

François Chirpaz

Podmiot wobec tragizmu istnienia

Sztuka i Filozofia 11, 5-17

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

I. Filozofia – podmiotowość – kondycja ludzka

François Chirpaz

PODMIOT WOBEC TRAGIZMU ISTNIENIA

Trzeba skupić się nad tym, co znaczy: być człowiekiem.

(Kierkegaard)

Pod znakiem tego cytatu z Kierkegarda chcę tu zapytać o podmiotowość w jej stosunku do tragiczności.

Epoka współczesna chętnie posługuje się słowem „podmiot”. Cóż jednak mamy oznaczać tym terminem, jeśli nie chcemy iść po prostu za modą? I dlaczego mamy go rozumieć w związku z tragizmem?

Nim otworzę moje własne pytanie, chciałbym zaznaczyć, że przez „podmiot” rozumiem tu byt ludzki, którym jesteśmy, to znaczy żyjące jestestwo, egzystencję, osobę: te rozmaite terminy uważam za równoważne. Podmiot to ludzka istota, którą jest każdy z nas, ten, kto istnieje jako osoba. Istota żyjąca wśród innych istot żyjących, ale różna od wszystkich innych nie tylko dlatego, że obdarzona darem mowy (jak podkreślał już Arystoteles), ale i dlatego, że dzięki tej możliwości mowy (a zatem i myślenia) istota ludzka nie zadowala się po prostu przeżywaniem życia. Ona o swoje życie się troszczy i to właśnie stanowi o tragizmie, przed którym nie może uciec.

By wyrazić to jednym zdaniem, doświadczenie tragizmu odsłania przed osobą lub podmiotem to, czym jest jej – jego – istnienie jako istnienie ludzkie.

SUBIEKTYWNOŚĆ I EGZYSTENCJA

Jeżeli pytanie o subiektywność zajmuje tyle miejsca w tak wielu debatach myśli współczesnej, dzieje się tak dlatego, iż jest to pojęcie zarazem niezbędne i trudno wykrywalne.

Jest niezbędne, by zdać sprawę z konkretnej rzeczywistości ludzkiego bycia w szczególności jego doświadczenia: w codziennym biegu jego

życia, jego obowiązków i zajęć, ale bardziej jeszcze, gdy ów codzienny bieg zostaje rozbity przez cierpienie, chorobę lub rozpacz. Kim jest byt, który pośród wszystkich żyjących stworzeń uznaje się za człowieka? I jak w tym życiu może rozumieć swoje człowieczeństwo?

Jest to pytanie, które od początku obecne jest w całej filozofii, we wszystkich formach mądrości i wszystkich religiach. Odnajdujemy je już w najstarszym tekście literatury powszechnej, w *Epopiei o Gilgameszu*. W obliczu śmierci swojego przyjaciela Enkidu Gilgamesz zadaje sobie fundamentalne pytanie o kondycję człowieka, odkrywając w trwodze, iż na ludzki los składa się nieuchronność śmierci.

Jednakże na pewnym poziomie, by zrozumieć ludzi w ich zachowaniach i w codziennym biegu ich spraw, nie trzeba się koniecznie odwoływać do pojęcia podmiotu. A jeżeli go mimo wszystko używamy, nie musimy brać pod uwagę konkretnego i szczególnego przeżycia.

I tak, kiedy rozważamy funkcjonowanie języka, wystarczy mówić o „rozmówcy”, to znaczy o kimś, kto zajmuje pewne miejsce w krążeniu słów i informacji, jakie ludzie wymieniają między sobą. Jakieś „ja” naprzeciwko jakiegoś „ty”, „my” w przeciwieństwie do „wy” lub „oni”.

Kiedy rozpatrujemy to, co dzieje się w życiu społecznym, wystarczy mówić o „aktorach” albo o „partnerach społecznych”. Mniejsza, czy chodzi o działalność gospodarczą, produkcję i wymianę, czy o rozmaite działania społeczne lub polityczne. Podmiotem takiego działania, podobnie jak podmiotem wypowiedzi, jest ten, kto zajmuje pewne miejsce w stosunkach społecznych.

Kiedy rozprawiamy o zdrowiu (o wszystkim, czego dotyczy działalność medyczna), wystarczy mówić o „chorych” lub wręcz „chorych ciałach”, które należy leczyć. I nawet kiedy zadajemy sobie trud wysłuchania człowieka, który cierpi, możemy po prostu sporządzić listę jego dolegliwości i jego potrzeb.

Słowem, aby zdać sprawę z ludzkiej pracy lub zachowań społecznych, nie musimy przywiązywać znaczenia do szczególnego charakteru egzystencji. Możemy się obejść bez pojęcia subiektywności.

