanego doświadczenia. Mówi się więc, że nadzieja pomija to ostatnie „z lekkomyślną beztroską”. Nadzieja — c z a s o w o jest otwarta. Można powiedzieć, że przenika przez czas i pozwala „czemuś” przenikać przez siebie. Stąd wypunktowuje się jej p r o r o c z y, a nie przewidywany charakter. Przez nią widzi się to, co niewidzialne. W tym sensie nadzieja jest p a m i ę c i ą p r z y s z ł o ś c i¹⁴, która zapewnia poddającej się jej próbie jednostce — koherencję semantyczną. Koherencja ta opiera się na „utajonej wizji” rzeczywistości wpisanej w ponad-rozumowy świat „czegoś trzeciego”, z której to wizji czerpie swój autorytet, na którą dane jest jej liczyć, ale z której nie może skorzystać. Nadzieja jako pamięć przyszłości ma zatem moc u s e n s a w n i a n i a świata, za cenę jednak rozstania się z poznaniem s k o ń c z o n y m.

„Poznanie nieskończone” przybiera cechy i etapy pielgrzymowania, w których każdy pielgrzymujący poznaje rzeczywistość „na miarę własnego światła”, by strawestować słowa św. Pawła. Podróż wewnętrzna pielgrzyma jest wyprawą w „głębię bytu”, i jako taka jest pozaczasowa, pozaterytorialna i ściśle indywidualna. Odkryte w „głębi bytu” ziarna Sensu nie wszystkim przekazują to samo¹⁵.

Jeżeli doświadczeniu niesformowanemu przydamy cechy: ponadrozumowości, ponadpojęciowości, indywidualności, kreacyjności, procesualności i odnowy, to jego antyscjentystyczny i antydogmatyczny charakter stanie się widoczny, a co więcej, ujawni się jego radykalna realistyczność — autentyczne bycie w toku wydarzenia się życia. Tak przybliżone doświadczenie nadziei zdecydowanie przeciwstawia się dwóm wymienionym już racjom związanym ze stanem oczekiwania — mianowicie doświadczeniu rozpacz i pozornego oczekiwania nieoczekiwanego.

To pierwsze oparte jest bowiem na doświadczeniu uformowanym i — paradoksalnie racjonalnych przesłankach. Przyjmuje się na jego gruncie, że w momencie „peknięcia” nie ma wyjścia z sytuacji, jest bezsilność, niemoc, i niepoddanie się przemieniającej próbie. „Bezwyjściowość” — jest oczekiwanym oczekiwaniem z rozumowego punktu widzenia. Właśnie uroszczenia rozumu kierują jednostkę ku rozpacz. Stąd często zauważa się, że pycha i rozpacz to jedno; to dwie składowe zdegradowanej postawy *ratio*, która uzurpuje sobie wyłączne prawa wobec rzeczywistości¹⁶. W doświadczeniu rozpacz mamy do czynienia z c z a s e m z a m k n i ę t y m, który „więzi” poddającą się mu jednostkę. Stosunki zniewolenia, które wytwarzają się w świadomości ulegającej rozpacz jednostki, kierują ją ku destrukcji, kłamstwu i rozmaitym formom ucieczki.

¹⁴ G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt.

¹⁵ Szerzej na ten temat piszę w szkicu *Ziarna Sensu*, który ukaże się niebawem w mej książce *Anioł po katastrofie*.

¹⁶ T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Kraków 1982, s. 117–122.

Filozofia nadziei — skonkludujmy — uruchamiająca proces oczekiwania nieoczekiwanego, zarysowuje się w momencie nieakceptacji stanu beznadziejności, przy współdziale sytuacji pęknięcia i zmobilizowaniu się jednostki do podjęcia próby, która jest indywidualną drogą ciągłej przemiany w kierunku otwartego horyzontu — nieskończonych pozytywnych wartości. Droga ta, jak i cel, do którego prowadzi decydują o tym, że oczekiwanie nie poddające się przyczynowości, rachującemu rozumowi, a „czemuś trzeciemu”, obdarowanemu zaufaniem jest cierpliwe, odprężające i radosne. W jego przebieg włączają się dwa rytmy: oczekiwania oczekiwanego — tj. przemiany ku wartościom dodatnim wpisanym w otwarty horyzont „czegoś trzeciego” — Bytu Nieskończonego, mimo zarejestrowanego doświadczenia „beznadziejności”, i oczekiwania nieoczekiwanego — efekt „przemiany” jest nieznany, jak i horyzont Bytu Trzeciego jest nieskończony.

