

OD REDAKCJI

OBCOŚĆ – CZYLI SAMOTNOŚĆ

W kulturze judeochrześcijańskiej paradygmatyczne doświadczenie obcości odnajdujemy w zamieszczonym w Księdze Rodzaju opisie stworzenia człowieka. Poczucie wyobcowania ze świata, wrażenie jego radykalnej, niemożliwej do przewyciężenia odmienności, jest w istocie pierwszym opisanym w Biblii doświadczeniem człowieka. Nawet otoczony przez „istoty żywe” (Rdz 2,19), nie znajduje wśród nich odpowiedniej „pomocy” (Rdz 2,20), dopóki z woli Stwórcy nie pojawi się obok niego druga osoba¹. I chociaż wydaje się, że relacja z drugim pozwoli wówczas człowiekowi przekroczyć samotność i odnaleźć się w świecie, to dalsze fragmenty Księgi Rodzaju rozwiewają to złudzenie. Natychmiast po opisie stworzenia następuje opis upadku człowieka – upadku, który ponownie przynosi doświadczenie głębokiej alienacji. Tym razem jednak nie jest to już tylko poczucie wyobcowania ze świata, ale z jednej strony świadomość zerwania więzi ze Stwórcą, z drugiej zaś unaocznienie sobie, że wobec drugiego człowieka, którego obecność miała być przecież ukojeniem i źródłem pewności, iż pustka i samotność nie powrócą, pojawił się nieusuwalny dystans, wypierając wzajemne zrozumienie i jedność. Od tej pory pierwsi ludzie, mimo że będą żyć w fizycznej bliskości, oddalą się od siebie w najgłębszym ludzkim sensie. Mówią o tym złowrogie słowa Stwórcy, skierowane do każdego z nich z osobna, jak gdyby na potwierdzenie faktu, że odtąd, nawet dzieląc wspólny

¹ Na temat pustki i samotności pierwszego człowieka, który mimo bogactwa i różnorodności otaczającego świata, nie czuje się w nim „u siebie”, nie czuje, że znalazł się „między swoimi”, pisze Jan Paweł II, wskazując, że człowiek „nie może być zrozumiany i wytłumaczony do końca za pomocą kategorii, których dostarcza «świat»: widzialny świat ciał” (Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 12). Teologiczna diagnoza sformułowana przez Papieża wydaje się współbrzmieć z ustaleniami współczesnej psychologii. Analizując przypadki osób, które wychowywały się poza wspólnotą ludzką, badacze stwierdzają, że człowiek pozbawiony obecności innych ludzi nie aktualizuje swoich potencjalności i że świat zewnętrzny – jeśli nawet zapewnia mu rozwój fizyczny – nie jest w stanie uruchomić jego rozwoju intelektualnego i emocjonalnego (zob. S.C. Dobrow ski i in., *Assessing and Treating Low Incidence/High Severity Psychological Disorders of Childhood*, Springer, New York–Dordrecht–London 2011, s. 81-93, rozdz. 5, „Feral Children”).

los, pozostaną na zawsze sobie obcy (zob. Rdz 3,16-19). Dalsze losy ludzkości, ujęte w przejmującym przekazie, który stanowi Księga Rodzaju, przynoszą ukonkretnienie tej zapowiedzi.

Wydaje się, że doświadczenie pierwszych postaci biblijnych, bez względu na to, czy interpretujemy je w perspektywie przekazu religijnego, czy też raczej dostrzegamy w nim pewien topos, w zaskakujący sposób powracający w różnych kulturach, można odczytywać jako doświadczenie uniwersalne, par excellence ludzkie, w stały sposób naznaczające relacje indywidualne i społeczne na wszystkich ich poziomach. Z perspektywy tej można też śledzić dzieje człowieka i kultury, odczytując je właśnie jako historię zmagania z poczuciem wyobcowania, izolacji, alienacji, z obcością innych ludzi i obojętnością świata. Dzieje kultury ujawniają również, w jak wielkim stopniu aktywność społeczna człowieka i jego twórczość napędzane są pragnieniem przewyciężenia odczuć obcości i samotności. Doświadczenie alienacji okazuje się jednak tak silne, że trudno jest się z nim uporać nawet na gruncie teorii. „Pokonać” go nie byli w stanie także filozofowie, których systemy myślowe do realizacji tego właśnie konkretnego celu zmierzały, okazując się przy tym na tyle atrakcyjne, że zyskały moc przekształcania dziejów społeczeństw i losów jednostek².