Ale gdy tylko próbujemy zrozumieć, co wydarza się w życiu człowieka, który cierpi albo, ogólniej mówiąc, który gubi się w życiu, wybity ze swego „zwykłego” miejsca, mamy do czynienia z konkretną jednostkową egzystencją. Jednostkową egzystencją, czyli podmiotem, czyli osobą – terminy, które, jak powiedziałem, uznaję za równoważne.

Jak jednak, po tylu dyskusjach w epoce współczesnej, należy rozumieć ową subiektywność? Egzystencjalizm uczynił z subiektywności centrum

rozumienia rzeczywistości ludzkiej. Z kolei myślenie tropiące obecność ogólnych struktur – które rządzą zarówno życiem zespołowym, jak indywidualnym – zamierzało obalić pretensję do ujmowania i wyrażania rzeczywistości ludzkiej w terminach subiektywności. Zgodnie z tym ostatnim typem myślenia, podmiot dający się wskazać jako efektywna rzeczywistość nie istnieje: jest zwykłym partykularyzmem. Zarówno w życiu społecznym, jak w psychicznym życiu jednostkowym występują li tylko popędy i siły uporządkowane przez struktury, które działają w człowieku za jego niewiedzą.

Nie zamierzam wdawać się w szczegóły tych dyskusji. Poprzestanę na stwierdzeniu, że ich rezultatem, w epoce, w której zachwiała się wiara w struktury, jest, by tak rzec, pozostawanie myśli współczesnej w stanie przykrew niepewności. Myśl ta czuje na pewno, że aby w sposób konkretny zdać sprawę z człowieka, nie można pominąć problemu subiektywności. Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób i w jakich terminach subiektywność tę mamy myśleć.

W tym właśnie sensie mówię, że podmiotowość jest dziś *quasi*–niewykrywalna. Przynajmniej dopóty, dopóki o istocie ludzkiej nie myślimy jako o jestestwie, które co prawda zanurzone jest w różności codziennych zajęć życiowych, ale które przede wszystkim troszczy się o swoje istnienie, o usytuowanie się we własnym życiu, o odnalezienie się w nim i o nadanie mu sensu. Człowiek jest oczywiście żyjącą istotą, która pracuje, działa i myśli. Jest istotą, która mówi. Ale nade wszystko jest istotą, która egzystuje, to znaczy, która nieustannie troszczy się o tożsamość bytu, jakim jest, i o sens swojego życia.

Naczelną i stałą troską tego, który istnieje w życiu jako człowiek, jest właśnie samo życie. Życie w trosce o własną tożsamość i o sens własnego życia. Aby zrozumieć, co znaczy „subiektywność”, musimy chcieć zrozumieć owo „życie”, to znaczy ów sposób bycia w życiu, pośród istot i w trosce o siebie.

W pewnym sensie, subiektywność jest pojęciem znanym myśleniu od czasu wejścia w nowoczesność. Albowiem czasy nowoczesne zaczynają się w historii Zachodu wraz z przyznaniem miejsca podmiotowości. Ten, kto uważa się za człowieka, nie jest po prostu członkiem wspólnoty społecznej, etnicznej, językowej, politycznej czy religijnej. Ma on oczywiście poczucie przynależności do wspólnoty, w której się urodził. Twierdzi jednak, że ta przynależność nie określa całości jego bytu.

Nie jest to przypadek, że najistotniejszy sprzeciw wobec systemów totalitarnych naszego wieku prowadzono w imię praw człowieka. Prawo

człowieka, to znaczy prawomocna rewindykacja nie tyle jednostkowej różnicy, co prawa do dysponowania w swobodny sposób własnym życiem i do samodzielnego określania tego, co życiu nadaje sens. Systemy totalitarne naszych czasów mają wiele punktów wspólnych. Przede wszystkim wspólnie odmawiają jednostce prawa do samodzielnego decydowania o własnym losie. Systemy te nie tylko narzuciły panowanie policyjnej siły. Rościły sobie pretensję do bezgranicznego zawłaszczenia i totalnej odmowy indywidualnej wolności. W istocie, pozbawiały każdą ludzką egzystencję prawa do szczególności. Najsilniejszy protest przeciwko tym systemom był dziełem tych, którzy zdołali powiązać troskę o godność z troską o solidarność. Rewindykacja godności ludzkiej i poszanowanie tej godności nie jest zwykłym afirmowaniem różnicy. Znaczy ona, że człowiek może przeżywać swoje życie tylko wychodząc od takiego poszanowania. I rewindykacja ta nie daje się oderwać od postulatu solidarności, odwołującej się do wspólnoty, która nie jest wspólnotą ani narodu, ani rasy, ani klasy, lecz owym „królestwem osób”, o którym mówi Kant, i w którym istoty ludzkie tworzą wspólnotę bez granic, gdyż jest ona wspólnotą losu wszystkich uważających się za istoty ludzkie.