Spotkanie się tych dwu rytmów w procesie nadziei wytwarza ponadlogiczny związek między powrotem a czystą nowością. Byt Nieskończony wpisany jest bowiem od zawsze w ludzką egzystencję, ale z uwagi na swą pojęciową niewyczerpywalność daje jej szansę przemiany. Pielgrzymuje się ku temu, co od Początku było, a więc ku „czemuś trzeciemu” (Logosowi, Słowu, Transcendencji, Bogu, Sile Wyższej, Supernaturze, itd.)¹⁷.

Niesformowane doświadczenie odnowy powoduje powstawanie sytuacji, w której jest „jak dawniej, ale inaczej i lepiej”. Nadać mu można charakter nieskończonego „echa” — tzn. powrotu i czegoś innego. Dlatego też filozofię nadziei określić daje się zdialogizowaną formułą oczekiwania (nie)oczekiwanego. Stąd mówi się, iż nadzieja jest jednością tych dwóch abstrakcyjnie wydzielonych aspektów: przywracania i odnawiania, której w sposób rozumowy objąć nie można. Jej ponad-rozumowość odbija termin „poznanie nieskończone”, które odnosi się do jej procesualnego dążenia ku Bytowi Trzeciemu.

Uwzględniając przeprowadzoną tu analizę filozofii nieoczekiwanego można by powiedzieć, że w doświadczeniu rozpaczy mamy do czynienia z paradoksem racjonalności: w jego horyzoncie racjonalna jest bowiem degradacja osoby, niemoc, samospalanie się, duchowe samopożeranie się, chaos, aż do samozniszczenia włącznie. Do tego typu doświadczenia odnoszą się rozpoznania Fromma dotyczące różnych form ucieczki od wolności (sdomasochistycznej, destrukcyjnej) czy Marcusego, diagnozujące „człowieka jednowymiarowego”, który zdradził nadzieję i prawdę; natomiast w filozofii nieoczekiwanego — ujawnia się paradoks nadziei — tym, co należy do mnie, jest to, co do mnie nie należy, co w pewien sposób pozostaje na zewnątrz mnie.

¹⁷ Por. w tej kwestii wypowiedź A. de Mello: „Poszukiwanie duchowe jest podróżą bez odległości. Podróżujesz stąd, gdzie teraz jesteś tam, gdzie zawsze byłeś. Od niewiedzy do poznania, gdyż tylko widzisz po raz pierwszy to, na co zawsze patrzyłeś” (A. De Mello, *Modlitwa żaby*, Kraków 1992, t. II, s. 248).

Sytuacja pozornego oczekiwania nieoczekiwanego rozpoczyna się klasycznie — tj. od sytuacji pęknięcia w bezznaczeniowej, skonwencjonalizowanej czy sfunkcjonalizowanej rzeczywistości, inaczej: rzeczywistości semantycznie zużytej. Przeanalizujmy np. zabiegi czynione dla zorganizowania sobie tzw. „wyjścia”. Otóż miejsce, z którego się wychodzi „nie jest życiem”. Wychodzi się po to, by stworzyć sobie fikcyjne „gdzie indziej”. W momencie zaistnienia nowego „gdzie indziej” zaczyna rodzić się stan oczekiwania i nadzieja na coś nowego. Jak wiemy „wyjścia” są różnorodne. W tym momencie nie interesuje nas jednak ich zawartość treściowa lecz strukturalna. Można zatem zauważyć, że ich forma jest redundantna, a powtarzalność ryzykuje stanie się dominującym wymiarem życia jednostki i obsesyjnym przekazywaniem jej treści. Pułapka semiotycznego — konwencjonalizującego mechanizmu — została uruchomiona. Te „wyjścia” — z uwagi na powtarzalność — są uspołeczniane, „zużywane”, uzwyczajniane i tak: „Uczucia, dzięki powtarzaniu krzepną w patemiczne (emocjonalne — AG.) role, to znaczy, ostatecznie, w zdolne do rozgrywania afektywnych simulacrów”¹⁸. Umysł degradowuje się, kończąc na szeregu zużytych błahostek. Miłość marnieje, aby przemienić się w obojętność, lub w najlepszym przypadku, w „estetykę scen małżeńskich”¹⁹.

