

A d a m R o s ł a n

Cóż po człowieku, czyli przyczynek do pytania o siebie samego (albo odpowiedź nieco zadufanemu autorowi *Doskonałości i nędzy*)

Pytanie o człowieka jest ze wszech miar szczególne i niepokojące, a jednocześnie konieczne. Szczególne, ponieważ zapytywanie o człowieka problematyzuje przede wszystkim sam pytający podmiot, jakbyśmy powiedzieli, używając określenia epistemologicznego, uniemożliwiając mu niejako od razu jakikolwiek dystans wobec przedmiotu, o który się pyta. Oczywiście – takie postawienie sprawy zakłada, że brak dystansu jest jakimś problemem, co przecież wcale nie jest takie pewne, przynajmniej dla wszystkich filozofów, którzy o człowieka zapytują. Pytanie postawione w tytule jest także niewątpliwie niepokojące i to w najmocniejszym tego słowa znaczeniu, to jest znaczeniu egzystencjalnym, gdyż człowiek, jak już mawiali starożytni, jest *kimś takim, kto filozofuje, bo mu śmierć siedzi na karku*. Zrozumienie siebie samego jest paradoksalnie najważniejsze i zarazem najtrudniejsze. Starogrecka maksyma *gnosein tou autou* z głębi filozoficznych dziejów wzywa człowieka do nieustannego ponawiania wysiłku zmierzającego do przeświecenia swojego bytowania, którego uchwycenie daje zrozumienie wszystkiego, co nas otacza, świata, kultury, innych ludzi. Z drugiej jednak strony to samozrozumienie jest niezwykle trudne ze względu na bliskość owej prawdy, do której należy dotrzeć, a którą jest to, czym sami jesteśmy. Jest ona tak blisko naszego nosa, jak mawiał Franz Kafka, że skłonni jesteśmy w ogóle jej nie dostrzegać. Pytanie o człowieka jest wreszcie konieczne – i to przede wszystkim w sensie etycznym. Niezależnie bowiem od tego, czy ostatecznie uznamy jakąkolwiek etyczność za faktycznie istniejącą, czy też za Nietzschem powtórzymy, że nie ma faktów moralnych, a jest tylko moralna interpretacja faktów, to i tak będziemy zmuszeni do odpowiedzi na pytanie: *jak żyć*, ponieważ człowiek jest właśnie taką istotą, której jednym z najistotniejszych wyznaczników jest przeżywane egzystencjalnie napięcie pomiędzy tym, jak jest, a jak być powinno. Człowiek po prostu problematyzuje swoje bytowanie.

Trzy zasygnalizowane momenty będą zatem wyznaczać nasze rozważania zmierzające do rozświetlenia tajemnicy człowieka, przy czym kategorią wiodącą będzie *niepokój*, sytuujący cały dyskurs w kontekście zdecydowanie egzystencjalnym, do którego, jak wolno sądzić, dadzą się sprowadzić dwa pozostałe akcenty wyjściowego pytania o to, kim jest człowiek.

Wypada zatem rozpocząć od najważniejszego i najtrudniejszego zarazem elementu naszego pytania, od tego, co nieudolnie oczywiście – ale na słowa jesteśmy skazani – nazywa się *egzystencją*. Należy przy tym bacznie wystrzegać się epigoństwa, banału i taniej egzaltacji tym określeniem oraz całym zespołem konotacji, które ono ze sobą niesie. Jak bowiem myśleć *egzystencję* po analizach Kierkegaarda, Nietzschego, Jaspersa, Heideggera, Sartre’a czy wreszcie Levinasa? A jednak bez próby poważenia się na ten wysiłek każdy z miejsca naraża się na jeden z wymienionych powyżej zarzutów. Szachowa zasada: *dotknąłeś figury, graj!* – znajduje w tym wypadku swoją pełną realizację, nie można bowiem szafować lekkomyślnie takimi słowami jak *egzystencja*, zakładając oczywiście, że słowa tego nie używa się w stanie zupełnego zamroczenia codziennością i powszechną bylejąkością życia wykorzenionego z tego, co właśnie egzystencjalnie istotne, a nawet z jakiegokolwiek refleksji. Termin *egzystencja* będzie więc na użytek tego wywodu traktowany jako drogowskaz, który, będąc czymś niezbędnym, nie zatrzymuje uwagi na sobie samym, ale cały jest wyłącznie „wskazywaniem ku czemuś”. Myślenie egzystencji z natury powinno być, na ile to tylko możliwe, asystemowe i pozadyskursywne. System bowiem, chociażby najpełniejszy i najmisterniej zbudowany, jest czymś skończonym, przebrzmiałym już w chwili jego wykończenia, czymś *do-skonałym*, a więc ostatecznie martwym. Dlaczego zatem *egzystencja*, a nie jakieś inne pojęcie? Ponieważ określenie to wydaje się najbardziej otwarte na wyjście poza obręb dyskursu językowego. Ponieważ *egzystencja* to życie, życie to ruch, a ruch to otwartość, niepewność i ryzyko, ryzyko bycia projektem swojej własnej egzystencji. Język filozoficzny, dobry język, który ma coś takiego uchwycić, powinien być jak platońska drabina, która wydłuża się nieustannie, gdy mozołnie wspinamy się po jej kolejnych szczeblach, i której jednocześnie w ogóle nie ma, gdy spogląda się w dół na już przebytą drogę. Język egzystencji musi być epifaniczny, co nie znaczy iluzoryczny i mylący, ponieważ – jak się rzekło – ma być drogowskazem i to rzetelnym.