Pojęcie subiektywności, jak powiedziałem, znane jest naszej zachodniej kulturze. W rzeczywistości jest bardzo stare. Przebija się na powierzchnię już w wielkich tragediach z klasycznego okresu Grecji i z niebywałą siłą wybucha w świadomości żydowskiej, która zrodziła, między innymi, teksty *Psałmów* i *Księgi Hioba*. Jej ślady odnajdujemy w dziełach późnego stoicyzmu i u św. Augustyna. Pojawia się na nowo w świadomości Renesansu.

Myślicielem, który nadał jej piętno do dziś odczuwalne, był Descartes. Nie odkrył on tego pojęcia. Raczej nadał mu rysy, o których wciąż jeszcze dyskutujemy. Doświadczenie myślenia i doświadczenie egzystencji są jednym i tym samym doświadczeniem. Myśl odkrywa i afirmuje siebie jako „ja”. „Myślę, jestem” – oto, w najbardziej skondensowanej postaci, wyraz tej formy samoświadomości bycia człowiekiem.

To prawda, że przez akt i w akcie myślenia człowiek przejawia się jako człowiek. A jednak w powyższych liniach położyłem akcent na życie, nie zaś na samo myślenie lub język. I kiedy w innym miejscu¹ zajmowałem się rozumieniem faktu mowy, uwagę zwracałem na mowę poszczególnego jestestwa. Mowa nie jest zwykłym przekazaniem podmiotowi czegoś i nie jest zwykłą komunikacją między ludźmi. Jest „miej-

¹ Zob. F. Chirpaz: *La parole risquée*. Kliencksieck. Paris 1989.

scem”, w którym ludzkie doświadczenie odsłania się i dociera do samego siebie, wyrażając się za pomocą słów.

W centrum przedsięwzięcia Descartesa znajduje się myślenie i poznanie, człowiek i jego stosunek do Boga. Trzeba zarazem przyznać, że myśl Descartesa nie zajmuje się „życiem” w trudzie jego losu.

Przyzwyczajiliśmy się nadawać perspektywie Descartes’a uprzywilejowane miejsce. A przecież filozofia od dawna przesłania problem nieporównanie bardziej istotny, obecny w długiej tradycji tekstów literackich i religijnych. Tych, które składają się na tragedię grecką, poematy biblijne, długą tradycję dramaturgów, poetów i powieściopisarzy: od poetów greckich po Szekspira, Pascala i Dostojewskiego, by tylko ich tu wymienić. W tych tekstach w różnych postaciach uporczywie powraca jedno pytanie. Pytanie o człowieka, o tożsamość i los tej szczególnej istoty, jaką jesteśmy. I której tożsamość oraz los wciąż pozostają dla nas zagadką. Do tych tekstów należałoby zatem wrócić, by zrozumieć byt, jakim jesteśmy, i rozszyfrować zagadkę, jaką stanowimy dla siebie samych, w zwykłym biegu naszego życia, wśród chaosu naszej własnej historii i historii naszych społeczeństw. Tym, co mnie w tej sprawie interesuje, nie jest oczywiście studiowanie owych tekstów dla nich samych. Chodzi mi raczej o dosłyszenie tonacji pytania, jakie jest w nich zadawane od czasu, gdy pojawiło się w tragediach greckich i w wielkich tekstach biblijnych. Mam na myśli tonację pytania, kiedy pytamy o rzeczywistość ludzką, wychodząc od przejmującego poczucia tragizmu kondycji człowieka w świecie i w historii.

TRAGIZM KONDYCJI

Na wstępie narzuca się pytanie o to, co właściwie należy rozumieć przez „tragizm”. Termin pochodzi z teatru greckiego: wynalazł on tę specyficzną formę, która na przestrzeni wieków doczekała się zdumiewająco wielu realizacji. Nie chcę jednak poszukiwać tu genezy terminu ani śledzić jego historii, ale raczej zrozumieć to, co samo słowo „tragizm” wyraża i mówi na temat naszej ludzkiej kondycji. Choć „tragiczność” odnosi się w pierwszym rzędzie do pewnego gatunku teatralnego, przez ekstensję oznacza też tonację obecną w każdym wielkim dziele, poetyckim, powieściowym czy kinematograficznym. Jest to pewna tonacja rozumienia, kiedy idzie o rozumienie naszej kondycji istot ludzkich. W takim właśnie sensie będę używał tego terminu.