Oczywiście nie tylko owa redundatność decyduje — by uogólnić — o konwencjonalizacji, a tym samym odsemantycznieniu tzw. „wyjścia” ku nieoczekiwanemu.

Oczekiwanie nieoczekiwanego jest tu bowiem nie tylko powtarzalne, ale i zaplanowane, zmanipulowane; jest tylko wyjściem ku innemu; oczekiwaniem dla nieoczekiwanego; jest „grą w nieoczekiwanie”, bez odniesienia do horyzontu wielkich wartości. Stąd powtórna semiotyzacja i pozór życia — wytworzenie sytuacji simulacrum. Oczekiwanie dla nieoczekiwanego zatrzymuje się pośród bezzaczeniowości i jest — chciałoby się powiedzieć — „nieuprawnionym poszukiwaniem”²⁰.

Przekroczenie tego progu następuje w momencie p r a d z i w e g o oczekiwania nieoczekiwanego, tj. w sytuacji ożywienia pozytywnego horyzontu aksjologicznego.

Problem resemantyzacji, po „zużyciu życia”, jego zautomatyzowaniu się, organizuje wiele „projektów kulturowych”. Wszystkie przywołują program, który wpisany jest w modelową sytuację nieakceptacji pozytywnej, w filozofię oczekiwania (nie)oczekiwanego: bezzaczeniowość — pęknięcie — pozytywna nieakceptacja — próba — odniesienie do horyzontu nadziei.

I tak, neostrukturalistyczna semiotyka chce być jednocześnie aksjologią, chce zatrzeć granice między tym, co obserwowalne i życzeniowe. Nie wzbrania się już

¹⁸ Odwołuję się do przykładu A.J. Greimasa podanego w jego książce *O niedoskonłości*, dz. cyt., s. 97.

¹⁹ Tamże, s. 99.

²⁰ Takie stanowisko w tej kwestii przyjmuje cytowany A.J. Greimas.

przed włączeniem wartości transcendentálnych w codzienne zachowania ludzkie. Pragnie usemantyczyć ponownie życie, zmieniając znaki w gesty, przez ożywienie trzech wymiarów kultury: funkcjonalnego, mitycznego i estetycznego; ożywienie to tworzyć by mogło — wedle tego projektu — wartość synkretyczną, która usemsawniałaby życie codzienne.

Stąd nie dziwi już, początkowo retoryczne, pytanie czołowego przedstawiciela tego nurtu badań: „Czy istnieje indywidualna droga do wytyczenia, droga n a d z i e i między praktykami uspołecznionego smaku, które pociągają zużycie estetycznych kategorii a wielkim wydarzeniem, które może nadejść?”, bo za chwilę pojawia się odpowiedź: „Kto mówi o nadziei mówi O c z e k i w a n i u” (podkr. A.G.)²¹.

Neopsychoanalityczny program mniej zaskakuje, bo od początku swego artykułowania się tworzył „recepty na życie” wedle reguły: pęknięcie — nieakceptacja — próba — przemiana — pozytywne wartości. Wystarczy odwołać się do klasyka tego nurtu Fromma i jego „przemieniającej”, ku wzrostowi człowieczeństwa, koncepcji miłości i wolności²².