Odpowiedzią na ludzką bezbronność wobec doświadczenia obcości bywają postawy pozytywne, ujawniające się najczęściej poprzez zawieranie relacji przyjaźni i miłości, które koją w jakimś stopniu poczucie osamotnienia i związany z nim niepokój, a także lęk. Relacje te jednak nie są prostą i skuteczną odpowiedzią na egzystencjalną sytuację człowieka. Jak pisze Albert Camus: „Nikt nie potrafi naprawdę myśleć o kimś innym, nawet w najgorszym z nieszczęść. Myśleć bowiem rzeczywiście o kimś to myśleć o nim minuta po minucie, nie zajmując się niczym, ani gospodarstwem, ani przelatującą muchą, ani posiłkami, ani swędzeniem skóry. Ale zawsze są muchy i swędzenie. Dlatego trudno jest żyć”³. Ilustrację tej konstatacji filozofa odnaleźć można chociażby w wyrastających z ludzkiego doświadczenia dramatach Harolda Pintera, analizujących trudne drogi miłości, przyjaźni i przywiązania⁴.

Poczucie wyobcowania wywołuje też postawy biegunowo przeciwne wobec związków miłości i przyjaźni, nierzadko realizowane na drodze krańcowego pesymizmu bądź nienawiści czy destrukcji – postawy te nie zmierzają już do „oswojenia” sytuacji obcości, do odnalezienia w niej w jakiś sposób samego siebie, lecz ich celem jest jej „okielznanie” poprzez unicestwienie

² Zob. R. H e i s s, *Hegel, Kierkegaard, Marx: The Great Philosophers Whose Ideas Changed the Course of Civilization*, tłum. E.B Garside, Dell Publishing, New York 1975.

³ A. C a m u s, *Dżuma*, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa b.r.w., s. 205.

⁴ Zob. H. P i n t e r, *Dramaty*, tłum. B. Taborski i in., t. 2, *Uwikłania rodzinne*, Agencja Dramatu i Teatru ADiT, Sulejówek 2006.

tęgo wszystkiego, co wydaje się jej bezpośrednim źródłem. I pierwsze, i drugie postawy, mimo że ostatecznie są w stanie co najwyżej złagodzić egzystencjalną samotność człowieka, znajdują – jak się wydaje – swoje odpowiedniki w drogach, którymi podąża kultura, stale rozwijająca się dzięki ludzkiej twórczości. I tak obcość świata może sprawiać, że mimo jego obojętności wobec człowieczego losu widzimy w nim piękno i głębię, że pragniemy go poznawać i na tej drodze czynić swoim własnym, ale może też budzić niechęć, pragnienie odrzucenia, a wręcz ukarania świata, „mdłości” – jak być może ująłby to Jean-Paul Sartre. Realizację tej pierwszej drogi odnajdujemy na przykład w cudownie kolorowym, pełnym światła i subtelnosci malarstwie Pierre’a Bonnard, malarstwie wyraźnym jednak z życia naznaczonego smutkiem i niepokojem⁵. Dostrzegamy ją też w wyjątkowy sposób we współczesnej sztuce filmowej, także tej mniej znanej, jak choćby w filmie *Nic osobistego*⁶ Urszuli Antoniak, osnutym wokół doświadczenia samotności i wyobcowania i ukazującym wartość, która rodzi się z tego doświadczenia, jakkolwiek odległa byłaby ona od poczucia szczęścia. Jako przykład postawy przeciwnej, zakorzenionej niejako w braku nadziei na zmianę ludzkiej kondycji, mogłoby zapewne posłużyć chłodne, stonowane malarstwo Edwarda Hoppera – obrazy statyczne, jak gdyby ujmujące pojedyncze kadry życia, lecz nieukazujące ruchu, a jedynie postacie-manekiny zastygłe w określonych gestach. Podobnie zimne barwy i stonowane światło odnajdujemy w przejmującym obrazie filmowym Michaela Hanekego *Siódmy kontynent*⁷, rejestrującym ostateczną konsekwencję wyobcowania ze świata, czyli dobrowolne, fizyczne z niego odejście – w tym konkretnym przypadku samobójstwo, które popełnia rodzina, niszcząc wcześniej wszystko, co stanowiło jej codzienne życie.