Należy wszelako dokonać pewnego rozróżnienia, by tragizmu nie pomylić z nieuleczalną rozpaczą bądź z takim ujmowaniem ludzkiej

rzeczywistości, które w sposób jednostronny przedkłada nieszczęście nad szczęście, trwogę nad radość i wreszcie życie nad śmierć. Tragizm nie jest myśleniem, zdającym się nieodwołalnie na rozpacz lub fascynację cierpieniem i śmiercią. Fascynacja tego rodzaju wyrasta z melancholijnej psychozy, zamkniętej w beznadziejnym „teraz”, i której jedynym horyzontem jest śmierć, wszechobecna we wszystkim, co się w życiu przydarza.

Tragizm jednostkowej egzystencji, podobnie jak tragizm historii, nie jest naznaczony samą tylko rozpaczą. Nie można go mylić z pesymizmem. Jest raczej tym szczególnym doświadczeniem, w którym i poprzez które istota ludzka odkrywa swoją własną kondycję. Doświadczeniem więc, w którym i poprzez które odkrywa ona to, czym jest: żyjącą istotą nie całkiem podobną do innych żywych istot, ponieważ jej udziałem jest duchowość.

A przecież, choć ma udział w duchu, musi cierpieć i umierać jak każde inne stworzenie. Dlatego też jej cierpienie jest niewspółmierne z cierpieniem jakiegokolwiek innej istoty. Właśnie dlatego, że ma udział w duchu, cierpienie, jakiego doświadcza w życiu, odsłania przed nią tragizm samego życia.

By uściślić sens mojego problemu, odwołam się do dwóch cytatów.

Ajschylos, w poemacie Chóru z *Agamemnona*: „Zeus to bowiem człeka wwiódł/ na rozumu drogę: Cierp/ i cierpieniem ucz się – rzekł./ Milczy noc – –/ nie śpisz: czuwa pamięć win,/ kroplą drży serca rdzeń.../ Sobie wbrew/ sprawiedliwym stać się masz./ Łaską darzy bóg – a przecie/ silna dłoń/ święty dzierży świata ster”².

I Eklezjasta: „Bo gdzie jest wiele mądrości, tam/ jest wiele zmartwienia; / a kto pomnaża poznanie, ten/ pomnaża cierpienie”³.

Mówienie o tragizmie ani zatem nie oznacza chorobliwego upodobania do wszystkiego, co w naszym jednostkowym życiu lub w historii czarne, ani nie wiąże się z ukazywaniem nieszczęśliwej strony dotykających nas wydarzeń. Jest raczej właściwą tonacją takiego doświadczenia życia, które nie jest zwyczajnym doświadczeniem, ponieważ nie potrafimy nad nim zapanować. Jest ugodzeniem przez życie i ugodzeniem myśli. W tym ugodzeniu odsłania się przed nami nasza własna kondycja. Jest coś, co

² Ajschylos: *Agamemnon*, wiersze 174–184. Przeł. S. Srebrny. W: *Antologia tragedii greckiej*. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1989.

³ Za tekstem *Biblii* Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, *Księga Kaznodziei Salomona* 1, 18.

się przed nami odsłania, a zatem jakaś wiedza lub jakieś rozumienie, ale rozumienie, które przychodzi tylko przez ugodzenie i cierpienie.

Wiedza, jaką zdobywamy na temat rzeczy świata zewnętrznego, nie przechodzi przez cierpienie. Nie jest z konieczności bolesna. Natomiast wiedza odnosząca się do naszej własnej kondycji nie może obyć się bez bólu. Taki jest sens wielkiej intuicji Ajschylosa. Albowiem to odkrycie naszej ludzkiej kondycji zmusza nas do zrozumienia, że nasze szczęście jest nieodłączne od nieszczęścia i że o tyle właśnie jesteśmy istotami ludzkimi, o ile żyjemy w tej nieustannej sprzeczności: w naszych stosunkach z innymi ludźmi, w czasie naszej historii i w naszym ciele.

Żyję jako człowiek tylko w relacji z innym niż ja. Moje własne życie posłuszne jest rytmowi czasu, a ten czas jest moją historią. „Miejsce”, w którym to życie jest zakorzenione w świecie innych, to moje ciało.

Odkrywając siebie jako istotę ludzką, odkrywamy, że zawsze już włączeni jesteśmy w istotną relację z innością, to znaczy z rzeczywistością, która nie jest mną. Mówiąc o inności, nie mówię tu językiem Levinasa. Dla Levinasa Inny jest twarzą drugiego człowieka, który wzywa mnie do istnienia jako podmiot. Wrotami prowadzącymi do Innego jest tu moralność, zmuszająca do szacunku wobec twarzy Innego, który jest figurą absolutnej transcendencji. Mówiąc o istotnej relacji z innością nie przywłaszczam sobie perspektywy Levinasa, ponieważ sądzę, że Levinas nie uwzględnił w dostatecznym stopniu nieuchronnej sprzeczności między podmiotem odkrywającym siebie a innością, z którą, w świetle tego samego odkrycia, pozostaje w istotnej relacji.