Pytanie o człowieka – jeśli w ogóle ma być źródłowe i gruntujące samo siebie, to znaczy rzeczywiście i naprawdę o coś zapytujące, musi wyrastać z autentycznie, głęboko i bezpośrednio przeżywanej oraz doświadczonej *egzystencji* po to, by ją jednocześnie problematyzować i oświeślać. Nie można przecież pytać o coś całkowicie nieznanego, jak też o coś, co zupełnie jest nam wiadome. Już Platon dowiódł tego niezbicie w swoim *Menonie*. Pyta się zatem autentycznie zawsze z pozycji pomiędzy niewiedzą a poznaniem, z pozycji znajdującej się niejako wewnątrz samego pytania, które do innych pytań odsyła. Pytanie egzystencjal-

ne jest więc w gruncie rzeczy dostrzeżeniem czegoś, co apodyktyczne, w sensie nieuchronności i niemożności „niespotkania” tego czegoś, nawet jeżeli miałyby to być absolutna i nieuwarunkowana wolność. Nieuchronność spotkania nie rozstrzyga bowiem o naturze tego, co spotykane. *Egzystencja* wyprzedza wszelki dyskurs zarówno myślowy, jak i pojęciowy, ponieważ jest prosta i jednocześnie integralna, jest po prostu życiem. Przy czym nie zakłada się tutaj *a priori*, że życie jest czymś pozytywnym lub negatywnym. Ono po prostu jest – jako czyste działanie się nabrzmiałe niezliczoną ilością sensów, które eksplodują w postaci takich lub innych prób uporania się z fenomenem życia w ogóle. Życie po prostu się wydarza, napiera zewsząd bez możliwości ucieczki przed nim, przynajmniej ucieczki skutecznej i całkowitej, bo ucieczka w banalność codziennego zapomnienia o tym, co istotne, jest oczywiście – niestety – możliwa. *Egzystencja* jest zawsze bezzakołoniowa i dlatego właśnie fundamentalna i wyjściowa, niezapośredniczona, dana cała i jednocześnie – przez to też tak trudna do uchwycenia, a tym bardziej do wyrażenia. Właściwie należałoby mówić i interpretować *egzystencję* samą *egzystencją*, ale to właśnie jest dla ludzkiego myślenia nieosiągalne, ponieważ sytuacja taka zakładałaby spełnioną i doskonałą jedność pytającego i tego, o co się pyta. Samo zaś istnienie pytania tę postulowaną jedność znosi, ponieważ wprowadza zdwojenie (czyli wielość) na to, co wątpliwe, i to, co pewne jako podstawę zapytywania. Dostrzegamy w tym momencie, jak się wydaje, że wszelki dyskurs, a dyskurs to zawsze jakiś język, jest w pewnym sensie upadkiem. Upadkiem w co? Upadkiem w nieautentyczność swojej własnej obecności, co uniemożliwia jej pełne i bezpośrednio czyste uchwycenie. Z drugiej strony jednak nie ma innego wyjścia poza – być może – mistyką, ale ona, jak wiadomo, jest całkowicie wsobna i nieprzekazywalna oraz „nie z tego świata”, co nie znaczy, że nie istnieje i nie należy do niej dążyć. Chcę tu jedynie zasugerować, że jest ona raczej zwięźleniem wysiłku poszukiwania lub nagłym nieoczekiwanym zupełnie darem, a nie zwyczajną drogą dostępną dla człowieka takiego, jakim on jest tu i teraz, w ludzkiej, czyli skończonej i zapośredniczonej, kulturze – jako wyrazie poszukiwania tego, co boskie. Choć w innym znaczeniu paradoksalnie *egzystencja* ludzka jest już sobie dana, będąc jednocześnie dla siebie samej odpowiedzią i najlepszą interpretacją – bo czyż *egzystencja* każdego człowieka nie jest tożsama sama ze sobą? W istocie tak jest, jednak, zgodnie z samą etymologią pojęcia, *ex-sistere* to tyle, co: „wystawać spoza”, *egzystencja* „wystaje” zatem w znaczeniu „wychyla się spoza” świadomości dyskursywnej, która nie jest z nią tożsama. Pozwala także samemu dyskursowi „wychylić” się poza siebie. *Egzystencja* ludzka jawi się więc jako coś pękniętego, co dąży do, chciałoby się powiedzieć, ponownego samo-zjednoczenia czy raczej pochłonięcia dyskursu i bycia przez siebie nawzajem. Myślenie ma się roztopić w *egzystencji*, tak jakby go nigdy w ogóle nie było, jest ono niejako efemerycznym przebłyskiem, negatywną stroną *egzystencji*, rozproszeniem jej prapodstawy, jej swoistym i zarazem koniecznym złem.

Intuicję powyższą dobrze ilustruje, *per analogiam* oczywiście, formuła Schellinga o genezie wolności jako usprawiedliwieniu i wyjaśnieniu fenomenu zła w świecie, która urzeczywistnia się w Absolucie, a która bierze się właśnie z zanegowania samej siebie przez zniesienie swojej podstawy bytowej, czyli tego, czym jest Absolut sam w sobie, co jednak w ostatecznym rozrachunku okazuje się niebyłe, ponieważ ruch tej negacji okazuje się samowiedzą Boga.