Egzystencjalistyczny wariant filozofii nadziei w wydaniu personalizmu katolickiego, również nie stwarza niespodzianki w sensie innowacji merytorycznych — daje natomiast najbardziej pełny i najmocniej osadzony w tradycji projekt usemsownienia życia. Wystarczy w tym momencie przywołać ostatni bestseller Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*, by znaleźć się w klimacie chrześcijańskiej resemantyzacji.

Za sensacyjne natomiast uznać można w tym zakresie stanowisko Sartre’a — niestrudzonego niegdyś piewcy egzystencjalistycznej pustki. Dla „dawnego” Sartre’a wolność była konieczna, jako jedyne źródło wartości, dla „późnego” — wolność staje się z a l e ż n a, i określana jest jako idea braterstwa — związek z Drugim, jako naturalny dar. Z perspektywy przewartościowań swej długiej drogi życiowej interesujący nas filozof przyznaje: „Dałem zbyt wielką niezależność każdej jednostce w mojej teorii innego z *L'Etre et le Neant*²³ i dodaje: „każda świadomość konstytuuje się sama w sobie jako świadomość, a jednocześnie jako świadomość innego, jako świadomość dla innego. I tę właśnie rzeczywistość, owo «ja» widzące w sobie «ja» dla innego, mające związek z innym, nazywam świadomością moralną”. Wedle „późnego” Sartre’a istnieje moralność i to ona pozwala urzeczywistnić cel braterstwa, który określa horyzont przyszłego człowieczeństwa. Przyszłość moralności zaś określa wzajemnym obdarowywaniem siebie, obdarowywaniem w miłości bliźniego. Tak widziana moralność jest n a d z i e j ą

²¹ Tamże, s. 106.

²² Trudno o bardziej mocny fundament jak osadzony w Biblii i Ewangelii, a opracowany przez wieki, m.in. przez św. Augustyna (w *Wyznaniach*), św. Tomasza z Akwinu (w *Pismach zebranych*) i w XX w. m. in. przez G. Marcela (w *Homo viator*) i Jana Pawła II (w *Przekroczyć próg nadziei*).

²³ J.P. Sartre, *Nadzieja dzisiaj*, dz. cyt.

zrodzenia pełnego Człowieka. Czyż są to wyznania zniedołężniałego umysłowo starca? Nie sędzę. Autor *Mdłości* ma całkowitą świadomość swego myślowego i życiowego dzieła; całkowicie też dystansuje się od swej starości²⁴. To inni są dla niego starościami; on jako starzec nie czuje się stary. Żywi go nadzieja, którą trzeba zbudować — nadzieja przyszłej moralności. Nadzieja Sartre'a — można powiedzieć — jest rozpaczą pokonaną; pokonaniem dwóch beznadziejności, które pchnęły go w kierunku tej „choroby na śmierć” — okresu po II wojnie światowej i lat 1966–75. Uświadomienie sobie nędzy planety Ziemia — jak mówi — narzuciło mu i wielu innym brak celu, bezład, bezsens, obmierzłość, zło. Stan „pokusy rozpacz” przewyciężony został nadzieją na przyszłą moralność; nadzieją jako koncepcją przyszłości i dominującej siły życia. Specjalista od „egzystencjalnej pustki” w obliczu świadomości wszelkich zagrożeń planety Ziemia i własnej bardzo realnej śmierci, wyznaje: „Ale mimo to stawiam opór i wiem, że umrę z nadzieją, lecz nadzieję tę trzeba zbudować”²⁵.

Z kulturowo i geograficznie odległych filozofii wybierzmy np. chińską, aby przyjrzeć się jej rozwiązaniom zjawiska krytycznego. Nie wdając się we wszelkie niuanse myślowe należne tej refleksji, oddzielmy te elementy, które dotyczą interesującego nas problemu. Moment kryzysu — wedle niej — wywołany jest zachwianiem świata wartości, ich chaosem; brakiem równowagi między „Ziemią i Niebiosami”. Przymus dokonania wyboru w takiej sytuacji rodzi p r z e w r ó t,

²⁴ Przytaczam pełną odpowiedź Sartre'a na pytanie B. Lévy'ego, gdyż jest ona dla naszych rozważań bardzo instruktywna: B. Lévy: „Czy to doświadczenie starości modyfikuje twoje myśli?”