Kim zatem jest ów inny, od którego nie mogę się oddzielić? Jest nim różna ode mnie istota ludzka, ktoś zarazem podobny do mnie, ponieważ jest innym, ktoś, kto ukazuje się w neutralnej przestrzeni inności (ludzie, z którymi mijamy się w codziennym życiu), ale czyj los tak naprawdę mnie nie obchodzi.

Ale innym jest również człowiek, który wychodzi z tego neutralnego lub obojętnego statusu, ponieważ zaprasza mnie, bym przybył w pobliże jego życia: ten lub ta, którzy obdarowali mnie przyjaźnią lub miłością i których ja obdarzyłem przyjaźnią lub miłością. On (lub ona) ma dla mnie tę twarz i ten głos. I krąży między nami słowo, które pozwala żyć.

Innym jest wreszcie Całkiem Inny, Bóg, boskość lub *sacrum*, jak kto chce: rzeczywistość, która przekracza naszą ludzką skończoność, której bez przerwy poszukujemy i którą adorujemy. Gdyż nawet jeśli ludzie uważają się za ateistów, nie odcięli się od *sacrum*. Adorować znaczy zwracać się ku tej rzeczywistości i żyć w odniesieniu do niej. (Tego

aspektu inności nie będę tu jednak bezpośrednio i dla niego samego rozważać.)

Inny, bez relacji z którym nie mogę zrozumieć, czym jestem ani chcę być, zarazem jest upragniony i oczekiwany, ponieważ bez relacji z nim nie mogę żyć, i budzi lęk: boję się go, a on boi się mnie. Taki strach rodzi najgorszą przemoc, ponieważ w bliskości, w jakiej się spotykamy, nie mogę nie doświadczać kruchości własnego bytu.

Tak więc z innym niż ja łączę mnie stosunek witalny. Istotny, ponieważ nie mogę obejść się bez niego, by żyć. Nie tylko dla zdobycia pożywienia, ale także dla tej przyjaźni lub miłości, bez której życie jest nieznośne, to znaczy dla tego uznania, jakim jeden człowiek może obdarzyć drugiego. Wzajemne uznanie jest bowiem tym, co każdą istotę ludzką utwierdza w pewności, że istnieje i że nie jest w życiu niczym.

Jednakże to samo „miejsce”, w którym rodzi się potwierdzenie i uznanie, zapewniające każdego, że nie jest niczym, jest też, w tym samym czasie, miejscem, w którym rodzi się najbardziej obłądna i najbardziej mordercza przemoc. Miejsce życia jest miejscem naszej wzajemnej zależności i naszej relacji z innym. Jest również miejscem, w którym płynie czas naszego własnego życia, nasza historia.

Nikt nie jest panem upływu czasu. Nikt nie może go zatrzymać, kiedy przeżywamy szczęśliwe chwile w życiu, ani go odwrócić, kiedy mamy poczucie życiowej klęski. Ważne w tym punkcie nie jest to, by umieć odróżniać terażniejszość od przeszłości i od przyszłości. Ważne jest to, by umieć umieścić się w takiej terażniejszości, która nie jest zwykłym, zamykającym nas „teraz”, lecz która odnosi nas do minionej przeszłości i, przez nadzieję, wykracza w przyszłość. Czas życia jest jego historią. Ale historia życia nie sprowadza się do następstwa dni i lat. W swojej terażniejszości życie żyje wspomnieniem tego, czym było. Pod warunkiem wszelako, że ciężar przyszłości nie czyni go niemożliwym, jak bywa w przypadkach chorobliwego poczucia winy, w neurozie lub w stanie nieusuwalnego urazu, na przykład w następstwie gwałtu.

Terażniejszość, aby być naprawdę żywa, musi być więc jednocześnie pamięcią i zapomnieniem. Pamięcią, która pozwala odnajdywać siebie w ciągłości czasu i zapomnieniem, które wyzwala pamięć, by uczynić ją wrażliwą na terażniejszość i dać jej nadzieję przyszłości.

To nadzieja utrzymuje naszą terażniejszość, otwierając ją i pozwalając jej spodziewać się, że bieg wydarzeń odpowie na nasze oczekiwania wobec życia. Relacja przyjaźni lub miłości, podobnie jak wydanie na świat dziecka, jest w całości utkana z tego oczekiwania, z tej nadziei. Dla

nadziei jutro jest czasem, w którym spodziewam się kresu mojego obecnego nieszczęścia, ale także trwania dzisiejszego szczęścia.