W tym momencie wypada zapytać, co jest tym fenomenem, który najpełniej i najgłębiej ujawnia *egzystencję*, czy, mówiąc inaczej, jak prezentuje się i jawi w świadomości dyskursywnej sama *egzystencja*. Przez co niejako, w czym i jak ostatecznie jest ona dana człowiekowi. Fenomen ten musi spełniać co najmniej kilka kryteriów. Po pierwsze musi to być coś apodyktycznie się narzucającego, niekoniecznie w znaczeniu jakiejś oczywistości poznawczej czy logicznej – ale jakiejś siły egzystencjalnej posiadającej jakiś walor uniwersalności, dzięki któremu doświadczenie to jest egzystencjalnie powtarzalne i w szerokim tego słowa znaczeniu komunikowalne. Po drugie powinno to być coś, co dotyczy wszystkich ludzi bez wyjątku, dzięki czemu będzie można wówczas mówić o fenomenie, który ujawnia jakiś istotny moment bycia człowiekiem. Trzecim, równie ważnym warunkiem jest to, aby to coś głęboko i nieodwołalnie angażowało człowieka, a przynajmniej było w stanie wybić go z rytmu codzienności, gdy na tym czymś skupi swoją uwagę. Przeglądając się powyższym kryteriom, bez większego trudu, jak się wydaje, można dojść do wniosku, że owym podstawowym fenomenem egzystencjalnym jest *śmierć*, choć równie dobrze można by to określić jako *przemijanie*, *gaśnięcie* lub też *wchodzenie w nieznanne*, a może jeszcze na wiele innych sposobów w zależności od wrażliwości emocjonalnej i temperamentu intelektualnego oraz stylu myślenia, w ramach którego udziela się odpowiedzi czy raczej jej nieustannie poszukuje. Tak czy inaczej, śmierć jest niewątpliwie tym czymś – choć brzmi to paradoksalnie w odniesieniu do czegoś, co przecież potocznie jest utożsamiane z brakiem i końcem – co określa, naznacza i głęboko odciska się w człowieku, jest czymś, bez czego nie byłby do końca sobą. To określanie i determinowanie człowieka przez jego własną śmierć, czy też raczej *umieranie*, które nazywa się potocznie *życiem*, jest zarazem całkowicie paradoksalne, a to za sprawą swojej ontologicznej ambiwalencji polegającej na tym, że śmierć jest dana człowiekowi na sposób *nieobecności*. Jest banalną konstatacją, że śmierć jest doświadczeniem jednorazowym, nieprzekazywalnym i nieweryfikowalnym, choć jednocześnie odczuwanym jako nieuchronne i ważne, jako coś, co w tajemniczy i niewysłowny sposób dopełnia miary człowieczeństwa. Bliższe przyjrzenie się fenomenowi śmierci doprowadza jednak do wniosku, że w istocie jest ona czymś pozytywnym w najszerszym tego słowa znaczeniu. Można bowiem interpretować ją zarówno w duchu chrześcijańskiej przestrogi *memento mori*, jak też w świetle Horacjańskiego *carpe diem* oraz na wiele innych sposobów. Faktem jednak pozostaje wciąż to, że śmierć domaga się podejścia hermeneutycznego, ponieważ

jest, nie będąc do końca obecną tu i teraz, dając jedynie o sobie znać i pobudzając do refleksji. Mówiąc najkrócej – śmierć daje do myślenia, jak delficka wyrocznia, o której Heraklit mawiał, że właśnie *daje do myślenia, a nie rozstrzyga definitywnie*. Niewątpliwie doświadczenie (które w gruncie rzeczy jest brakiem jakiegokolwiek doświadczenia w dosłownym tego słowa znaczeniu) śmierci jest przez doznanie lęku i niepewności pozornie sprzecznym warunkiem doświadczania czegokolwiek naprawdę i do końca. Śmierć jest jakby drugą stroną każdego faktu, każdego zdarzenia, każdej sytuacji, wobec której pozostają refleksyjnie przytomny. Oczywiście można tej analizie postawić zarzut epatowania grozą śmierci czy też nawet jakiegoś podświadomie masochistycznego lubowania się w niej. Będzie to jednak zarzut nietrafny, ponieważ jedynym celem niniejszych uwag jest podkreślenie tego, że śmierć znajduje się w centrum naszej egzystencji, sama w sobie będąc szczeliną przepoławiającą każdy moment naszego trwania. Jest czymś, co tak naprawdę w istocie nadaje smak naszemu bytowaniu, jest wyznacznikiem zasadniczej stawki naszego życia. Każda chwila może być przecież ostatnia (w znaczeniu ostatnia z uchwytnych dla ludzkiego dyskursu), ale też dzięki temu najważniejsza. Chwila obecna, „czyste teraz” i śmierć – to dwie strony tego samego medalu. Śmierć więc wydaje się tym, co Husserl nazywał epistemologicznym punktem zero, a co klasyczna filozofia bytu określa jako bezzałożeniowość metafizyki, co ma być rzekomo zagwarantowane przez pewność bytu, jego praw i bezapelacyjną realność istnienia. Otóż nie, są to bowiem tylko złudzenia i fantomy, których prawdziwym i rzeczywistym celem jest odwozić człowieka od zmierzania się z samym sobą na faktycznie neutralnym gruncie, gdzie jeszcze nic nie jest rozstrzygnięte, a wszystko dopiero napiera zewsząd na człowieka i wali mu się na głowę. Dopiero taka perspektywa zapewnia, jak można sądzić, autentyczne postawienie pytania, które ewokowane jest wreszcie przez coś bezpośredniego, a co w istocie jest *bezgrunciem*, jakby powiedział Heidegger, jakiegokolwiek pewności i zabezpieczenia. Trzeba mieć dużo odwagi, aby zadać pytanie, które nie jest pozorem li tylko i efektownym unikiem osaczonej wątpliwościami apologetyki uprawianej w imię jakiejś ortodoksji dostrzegającej niepewność swoich dogmatów czy – jak kto woli – niewzruszonych prawd, z których wyrasta i które chce reprezentować. Śmierć, przez swoją z jednej strony zupełną nieprzejrzystość, z drugiej zaś dzięki swojej nieuchronności, zapewnia absolutną neutralność, czyli właśnie ową upragnioną i tak intensywnie poszukiwaną w ramach różnych filozofii bezzałożeniowość. Nie jest to jednak bezzałożeniowość wyspekulowana, jak w tradycyjnej metafizyce, czy rozpoznana i dowiedziona *mode geometrico* dzięki wielopiętrowej i zawilej refleksji epistemologiczno-logicznej, lecz doświadczona i wypróbowana w sposób niepowtarzalny, to znaczy taki, że ja sam jestem w tym doświadczeniu całkowicie niezastępowalny. Śmierć sama w sobie jest czymś, co przekracza tradycyjne dystynkcje na *byt* i *nie-byt*, poznanie i błąd (fałsz), a wreszcie życie i *nomen omen* śmierć. Nie tyle bowiem chodzi tutaj o samo słowo *śmierć*,