Wyobcowanie ze świata ujawnia się w szczególny sposób właśnie na gruncie kultury, jakkolwiek nie zawsze przybiera charakter tragiczny. Albert Camus, znalazłszy się u szczytu sławy w Nowym Jorku, doświadcza poczucia osamotnienia i obcości, które jest dla niego samego zaskakujące. „Moje serce jest spokojne i oschłe – pisze – tak jak przed rozpoczęciem przedstawienia, które mnie nie obchodzi”⁸. W swoich notatkach stara się jednak oddawać sprawiedliwość wszystkiemu, z czym się styka. Z jednej strony dzieli się osobistym komentarzem: „Serce drży wobec odczłowieczenia tak godnego podziwu”⁹. Z drugiej, przyjmuje styl reporterski: „Na pierwszy rzut oka obrzydliwe, nie-ludzkie miasto. [...] Co do sklepów z krawatami trzeba najpierw zobaczyć, żeby w to uwierzyć. Tyle złego smaku wydaje się wprost nie do uwierzenia!

⁵ Zob. T. H y m a n, *One Does Not Always Sing Out of Happiness*, w: tenże, *Bonnard*, Thames and Hudson, London 1998, s. 7-12; por. też: tamże, s. 129-158 (rozd. 5, „The Life with Marthe”).

⁶ *Nic osobistego*, Polska, 2009, reż. U. Antoniak.

⁷ *Siódmy kontynent*, Austria, 1989, reż. M. Haneke.

⁸ A. C a m u s, *Dzienniki z podróży*, tłum. A. Machowska, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 19.

⁹ Tamże, s. 20.

[...] Na rogu Pierwszej Wschodniej, mały bar bistro, gdzie ryczący fonograf zagłusza wszystkie rozmowy. Aby zyskać pięć minut ciszy, trzeba wrzucić pięć centów. [...] Zwracam [...] uwagę na *Funeral Home*. [...] Tutaj wszystko jest przewidziane. *You die and we do the rest*, głoszą afisze reklamowe. Cmentarze są własnością prywatną: «Pospieszcie się z rezerwacją miejsca». [...] Człowiek martwy to człowiek skończony. [...] W Central Parku pewna dama wypasała gazelę. Przed sądem karnym tłumaczyła, że gazela jest osobą. «Przecież ona nie mówi» – rzekł sędzia. «Ależ mówi: językiem dobroci»¹⁰. Jako filozof Camus nie może się powstrzymać od refleksji: „W tym kraju, gdzie wszystko służy udowodnieniu, że życie nie jest tragiczne, mają poczucie, że czegoś im brakuje. Ten wielki wysiłek jest patetyczny, lecz tragizm trzeba odrzucić po jego obejrzeniu, a nie przed”¹¹. Poczucie wyobcowania przyjmujące postać zdumienia nie opuszcza Camusa także podczas jego dalszej podróży, która wiedzie do Brazylii: „Zabierają mnie, nie wiem za bardzo po co, do więzienia miejskiego, «najpiękniejszego w całej Brazylii». Jest «piękne» w istocie, jak więzienie z amerykańskiego filmu. Z wyjątkiem zapachu, odrażającego zapachu człowieka, którym przesiąknięte są wszystkie więzienia. [...] Jest mi wstyd wobec jednego czy dwóch więźniów, uprzywilejowanych zresztą, którzy obsługują więzienie. [...] A ktoś przy wejściu zwraca się do mnie z rytualną formułką: «Jest pan u siebie»”¹².