Wreszcie, ta relacja do innego niż ja i to konkretne umieszczenie w czasie mojej historii artykułują się w moim ciele. To ono decyduje o mojej tożsamości wobec innego i to w nim rozbrzmiewa wszystko, czym mogę żyć.

W zdrowiu, i dopóki piękno ciała pozwala mi się z nim identyfikować, wszystko wydaje się proste i samo przez się zrozumiałe. Moje ciało to ja sam i ja jestem tym ciałem, zdrowym i pięknym. Ale kiedy odciskuje się na nim ból choroby, owa zgodność rozpada się na kawałki. Nie chcę być po prostu tożsamy z tą masą cierpiącego ciała. Podobnie, jak nie chce być zamknięta po prostu w swoim ciele egzystencja, która nie godzi się na bycie zwykłym przedmiotem erotycznym.

Dla istoty ludzkiej jej ciało jest jakby „sceną jej własnej egzystencji”: miejscem, w którym rozbrzmiewa i przeżywa się wszystko, czym żyjemy w relacji z innymi ludźmi, a także sposobem naszego utrzymania się w historii własnego życia. Stałym tego potwierdzeniem jest nerwica: choroba duszy (lub ból istnienia) przeżywana jest w samej cielesności naszego ciała. Tak jak, na odwrót, ból odczuwany przez ciało przejawia się jako cierpienie duszy.

SPRZECZNOŚĆ I POGODZENIE

Jesteśmy zatem w życiu tylko w tym ciele i przez ciało, w czasie, który jest naszą historią i w przestrzeni relacji z drugim człowiekiem. Ale czym jest, koniec końców, podmiot, jestestwo, którym jesteśmy? I dlaczego należy go pojmować w sposób tragiczny?

Kim jestem, to znaczy, jaka jest moja własna tożsamość? Jakiej odpowiedzi można udzielić na to pytanie, nękające każdą istotę ludzką od czasu dzieciństwa, by ukoić jej niepokój? Gdyby wystarczyło powiedzieć, jak Descartes, „jestem rzeczą, która myśli”, problem można by uznać za radośnie niewinny. I rzeczywiście, u Kartezjusza jest on niewinny, ale tylko dlatego, że nie pada tu pytanie istotne.

Dopóki myśl zadowala się badaniem i poznawaniem rzeczywistości zewnętrznego świata, dopóki każe sobie wierzyć, że odpowiedziała na najważniejsze pytania, gdy poznała to, co wobec życia zewnętrzne, dopóty pytanie tragiczne nie znajduje miejsca ani w myśleniu, ani w życiu. Jakże często postępują tak filozofia i nauki o człowieku! I dlatego tak często

zdarza im się chybić w stawianiu prawdziwie istotnych pytań o tożsamość i los człowieka.

Pytanie przybiera zaś nieuchronnie tonację tragiczną, gdy masa naszej wiedzy nie zdoła w nas zagłuszyć pytania o nas samych, pytania, przez które wyraża się sprzeczność leżąca w samym sercu naszego bycia człowiekiem. Człowiek, ponieważ ma udział w duchu, nie może się zadowolić byciem zwykłym żywym stworzeniem, poddanym konieczności, jaka narzuca się wszystkim żyjącym istotom. Chce być wolny i afirmuje siebie przez rewindykację wolności. A jednak musi liczyć się z koniecznością.

Jak powiedziałem, nie chodzi o to, by ulegać chorobliwej fascynacji cierpieniem i śmiercią. Tragizm nie jest beznadziejną rozpaczą, a raczej odkryciem kondycji, która rozumie siebie tylko w nieuchronnej sprzeczności.

Tej sprzeczności egzystencja doświadcza z racji samego życia, ale też nieustannie sama ją w życie wprowadza. Egzystencja ludzka domaga się dla siebie wolności, ale nie może nie rozbić się o wewnętrzną i zewnętrzną konieczność.

Konieczność przeciwko wolności to, by się tak wyrazić, zewnętrzna strona sprzeczności. Czegokolwiek by chciała ludzka wolność, nie może być panią sytuacji i zdarzeń, które zostają jej narzucone. Nie może sprawić, by ciało umknęło własnej słabości. Zmęczenie jest przeszkodą. Ale bardziej jeszcze choroba, zwłaszcza nieuleczalna. W takich sytuacjach egzystencja musi znosić wbrew sobie więzy, na które nic nie może poradzić. I przyznać, że jej oczekiwanie, by życie spełniło wszystkie jej pragnienia, nie może być spełnione. Porażki i choroba stale narażają ją na to, że jej oczekiwanie zostanie zmiażdżone i obrócone w nicłość.