desygnujące, żeby tak rzec, empirycznie i psychologicznie doświadczalny margines zagadki śmierci, co raczej o coś, na co ono nieudolnie wskazuje, na sytuację zupełnego zawieszenia i jednocześnie najwyższego napięcia polegającego na odwadze afirmacji lub negacji wobec „Niewypowiedzianego” wyzierającego ze śmierci w sposób budzący grozę i fatalne zauroczenie zarazem. Ze śmiercią rzeczywiście jest w pewien sposób tak, jak powiedział Epikur: gdy ona jest, nie ma nas, gdy jesteśmy my, nie ma jej; należałoby jedynie uściślić to stwierdzenie w ten sposób, że śmierć jest samym tym przejściem, czymś nieskończenie długim i krótkim zarazem. Nie jest ani nami samymi, ani naszym nie-byciem, jest czymś trzecim – „Niewypowiedzianym” właśnie. Rzecz jasna, nie da się całkowicie uniknąć pozytywnych określeń śmierci, jak na przykład „przejście”, „ostateczne określenie”, „koniec”, ale są one zgodnie z wcześniejszymi deklaracjami jedynie chwilowe i robocze, do czasu ich zdystansowania przez bardziej precyzyjne i poruszające egzystencjalnie. Choć właściwie należałoby raczej powiedzieć, że już bytujemy w śmierci, nasze życie jest ciągłym dopełnieniem się miary śmierci każdego z nas pomimo tego, iż tak naprawdę nie ma miary śmierci, gdyż to raczej śmierć jest miarą dla wszystkiego, czym jesteśmy. Idzie więc raczej o to, by owo problematyzowanie śmierci dokonywało się nieustannie na nowo, jak zmierzanie ku linii horyzontu, która – wyraźnie widoczna – nie daje się jednak osiągnąć, ponieważ w gruncie rzeczy jest tylko granicą, której nie ma bez tego, czego jest granicą, będąc zarazem w sposób istotny konieczną do wyodrębnienia tego, co ogranicza, czyli naszego tu i teraz, życia po prostu. Uwagi poczynione przed chwilą można zobrazować bardzo prostym przykładem wziętym z naszej codzienności. Z jednej strony osoba deklarująca głęboką i żywą wiarę chrześcijańską w Jezusa Chrystusa jako tego, kto pierwszy spośród tych, co pomarli, zwyciężył śmierć raz na zawsze, z drugiej natomiast skrajny agnostyk, sceptycznie podchodzący do wszystkiego, co ma choćby pozór nadprzyrodzoneści i cudowności, kierujący się wyłącznie krytycznym rozumem (w szerokim tego słowa znaczeniu), poza którym jest tylko niepewność wiary, której nie da się samemu wypracować i osiągnąć, oraz absurd. Pada banalne, ale zarazem istotne i odwieczne pytanie: który z nich ma rację? Przy założeniu powyższego rozumienia fenomenu śmierci odpowiedź jest natychmiastowa i narzucająca się jako jedyna – *żaden z nich albo obydwaj w tym samym stopniu*. Dlaczego? Ponieważ chrześcijanin – żeby nie wiadomo jak heroicznie uprawiał swoją apologetykę i filozofię chrześcijańską, która w ostatecznym rozrachunku i tak będzie tylko przedpołem dla jego wiary i przygotowaniem do niej bądź też utwierdzeniem się w niej, będzie zmuszony do stwierdzenia, że wszystko opiera się na żywym akcie wiary wynikającym i czerpiącym swoją moc z osobowego spotkania o charakterze nadprzyrodzonym, które co prawda realizuje się tu i teraz w horyzoncie doczesnej historyczności, ale co do swojej najgłębszej istoty jest zakryte nawet dla samego zainteresowanego. Jego ostatnim słowem będzie odwołanie się do poznania poprzez miłość, która nigdy nie