Pomimo absurdalnego wydźwięku, jakiego w sytuacji opisanej przez Camusa nabrały słowa „u siebie”, sam ich sens wydaje się oddawać stan, w którym człowiek gotów jest uznać swoje miejsce w świecie za własne, a swój kontakt z tym miejscem za niezapśredniczony. Czegoś takiego poszukiwał też Dietrich Bonhoeffer, który dwukrotnie, w diametralnie różnych okolicznościach, usiłował odnaleźć się w Ameryce. Doświadczenie Bonhoeffera wskazuje, że owo „u siebie” musi obejmować znacznie głębsze utożsamienie, niż podpowiadałaby pierwotna intuicja i że jego najważniejsza warstwa to struktura wartości, która nadaje sens życiu, przełamując obcość świata. Pierwszy pobyt Bonhoeffera w Nowym Jorku, powodowany młodzieńczą ciekawością świata i pragnieniem poznania teologii anglosaskiej, przynosi przede wszystkim zawód intelektualny: „Tu nie ma żadnej teologii. [...] Wypowiadają potoki słów bez najmniejszej konkretnej podstawy i bez żadnych wyraźnych kryteriów. Nieznane są im nawet najbardziej podstawowe kwestie. Upajają się liberalnymi i humanistycznymi hasłami, naśmiewają się z fundamentalistów, a mimo to tak naprawdę nie sięgają nawet ich poziomu”¹³. „W konflikcie między determina-

¹⁰ Tamże, s. 20-23.

¹¹ Tamże, s. 26.

¹² Tamże, s. 77n.

¹³ D. B o n h o e f f e r, List do Maxa Diestela, 19-26 XII 1930, cyt. za: E. Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor – męczennik – prorok – szpieg. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, tłum. D. Chabrajka, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2012, s. 115.

cją w poszukiwaniu prawdy ze wszystkimi jej konsekwencjami a wolą zachowania wspólnoty zwycięża to drugie. Jest to charakterystyczne dla wszelkiej myśli amerykańskiej, w szczególności – jak zauważyłem – w odniesieniu do teologii i Kościoła; nie dostrzega się, że prawda rości sobie radykalne prawo do kształtowania całości życia. Wspólnota rodzi się zatem nie tyle na fundamencie prawdy, ile z ducha «godziwości». [...] W seminarium, w którym zdarza się, że podczas ogólnego wykładu, gdy odczytywany jest fragment *De servo arbitrio* Lutra na temat grzechu i przebaczenia, wielu studentów wybucha głośnym śmiechem, gdyż cytowany fragment wydaje im się komiczny, niewątpliwie całkowicie zapomniano, na czym polega istota teologii chrześcijańskiej. [...] Miejsce Kościoła jako wspólnoty wierzących w Chrystusa zajął [...] Kościół jako korporacja społeczna. Każdy, kto widział tygodniowy program jednego z wielkich kościołów nowojorskich, z jego dziennym, w istocie niemal godzinowym rozkładem zajęć, herbatek, gry w kręgle, potańcówek dla wszystkich grup wiekowych, każdy, kto słyszał, jak starają się tam przekonać nowego mieszkańca, by wstąpił do wspólnoty tego właśnie kościoła, podkreślając, że w niezrównany sposób włączy się w ten sposób w społeczność, każdy, kto zapoznał się z żenującą nerwowością, z jaką pastor lobbuje za wstępowaniem do jego świątyni – może właściwie ocenić charakter takiego kościoła”¹⁴. Dziewięć lat później, po zdelegalizowaniu przez władze prowadzonego przez niego seminarium w Finkenwalde, zagrożony poborem do hitlerowskiej armii bądź osadzeniem w obozie koncentracyjnym, Bonhoeffer po raz kolejny udaje się do Ameryki i tym razem jej absolutna obcość aksjologiczna pozwala mu odkryć jego najgłębszą tożsamość, a także podjąć decyzję, która zaważy na jego losie. W swoim dzienniku pisze: „To już prawie nie do wytrzymania. [...] Nie ma czasu do stracenia, a tutaj tracę całe dni, może tygodnie [...] czy będę mógł tutaj kiedykolwiek rzeczywiście sensownie pracować? [...] Nie mogę zostać tutaj sam, poza wszystkim. To całkiem dla mnie jasne. Moje życie jest przecież tam, w kraju”¹⁵. Nawet w kościele nie udaje mu się poczuć, że znalazł się „u siebie”: „Całe kazanie, wytworna i szumna, zadowolona z siebie uroczystość religijna. Przy takim bałwochwalstwie religijnym odżywa ciało, które było przyzwyczajone do zdyscyplinowania przez Słowo Boże. Kazanie tego rodzaju czyni człowieka libertynem, egoistą i indyferentem. Czy ludzie rzeczywiście nie wiedzą, że można dobrze, a nawet lepiej dać sobie radę bez «religii» [...]? Być może Anglosasi są naprawdę bardziej religijni niż my, choć z pewnością nie są bardziej chrześcijańscy, skoro tolerują jeszcze