Choć człowiek ma nadzieję, że życie odpowie na jego bezgraniczne oczekiwanie, musi jednak brać pod uwagę wydarzenia, które go spotykają, burząc jego plany i jego najdroższe nadzieje. Każdy marzy o życiu zgodnym z własnym oczekiwaniem. Nikt jednak nie ma pewności, że jego projekty nie zostaną złamane, że choroba, wojna lub ludzka niegodziwość nie udaremnią mu życia zgodnie z własną nadzieją.

Ale człowiek nie jest istotą, która musi znosić tylko konieczność zewnętrznego przymusu. Jest także bytem, który w swoim życiu nieustannie rodzi wewnętrzne sprzeczności, ponieważ jego oczekiwania nie mają granic i jego pragnienie nie zna miary. Ponieważ pragnienie jest bezmierne, relacja z innymi zawsze obciążona jest ryzykiem, że nadzieja na uznanie przekształci się we własne przeciwieństwo. Podmiot ustanawia

się i afirmuje sam przez się, ale to inny zapewnia mu uznanie, które może mu powiedzieć, kim jest i które potwierdza jego tożsamość. Pozwalając mu przeżywać czas życia jako historię, która ma sens.

By wzajemne uznanie było możliwe, między ludźmi musi panować pokój. Ten pokój zakłada uznanie prawa osób i posłuszeństwo wobec moralności, która nakazuje szanować drugiego człowieka. Pragnienie jest jednak tak wielkie, że rodzi strach i gwałt, nawet tam, gdzie oczekujemy pokojowego uznania. Relacja człowieka do człowieka skazana jest zatem na niepewność, dopóki każdy nie zrozumie konieczności przejścia przez poszanowanie prawa i obowiązku moralnego.

Czymże jest więc tragizm, jeśli nie doświadczeniem *par excellence*, jakie każdy musiał przeżyć od czasów dzieciństwa i które nigdy nas całkowicie nie opuszcza? Życie jest dobre i zaprasza do tego, by je kochać. Ale ludzki sposób utrzymywania się w życiu musi być złożony i trudny, ponieważ człowiek musi znosić świadomość swojej skończoności i słabości. Jego oczekiwanie potyka się o zewnętrzny przymus i samo, z powodu swej bezmierności, wszędzie wprowadza do życia sprzeczność. Człowiek jest istotą kruchą i słabą, a chce żyć, jakby takim nie był.

Świadczy o tym owa ucieczka w „rozrywkę”, w której Pascal bezbłędnie wykrył ucieczkę od nieznośnego pytania o nas samych, o naszą tożsamość i nasz los. Dlatego tragizm nie jest zwykłym zamknięciem życia. Jest przejściem, w którym i poprzez które człowiek ma zdać sobie sprawę z własnej kondycji.

Ponieważ człowiek myśli swoje życie, wypowiada je i opiewa w poezji, jest bytem, który pragnie swój los zrozumieć. Chciałby zrozumieć w nim wszystko, musi wszelako przyznać, że rozumie niewiele. A przecież nie rezygnuje z woli rozumienia. I nigdy nie umiera w nim nadzieja na pogodzenie przeciwieństw. Wie, że musi przejść przez doświadczenie bólu istnienia. Mimo to wciąż ma nadzieję, że nie jest to ostatnie słowo życia.

Myśl ludzka nigdy nie może całkiem zrezygnować z nadziei na pogodzenie się z życiem. Odpowiedzi, które w tym miejscu mogą tylko szybko naszkicować, są różne.

Poeci greccy wyobrażali sobie owo pogodzenie w ramach społeczności, w której ludzie ustalają pokój między sobą, a zarazem nowe stosunki z boskością. Wielcy mędracy (czy to stoicy, czy w rodzaju Konfucjusza) pragnęli nauczyć ludzi życia w zgodzie z całością bytu: dostosowania się do porządku panującego w całym świecie. Filozofia spekulatywna myślała o pogodzeniu w rozumie, który jest w człowieku

przejawem samej boskości. Nietzsche poszukiwał go w estetycznej wizji stawania się czasu, będącego wiecznym powrotem. Natomiast wiara chrześcijańska – w nadziei, czyli ufności pokładanej w słowu, które jako pierwsze przyszło do człowieka. Słowo przychodzące na świat, jak mówi prolog Ewangelii św. Jana, jest objawieniem się tego, który przekroczył śmierć.