ustaje i wszystko przetrzyma, nawet śmierć, przynajmniej w teorii, gdyż weryfikacja faktyczna następuje w sumieniu samego wierzącego i w konkretnej sytuacji, która jednakowoż nigdy nie jest czytelna dla kogoś z zewnątrz. Osoba taka nie będzie przecież w stanie zaprzeczyć, że ona sama musi umrzeć wraz z całą jej intelektualną podbudową wiary, przynajmniej w tym znaczeniu, że jest zmuszona przejść najpoważniejszy test, jakim jest śmierć. Co więcej, umarli nawet uprzywilejowani świadkowie tej wiary (Apostołowie), a i sam Założyciel tej religii, choć dzięki wierze ma się dostęp do Niego, jako do kogoś żywego i realnie obecnego, kto tę śmierć w myśl wiary właśnie przekroczył i przeobraził, pokonał i nadał jej nowy nie-ludzki, zupełnie inny sens. Zawsze jednak człowiek tak wierzący będzie musiał wejść ze swoją wiarą w śmierć, w której, jak już powiedziano, właściwie się znajduje – i które to doświadczenie, absolutnie nieprzekazywalne dla innych, będzie jedynym ostatecznym i faktycznym sprawdzianem jego wiary. Co najwyżej to wejście w śmierć może być postulowanym znakiem wierności temu, w czym się pokłada nadzieję. Znak jednak nigdy nie będzie tym, co znaczone, inaczej przestałby być znakiem. Być może takiemu komuś uda się dzięki pomocy wiary przemóc nicościującą moc śmierci, tego jednak właśnie nie wiadomo i wiedzieć niepodobna, chyba że ma się na myśli jakąś nie-ludzką wiedzę, ale nie o takiej tu mowa. Z tego punktu widzenia logika wiary i logika filozofii nie idą i nie mogą iść ze sobą w parze. Człowiek przemieniony od wewnątrz przez swoją wiarę (zwłaszcza gdy jest to wiara deklarowana jako nadprzyrodzony dar „z zewnątrz”) jest ponad, a właściwie obok wszelkiego filozoficznego dyskursu, który bierze za podstawę „ten świat”, w każdym bądź razie jakiś świat uchwytny dla ludzkiego rozumu i ludzkich zdolności poznawczych. Ostateczną próbą wiary, i to absolutnie każdej wiary, nawet radykalnego ateisty – jest zatem wejście w zrealizowaną śmierć jako przypieczętowanie codziennego w nią wchodzenia.

Sytuacja agnostyka z kolei może się z pozoru wydawać łatwiejsza i bardziej ugruntowana, jest to jednak kolejne złudzenie, gdyż szczególne uprzywilejowanie tej sytuacji polega wyłącznie na czysto empirycznym fakcie śmierci biologicznej naszego ciała, czego nie sposób zignorować. Trup to trup i basta! Nie o to jednak przecież idzie stawka zakładu, jakim jest nasze życie, ponieważ dla agnostyka śmierć, jest w takim samym stopniu sprawdzianem jego wiary w niepewność lub nawet nieistnienie jutra jak dla chrześcijanina jest sprawdzianem jego miłości do Boga. Agnostyk nigdy nie może być pewien, czy w godzinie śmierci nie ulegnie na przykład motywacji lękowej i czy nie odwoła wszystkiego ze strachu przed agonią konania i niepewnością domniemanego pośmiertnego losu. Ponadto stoi przed trudnym zadaniem ustawicznego udowadniania swojego agnostycyzmu przez obalanie i podważanie coraz to nowych argumentów wysuwanych przez wszelkiej maści dogmatyków i rzeczników rozmaitych „zaświatów”.

Można by w tym momencie podnieść trudność, że przecież są jeszcze dyskursy, które próbują coś udowadniać w tę lub inną stronę. Jednakże, po pierwsze,

nie ma takiego dyskursu, który nie byłby samowytrotny lub obalalny, a ponadto sytuacja egzystencjalna człowieka to coś niepomrotnie większego niż najbardziej uczony i najgłębszy nawet dyskurs teoretyczny. Chodzi bowiem o uchwycenie położenia człowieka w egzystencji takim, jakim on jest w punkcie wyjścia, a nie o stwierdzenie oczywistego faktu, że konstatacja egzystencjalna może być obudowywana, i zresztą najczęściej jest, różnego typu myśło-konstrukcjami, które mają na celu albo wyjaśnienie czegoś, ucieczkę od siebie samego lub też znieczulenie się na ból istnienia. Mówi się niekiedy, że człowiek sam przychodzi na świat i sam z niego odchodzi. Nie jest to jednak do końca prawda, ponieważ w istocie tylko w sytuacji śmierci jest sam na sam ze sobą i być może z czymś jeszcze, czego jednak nie sposób całkowicie i wystarczająco dowieść. W tym wypadku nie chodzi bowiem o dowodzenie czegokolwiek, ale o dostrzeżenie i spotkanie, które może się zrealizować jedynie w prawdziwym życiu, które ma rzeczywisty smak. Dyskurs poza życiem jest martwy i niemówiący nic istotnego. Samo życie i egzystencja są jedynym dyskursem, który naprawdę i do końca *jest*, to znaczy uobecnia samemu zainteresowanemu jakieś ważne treści. Dyskurs pojęciowo-myślowy może odegrać ważną poznawczą rolę, a niekiedy jest nawet konieczny, ale tylko wówczas, gdy wyrasta z życia i do niego prowadzi przez zintensyfikowanie go do granic możliwości ludzkiego przeżywania i doświadczania.