¹⁴ T e n ż e, *Report on His Year of Study Prepared for the Church Federation Office*, cyt. za: Metaxas, dz. cyt., s. 118-121.

¹⁵ T e n ż e, *Notatki z podróży do Ameryki*, 16 VI 1939, tłum. Z. Wawrzyniak, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. A. Morawska i in., Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 116.

takie kazania. Nie wątpię, że kiedyś w te religijne prezentacje wtargnie burza, jeśli oczywiście sam Bóg jeszcze w ogóle będzie na scenie. [...] Zadania dla autentycznego teologa wydają się tutaj niezmiernie, ale cały ten gruz uprzątnąć może tylko Amerykanin. Tymczasem jednak jakoś takiego nie widać”¹⁶. Samotny w swoim wyobcowaniu, zdaje sobie sprawę, że „niepodobna [...] rozstać się z własnym losem, a szczególnie już tu, na obczyźnie, tu dźwiga się go samemu”¹⁷, i pisze list do Reinholda Niebuhra: „Doszedłem do wniosku, że przyjeżdżając do Ameryki, popełniłem błąd. Ten trudny okres naszej narodowej historii muszę przeżyć razem z chrześcijanami w Niemczech. Nie będę miał żadnego prawa, by uczestniczyć w rekonstrukcji chrześcijańskiego życia w Niemczech po wojnie, jeśli nie będę dzielił prób tego czasu ze swoim narodem. Moi bracia z Synodu Wyznającego pragnęli, bym wyjechał. Być może mieli rację, przynaglając mnie do tego; wyjeżdżając, popełniłem jednak błąd. Taką decyzję każdy człowiek musi podejmować za siebie. Chrześcijanie w Niemczech staną przed straszną alternatywą: będą musieli albo pragnąć klęski swojego kraju, aby przetrwać mogła cywilizacja chrześcijańska, albo też pragnąć jego zwycięstwa, a tym samym zniszczyć naszą cywilizację. Ja już wiem, którą z tych alternatyw muszę wybrać, ale nie mogę dokonać tego wyboru, znajdując się tutaj, całkowicie bezpieczny”¹⁸.

Doświadczenie Bonhoeffera warto mieć w pamięci także w dzisiejszym kontekście, w którym pojęcie obcych czy też innych coraz bardziej się rozszerza, obejmując swoim zakresem przybyszów z cywilizacji pozaeuropejskich, przygnanych do naszego świata poszukiwaniem bezpieczeństwa i łatwiejszego życia, świat zwierząt, których umysły odkrywają przed człowiekiem coraz więcej swoich tajemnic, a nawet byty wirtualne, skutecznie konkurujące dziś z nim na różnych polach. Nie można zapominać, że otwarcie się na inność nieuchronnie dokonuje się w kontekście własnej tożsamości oraz wartości, które ją budują, i że bywają sytuacje, gdy to właśnie nasza tożsamość nakazuje nam inność odrzucić, a także sytuacje, gdy podpowiada nam ona, że właśnie w jej imię inność musimy przyjąć.

D.Ch.

¹⁶ Tamże, 18 VI 1939, s. 117.

¹⁷ Tamże, 22 VI 1939, s. 121.

¹⁸ T e n ż e, List do Reinholda Niebuhra, Lakeville, Connecticut, lipiec 1939, cyt. za: Metaxas, dz. cyt., s. 348.