J.P. Sartre: „Nie. Wszyscy traktują mnie jak starca. To mnie śmieszy. Dlaczego? Dlatego, że starzec nigdy nie czuje się starcem. Rozumiem patrząc na innych, co oznacza starość dla kogoś, kto patrzy na nią z zewnątrz, ale ja sam nie odczuwam własnej starości. Toteż moja starość sama w sobie niczego nie wnosi. Natomiast postawa innych wobec mnie jest dla mnie pouczająca. Inaczej mówiąc, fakt, że jestem stary dla kogoś innego oznacza, że jestem głęboko stary. Starość, to moja własna rzeczywistość, którą odczuwają inni; patrząc na mnie mówią: ten pocziwy staruszek, są dla mnie mili, bo wkrótce umrę, odnoszą się z szacunkiem itd. To inni są moją starością” (tamże).

²⁵ Pełne wyznanie Sartre'a w tej kwestii brzmi: „W obliczu trzeciej wojny światowej, która może wybuchnąć pewnego dnia, w obliczu tego nędznego tworu, jakim jest nasza Ziemia, powraca pokusa rozpacz: myśl, że to się nigdy nie skończy, że cel nie istnieje, że są tylko małe pojedyncze cele, o które się bijemy. Robimy małe rewolucje, ale nie ma celu ludzkiego, nie ma nic, co by interesowało człowieka, istnieje tylko bezład. Można tak myśleć. Ta myśl kusi bez przerwy, zwłaszcza, gdy jest się starym i kiedy można myśleć: w końcu umrę najpóźniej za pięć lat — sędzę raczej, że za dziesięć, ale może to być równie dobrze pięć. W każdym razie świat wydaje się obmierzły, zły i bez nadziei. Oto spokojna rozpacz starca, który z nią umrze. Ale mimo to stawiam opór i wiem, że umrę z nadzieją, lecz tę nadzieję trzeba zbudować.

Trzeba spróbować wytłumaczyć, dlaczego dzisiejszy świat, który jest tak przerażający, jest tylko chwilą w długim historycznym rozwoju, że nadzieja była zawsze jedną z dominujących sił rewolucji i powstań, i w jaki sposób odczuwam jeszcze nadzieję, jako swoją koncepcję przyszłości”. (tamże).

który wspomaga rozwój, umożliwia powrót do prawdziwej natury człowieka i harmonii między tym, co ziemskie i tym, co wieczne. Znajdująca się w niebezpieczeństwie aksjologicznym jednostka wyrusza w podróż po prawdę: tylko taka podróż może przynieść jej w efekcie spokój. Podróż ta, aby zakończyła się odnalezieniem prawdy, winna dokonać w pielgrzymie przemiany. Proces ten polegający na oczyszczaniu umysłu z fałszywych wartości, zapewnia rozwój duchowy pielgrzymującego, z uwagi na moc wewnętrzną płynącą z siły dobra i prawdy, które to wartości są celem jego podróży. Chińskie księgi mądrości utrzymują, iż przełom bez przemiany powoduje brnięcie w coraz większe niebezpieczeństwa, większe od sytuacji wyjściowej. Podążanie drogą do prawdy jest szczegółowo opracowane w myśli dalekowschodniej. Interesująca w tym względzie jest kategoria oczekiwania, która w zależności od skali zachwiania aksjologicznego i okoliczności zewnętrznych, precyzuje jego bardziej lub mniej optymalne strategie. Wymieńmy niektóre: „oczekiwanie na piasku” — charakteryzuje umiejętność oczekiwania cierpliwego i szczerego. Cechy te zapewniają rozwój i likwidację niebezpieczeństwa; „oczekiwanie na bagnie” odznacza się niecierpliwością i pośpiechem, które wyzwalają, bądź utrwalają niepowodzenie; „czekanie we krwi” odnosi się do absolutnej bezsilności przeżywającego przełom; umiejętność przyjęcia pomocy od innych zaęguje rozchwianie; „czekanie na poboczu” jest wydostaniem się spod wpływu sławy i chęci zysku — ten rodzaj czekania rodzi postawę pokory i jest najbliższy osiągnięciu „naczynia ofiarnego”, czyli — powiedzielibyśmy — horyzontu oczekiwania: szczęścia, radości i dobra, które towarzyszą odnalezieniu prawdy: szczęście jest radością z jej odkrycia²⁶. Analityka prawdy duchowej jest w mądrości chińskiej również bardzo rozbudowana. Odnotujemy jedynie, że najwyższa postać prawdy to ta, w której trwała wewnętrzna wiara równoważy siłę i giętkość podróżującego, co powoduje, że istota natury człowieka, uczucia, siły życiowe i duch powracają do centrum wnętrza człowieka. Tak określonej prawdy nie uzyskuje się drogą rozumową, gdyż ta nie jest w stanie wypełnić jego wnętrza. Człowiek, który poszukuje prawdy duchowej poprzez *ratio* jest „jak bażant, którego głos rozlega się po okolicy, lecz nigdy nie dociera do Niebios”.