Zgodnie z uprzednimi zapewnieniami powinienem konsekwentnie unikać prób formalnego zdefiniowania stanowiska tutaj zaprezentowanego, które w gruncie rzeczy jest niczym więcej jak wstrzymanym na chwilę spojrzeniem wstecz na przebytą już drogę – z zamiarem dalszego kontynuowania jej. Ale jako że ściśle trzymanie się nawet swoich własnych wytycznych jest już jakimś uśmierceniem poznania dokonującego się w obszarze egzystencji, nadarza się w tym momencie doskonała okazja do spłacenia długu wobec wszelkich wielbicieli definiowania, logicznej ścisłości oraz nieustannego ustalania zakresów i płaszczyzn badawczych (co, o ile nie staje się obsesją, jest nawet pożyteczne, a niekiedy nieodzowne). Otóż wydaje się, że najbliższym i najdokładniej oddającym sens oraz intencje powyższych wywodów pojęciem na temat egzystencji i śmierci jest określenie *agnostycyzm*, choć należałoby dla pewności opatrzyć je przymiotnikiem *egzystencjalny*, mając oczywiście świadomość, że jest to do pewnego stopnia nowotwór terminologiczny. Dla kogoś jednak, dla kogo zasadą obowiązującą jest powiedzenie, że gdy nie ma jakiegoś pojęcia, które jest mi potrzebne, wówczas należy to pojęcie wymyślić, nie stanowi to większego problemu. Można by jeszcze użyć paru określeń w rodzaju: *agnostycyzm metodyczny*, *roboczy* czy wreszcie *paradoksalny*, nie to jednak jest najważniejsze, ponieważ najistotniejsze jest dotarcie do czytelnika z informacją, że *egzystencja* człowieka jest czymś takim, co w momencie, gdy wydaje się, iż wszystko już o niej wiadomo, faktycznie jest zupełnie poza zasięgiem jakiegokolwiek wiedzy, gdyż jest ona całością wszelkich całości i miarą wszelkich miar. Czymś, co wyznacza granice, sama nimi nie będąc, czymś,

co człowieka właśnie niepokoi, ponieważ nie wiadomo do końca, czy człowiek ją konstituuje jako *modus* siebie samego, czy to raczej ona wyłania z siebie człowieka napiętnowanego jej nieusuwalnym napięciem i ruchem wynikającym z tego, że zawsze jest już tam, gdzie jej nie ma. *Egzystencja* jest zatem życiem, które wraca samo do siebie, jest jak przysięga złamana w chwili jej składania. Jest przeżuciem ponad-wszystkiego, czymś poza tożsamością i różnicą, rzeczą poza wszelką rzeczą, wszelkim-czymkolwiek. Jest jedynym możliwym gruntem do podejmowania naprawdę moich własnych decyzji wiary i niewiary, nadziei i rozpaczy, miłości i buntu, odwagi i lęku. Jest również *egzystencja* modlitwą do samej siebie, za siebie i dzięki sobie. Jest czymś, co dane w nieobecności czegoś najbliższego i najintymniejszego. Scholastycy mawiali *persona est incommunicabilis*, należałoby zaś powiedzieć, że *existentia est totaliter et absolute incommunicabilis*. Jest nieusuwalną w swej tajemniczości Tajemnicą *par excellence*. Na koniec zaś *egzystencja* jest umiejętnością i odwagą zamilknięcia. Jest apofatycznością samą, wydaną na pastwę szyderstwa spowszedniałości oraz igraszek filozoficznego przyczynkarstwa. Jest także epifanią siebie samej, która daje się poznać i doświadczyć tylko tym, którzy jej wyczekują i nasłuchują. Jest właśnie wielką metaforą, i to w etymologicznym sensie tego słowa. Czymś, co przenosi człowieka w obszar istotnego zapytywania i rzeczywistego zdziwienia sobą samym. Jest mową samej siebie, mową o tym, co ważne i bezwarunkowe. Jest... *Niczym*.

Równie istotną cechą pytania o ludzką *egzystencję* jest, jak już zauważono, jego *szczegółowość* wyrażająca się przede wszystkim w pytaniu, czy pierwszy jest człowiek czy to, co tradycyjnie nazywa się *bytem*. Inaczej mówiąc, chodzi tu o fundamentalne dla całej dotychczasowej filozofii dystynkcje na to, co podmiotowe i przedmiotowe, to, co obiektywne i subiektywne, na realizm i idealizm, to, co uwarunkowane, i to, co bezzakończonościowe i dane wprost. Jak wiadomo z dziejów filozofii, dopiero Kant z całą mocą postawił pytanie o podmiotowe uwarunkowania poznania bytu, co w konsekwencji doprowadziło do dalszej radykalizacji tego zapytywania w kierunku problemu bytowania samego bytu. Ostatecznie więc okazało się, że *byt* został przez nowożytną filozofię refleksji i analizę języka wchłonięty, rozmyty, a właściwie unicestwiony. Wydawać by się zatem mogło, że z tej dziejowej antynomii nie ma wyjścia. Albo *przedmiotowy byt* ze wszystkimi tego konsekwencjami, zwłaszcza dla przedmiotowego rozumienia i samorozumienia człowieka, albo zamknięcie podmiotu w jego refleksji czy jakiegokolwiek innej umysłowej czynności wsobnej. Zasadniczą trudnością pierwszego rozwiązania jest pewna deprecjacja człowieka, i to zarówno na poziomie ontologicznym, poznawczym, jak i etycznym. W aspekcie bytu człowiek bowiem jawi się tutaj jako jeden z wielu bytów, poznawczo jest zupełnie bierny, wykluczona jest jakiegokolwiek wolność i nieapodyktyczność tego poznania. Ludzka wytwórczość i kultura może być w takim ujęciu tylko odtwórcza i naśladowcza. Etyka w horyzoncie *bytu* może być wyłącznie afirmacją obecności tego, co zastane i dane do zro-