(Często i cokolwiek lekkomyślnie krytykuje się „religię”, jakby została ona wymyślona przez ludzi tylko po to, by pomóc im znieść ból istnienia. Dwie krótkie uwagi na ten temat: po pierwsze, dlaczego właściwie chęć znalezienia pociechy w trudach życia miałyby człowiekowi uwłaczać? Przede wszystkim jednak trzeba zauważyć, że dla kogoś, kto sprawiedliwie ocenia inspirację biblijną, jasne jest, iż wyrażająca się tam świadomość naszej kondycji nie ukrywa niczego z naszych dojmujących sprzeczności. Właśnie ta inspiracja pogłębiła w niespotykanym stopniu poczucie wewnętrzności w człowieku i poczucie jego podmiotowego losu.)

Różne odpowiedzi, z których każda daje wyraz tej uporczywej nadziei, jaka zamieszkuje ludzkie serce. Nadziei tak silnej jak współczucie, które może nas ogarnąć wobec cierpienia drugiego człowieka. Ale też równie kruchej i dyskretnej jak humor, który nawet we łzach pozwala usłyszeć śmiech, albowiem ten śmiech ocala ludzi przez rozpaczą.

Proszę się więc nie dziwić, że zamykam tę garść rozważań o bólu i ugodzeniu przez los odwołaniem do poczucia humoru. Humor nie jest bowiem śmiechem byle jakim, ani tym bardziej pospolitym. Jest śmiechem, który świadczy o naszej niezgodzie na degradację do poziomu zwierzęcej pospolitości. Słysząc go nawet we łzach, gdy wobec wszystkiego i wbrew wszystkim potwierdza, że człowiek jest wciąż człowiekiem i że nic nie może go do końca zmiażdżyć. Jest to śmiech nie mający nic wspólnego ze śmiechem cynika, choć on także śmieje się, by nie płakać. Cyniczny śmiech jest w gruncie rzeczy szyderstwem usiłującym wyleczyć się z bólu życia, ale osiagającym to tylko za cenę ruiny wszystkich wartości, które pozwalają nam żyć. Szyderca nie jest w stanie zaakceptować tych wartości jako własnych, więc śmieje się, by zniszczyć zaufanie, jakie pokładają w nich inni.

Prawdziwy humor należy do całkiem innego porządku. Nie rozpacza ani o życiu, ani o drugim człowieku, ani o sobie samym. Humorowi nieobca jest nadzieja. Tak jak nadzieja humor potrafi bowiem połączyć poczucie powagi życia z poczuciem lekkości naszego codziennego bytowania. Ta lekkość w niczym nie zasłania tragizmu życia i wie wszystko o jego trudzie. Ale wie również, że choć życie jest sprawą poważną,

lekkość humoru utrzymuje ów niezbędny dystans między mną a innym, a także między mną a mną samym, po to, by zachować otwartą, to znaczy żywą, samą możliwość życia.

Nadzieja jest tym, co nam mówi, że choć życie jest ciężkie, to przecież warto zachodu, i że pomimo bólu, jakie przynosi, nie jest czystym nonsensem. „A jednak” i „mimo wszystko” to kluczowe słowa nadziei. W cierpiącym ciele, opuszczonym, zdawałoby się, przez umysł, umie dostrzec obecność osoby, która mimo wszystko wciąż istnieje. I jeżeli nadzieja wiąże się z chrześcijańską wiarą, wie, że mimo wszelkich wątpliwości śmierć nie jest ostatnim słowem ludzkiego bytu.

Współczucie wreszcie (słowo, które wolę od „sympatii”, ponieważ jest mocniejsze) pozwala nam utrzymać dyskretną obecność wobec cierpienia drugiego człowieka. Zna ono granicę swojej władzy nad nieszczęściem. Wie, że na tej granicy nie ma na nieszczęście żadnego wpływu. Jego władza jest śmiesznie mała. A jednak jest czymś zasadniczym, bo w obliczu człowieka cierpiącego na ciele i duszy potwierdza: „jestem tu, czuwam i czekam na twoje słowo”.

I nawet gdy współczucie sprowadza się w końcu do bierności (kiedy nic nie można już zrobić), nie jest niczym. Pozostaje uważną obecnością w pobliżu osoby cierpiącej, która może już tylko dawać słabe znaki śmiertelnego cierpienia. Śmiertelne cierpienie (*détresse*) jest skrajną postacią bólu życia. Współczucie zaś jest skrajną postacią obecności, która oddaje się do dyspozycji w słuchaniu⁴.

Przekład
Małgorzata Kowalska

⁴ Ponieważ większość problemów mogłem tu poruszyć jedynie skrótowo, pozwałam sobie odesłać zainteresowanego Czytelnika do książek, jakie tym problemom poświęciłem: *Difficile rencontre*. Cerf. Paris, 1982; *Le corps*. Klincksieck. Paris, 1988; *Parole risquée*. Klincksieck. Paris, 1989; *Job, la force d'espérance* (w druku).