Prawda osiągnięta w procesie przeobrażania jest ś w i a t ł e m dla podróżującego, i zaświadcza o jego autentyczności: „mędrcy przeobrażają się — mówi się w księdze I’Cing, głupcy zmieniają jedynie skórę”²⁷; porzucenie „ja” umożliwia „rozbyśnięcie słońca jaźni”, „naczynie ofiarne” symbolizuje w niej horyzont oczekiwania, który jest Bytem Wiecznym, i jako taki jest Pełny, ale i Nie skończony.

Chaos wartości, bezznaczeniowość — ciemność; pęknięcie — przełom; próba — przemiana; horyzont oczekiwania — Byt ponadrozumowy, Nieskończony;

²⁶ Zob. I’Cing, Bydgoszcz 1990, s. 146.

²⁷ Tamże, s. 122.

prawda — światło. Ten schemat sytuacyjny odczytuje się w wielu księgach mądrości, w rozmaitych filozofiach i dyskursach literacko-artystycznych. Praktycznie można powiedzieć, że śledząc je czyta się jakby jedną Księgę, w której archaiczna strukturalna rama ciemności i światła określa Sens naszego człowieczeństwa, w który wpisują się różne drogi, *post tenebras lux*. W chwili obecnej podróżowanie ku Światłu, w naszkicowanym ujęciu filozofii (nie)oczekiwanego, wydaje się być jedynym wyjściem. *Mehr licht* — to wołanie słysząc z różnych stron współczesnej humanistyki²⁸. Powtórzmy; *post tenebras lux*.

Rozpoczęliśmy naszą refleksję od banału. Zakończmy również banałem — tym razem ewangelicznym: „wiara, nadzieja, miłość”, przeciw bezznaczenowości czy katastrofie semantycznej doby współczesnej, banałem, który obecny jest we wszelkich księgach mądrości, rozmaitych filozofiach, nawet tych, które w swym sejentystycznym nastawieniu odżegnywały się od niego, i tych, które głosiły egzystencjalną nicość, oraz tych kulturowo i geograficznie odległych.

Kiedy jest już dobrze i zniknęło pojęcie grzechu... itd. — może jednak warto obłożyć się księgami proroków i teologów, filozofów i poetów. Ktoś kiedyś bowiem powiedział, że Bóg przemawia geniuszami, marzy poetami, a śpi w pozostałych ludziach. Uwierzymy więc, że księgi te przechowują „światło” promieniujące z Prawdy Odwiecznej, „czegoś trzeciego”, „ponad-rozumowego”, jawiącego się ponad podmiotem i przedmiotem; *véritas splendida* wyprzedza ontologicznie i epistemologicznie *vérité de raison* i *vérité de fait*.

Aby tę oczywistość zaakceptować trzeba jednak odbyć wewnętrzną podróż ku (nie)oczekiwanemu horyzontowi Nieskończonego.

²⁸ Zob. np. A.J. Greimas, *O niedoskonałości*, dz. cyt.; E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.