zumienia jako określona normatywność. Nie jest to więc afirmacja w pełnym tego słowa znaczeniu, a jedynie jakaś jej namiastka, ponieważ w akcie tej afirmacji jestem zastępowalny. Gdzie zatem w tej koncepcji jest miejsce na deklarowaną przecież bardzo mocno niepowtarzalność osoby ludzkiej? Odpowiada się w ramach tej tradycji, że w jej własnym i niepowtarzalnym wyborze, który konstytuuje ostatecznie dobro i zło jej działań, a ponadto w niepowtarzalnym wyborze osobowego Boga, który dzięki temu powołał tę osobę do istnienia, ostatecznie zaś w akcie bezinteresownej miłości ukierunkowanej na nią samą, która to miłość nie zna miary poza sobą. Czy jednak ta odpowiedź jest satysfakcjonująca poznawczo i egzystencjalnie? Otóż wydaje się właśnie, że nie do końca. Po pierwsze dlatego, że istnienie tak rozumianego Absolutu jest głęboko uwarunkowane pewnego rodzaju dyskursem teoretycznym uwikłanym w różnorakie założenia metafizyczne, a to przecież jest tutaj podawane w wątpliwość, zgodnie z postulatem próby wyjścia poza wszelki dyskurs, który zawsze jako taki właśnie jest samoobalalny i możliwy do zakwestionowania. Po drugie zaś, co najważniejsze, jest to odpowiedź głęboko niesatysfakcjonująca egzystencjalnie, gdyż oparta na założeniu, że moje *bycie* jest efektem czyjegoś wyboru, a to w konsekwencji oznacza, że jest ono jakoś zaprojektowane, uprzednio przemyślane i *nomen omen* łaskawie udzielone. Wydaje się zaś, że najpierwotniejszą potrzebą i zarazem pragnieniem człowieka jest być swoją własną wolnością, która jako jedyna chyba dać może pełną i nieutralną radość z istnienia takiemu bytowi jak człowiek, która jest darem tylko w tym znaczeniu, że jest nieuwarunkowana. Tradycyjna etyka ma rację, zwracając uwagę na fakt, że człowiek miłuje i pragnie być miłowanym, ale miłość może być do końca sobą, gdy jest absolutnie wolna i niezapośredniczona, a nie wówczas, gdy wynika z natury czy jakiegokolwiek innej konieczności, chociażby ona była nie wiadomo jak wielkim i niewysłowionym darem. Nie wyklucza to istnienia Absolutu, ale nie może on być przedmiotem wyboru ludzkiego, ponieważ przestacza się wtedy w zniewalającą konieczność Bytu Doskonałego, który nieuchronnie pociąga wolę ku sobie. Jej wolność może wówczas w tym ujęciu polegać wyłącznie na wyborze tegoż Absolutu. Tutaj właśnie znajduje się źródło wszystkich podstawowych aporii tradycyjnej teodycei, która próbowała być zawsze adwokatem Pana Boga i człowieka jednocześnie, choć człowieka w drugiej kolejności – i chyba nie do końca szczerze.

Z drugiej strony opowiedzenie się za drugim członem antynomii *byt*–człowiek pogrąża jednostkę w samej sobie tak dalece, że staje się ona niezdolna do porozumienia z *drugim*, do dialogu i miłości, co wydaje się jednak być podstawowym fenomenem egzystencji. Jak wiadomo, to Kant zwrócił uwagę na to, że *podmiot* spotyka *byt* w sobie i tylko tam można sensownie o niego zapytać. Pytanie o byt jest więc pytaniem o człowieka rozpisany według Kanta na trzy partytury pytań cząstkowych: *co mogę wiedzieć, jak powinienem postępować i czego mogę się spodziewać?* Pytanie o *rzecz bytu* jest więc pytaniem o człowieka. Następnie Nietz-

sche dopowiedział, iż istotą człowieka jest jego afirmująca swoją egzystencję wola chcenia siebie samej w akcie kreatywnej twórczości, tego, co mnie najbardziej stanowi we mnie samym, jako mnie właśnie i nic innego. Z kolei Heidegger zauważył, że egzystencja ta ma strukturę zatroskanego bycia prezentującego się w swojej nieobecności, co najlepiej ujawnia się w fenomenie zdążaniu ku śmierci. Levinas wreszcie podkreślił, że *drugi, inny* jest nam dany w swojej *twarzy*, która, będąc samą etycznością – wzywa do bezwarunkowego afirmowania. Etyczność jest autentyczna i faktyczna dopiero wówczas, gdy wyprzedza byt jako taki, który nie może z konieczności stanowić podstawy do uzasadnienia absolutnej obowiązawalności norm moralnych. Nie chodzi więc o to, by całkowicie zanegować klasyczne i tradycyjne myślenie o człowieku, ale o to, by rozmontować siatkę dotychczasowych pojęć i złożyć ją jeszcze raz od nowa, choć wówczas nie będą one już tym samym, ponieważ kryterium ich składu i doboru nie będzie ani przedmiotowy i „twardy” *byt*, ani też podmiotowa i subiektywna *immanencja*, która zamyka się na wszystko poza nią samą. Przyjęcie *bycia* człowieka rozumianego jako jego własna i absolutnie niezastępowalna oraz niezapośredniczona czymkolwiek egzystencja wydaje się zatem szansą na przezwyciężenie dotychczasowych aporii myślenia o człowieku. Powtórzmy jeszcze raz, że postulowany w tradycyjnej metafizyce człowieka bezzałożeniowy i obiektywny punkt wyjścia do dalszych analiz jest formalnie słuszny, ale dotychczasowe próby, które lokowały go albo w *bycie*, albo w *poznającym siebie refleksyjnie podmiocie*, okazały się niewystarczające. Egzystencja samoprezentująca się podmiotowi nie jest ani przedmiotowa, ani, ściśle rzecz biorąc, podmiotowa, ponieważ otwiera podmiot na coś, co przychodzi od *drugiego*, który w swojej własnej, by tak rzec – „*drugości*” może się uobecnić tylko w perspektywie niedyskursywnej i nieuprzedmiotowiającej egzystencji.

Pozostaje jeszcze do eksplikacji trzeci przymiot pytania o człowieka, czyli jego *konieczność*. Od razu należy zaznaczyć, że konieczność jest tutaj rozumiana zupełnie inaczej, niż nauczył nas tego Arystoteles (z całym należnym mu szacunkiem). Nie dlatego, żeby tamto jej pojmowanie było wadliwe czy gruntownie błędne, ale dlatego, że dla rozjaśnienia interesującego nas tutaj aspektu ludzkiego bytowania jest ono zupełnie bezużyteczne. Idzie tu bowiem o konieczność wybierania i ustanawiania swojego własnego projektu wobec tego, co stanowi dla człowieka wyzwanie. Największym zaś wyzwaniem jest *spotkanie* z sobą samym i *drugim* jako istotnym dopełnieniem spotykania siebie samego. Pytanie, które zarysowuje się w tej perspektywie, brzmi następująco: *czy warunki spotkania siebie samego i kogoś innego są ustanawiane przeze mnie, czy są mi jakoś zadane i dane?* Inaczej mówiąc, co jest źródłem powinności jako takiej, czy wola, czy może coś, co jest miarą wszelkiej etyczności. W tym momencie powtórnie można wyraźnie dostrzec, jak tradycyjna etyka musi wikać się w Platońską antynomii: *czy bogowie lubią coś, bo to jest dobre, czy też coś jest dobre, ponieważ*

bogowie to lubią? Przyjęcie innego punktu wyjścia do zmierzenia się z tym pytaniem znowu otwiera zupełnie nowe pola eksploracji tego dylematu. Na fundamentalne pytanie: *jak żyć* – nie trzeba już odpowiadać wyłącznie przez odwołanie się do jakiejś najwyższej przedmiotowości (przeważnie pozaświatowego Boga) albo popadać od razu w jakiś skrajny woluntaryzm, pojmujący wolę jako pustą zasadę konstytuującą w dosłownym tego słowa znaczeniu wszelką powinność. Własne *bycie* człowieka bowiem ujawniające się w wykraczającym bytowaniu może być w pełni i do końca w sposób wolny afirmowane jako niewyczerpywalne zadanie ustanawiania się w swoim człowieczeństwie, które, choć jest czymś, musi być wypełnione wyborem naprawdę moim własnym i absolutnie jedynym. *Dyskurs egzystencji* to dyskurs spotkania, dialogu i współobecności zapośredniczonej jedynie w sobie samej (zwracam uwagę, że są to terminy jak najbardziej klasyczne). Podejmując wysiłek takiego myślenia siebie samego, i tajemnicy człowieka w ogóle, być może gdzieś u kresu dochodzi się do rzeczywistego Spotkania z Tym Drugim. O tym jednak, o czym nie sposób myśleć, ponieważ jest czystą obecnością, należy milczeć, wskazując jedynie na epifaniczne momenty prześwitującej prawdy *ostatecznego spotkania*, które nieustannie daje do myślenia, nie potwierdzając ani też nie zaprzeczając niczemu wprost i bezpośrednio.

Kończąc, pozwalam sobie zacytować ulubionego Kawafisa ze zbioru *Ekdota poemata* (1911 r.). Wszak poetycko nastrojona jest egzystencja człowieka, zwłaszcza gdy nie może przemóc ogarniającej ją zewsząd szarości zawsze nieczytelnego do końca bytu.

U kresu

*Wśród lęków i podejrzeń
z zamętem w myślach, z trwogą w oczach,
rozpaczliwie szukamy jakichkolwiek sposobów,
aby uniknąć oczywistej grozy,
która jest tuż przed nami.
A jednak się mylimy: nie ma jej na naszej drodze.
Więści kłamały
(a może ich nie było albośmy ich nie pojęli).
Zupełnie inna klęska, nigdy nie przeczuwana,
nagle jak burza na nas spada
nieprzygotowanych – a czasu już brak – zagarnia.*