

Patrycja MIKULSKA

## PIERWSZA OSOBA LICZBY POJEDYNCZEJ

„Człowiek rodzi się samotny i umiera samotny. Tkwi to w naturze rzeczy i jest prawem przyrody”<sup>1</sup> – stwierdza w monologu wewnętrznym jeden z bohaterów powieści *Zazdrość i medycyna*. Z rezygnacją myśli on o błędzie, jaki popełniamy, nie godząc się z tym stanem rzeczy, uciekając odeń – na przykład szukając miłości; okazuje się ona jednak tylko „paliatywem”<sup>2</sup>.

Podobną wypowiedź można by przytoczyć, sięgając do źródła o większym ciężarze gatunkowym albo też nie opatrywać jej żadnym przypisem. Myśl o nieusuwalnej samotności człowieka towarzyszy wielu ludzkim doświadczeniom, zwłaszcza tym granicznym, ale niekiedy pojawia się przy podejmowaniu nawet nietrudnej decyzji. W takich kontekstach rozumiemy sens owej myśli, wiemy, do czego się odnosi bądź jakie przeżycie w pewien sposób streszcza.

Samotność to oczywiście motyw stale pojawiający się w rozważaniach filozoficznych. Spośród licznych przykładów wybierzmy słynny Pascalowski obraz człowieka jako trzciny myślącej, bytu „najwątleszego w przyrodzie”<sup>3</sup>, który jednak, nawet gdy ta go miażdży, góruje nad nią, bo „wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim”<sup>4</sup>. „*Myśląca trzcina*. – pisze Pascal – Nie w przestrzeni powinienem szukać swej godności, ale w porządku własnej myśli. Nie będę miał więcej, posiadając ziemię; przestrzenią wszechświat ogrania mnie i pochłania jak punkt; myślą ja go ogarniam”<sup>5</sup>.

Pascal mówi o człowieku oczywiście w sensie ogólnym, filozoficznym i nie wspomina o izolacji konkretnej jednostki od innych. Przywoływany tekst podsuwa jednak wyobraźni – zwłaszcza, gdy pojawiają się w nim czasowniki w pierwszej osobie liczby pojedynczej – obraz samotnego „ja”, przypominającego kartezjańską *res cogitans*, niezwywającą jednak wątpliwości co do istnienia świata.

Jakakolwiek jest relacja samotnego „ja” ogarniającego wszechświat, a być może również świadomego siebie i swojej relacji do wszechświata, nie wkracza ono weń w jednej chwili; nie pojawia się gotowe do boju, niczym Atena z głowy Zeusa, lecz rozwija się stopniowo, w pewnym sensie wyłania się z chaosu. Tak właśnie wydaje się przedstawiać proces kształtowania „ja” Jacques Lacan w słynnym teście dotyczącym tak zwanej fazy

<sup>1</sup> M. Choro mań s k i, *Zazdrość i medycyna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 254.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> B. P a s c a l, *Myśli*, nr 264, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, s. 112.

<sup>4</sup> Tamże, s. 113.

<sup>5</sup> Tamże, nr 265, s. 113.

lustra<sup>6</sup>. W pierwszych miesiącach życia człowiek nie odczuwa siebie jako odrębnej od otoczenia stabilnej całości, lecz pogrążony jest w chaosie wrażeń i przerażającym, jak twierdzi psychoanalityk, poczuciu rozczłonkowania ciała<sup>7</sup>. Dopiero widząc odbicie „siebie-ciała”<sup>8</sup> w lustrze (odbicie, z którym później się zidentyfikuje), napotykając rzekomego drugiego, który zdaje się powtarzać jego gesty, dziecko uzyskuje poczucie jedności i trwałości; poczucie to „jest też równoznaczne z narodzinami odrębności jego ja”<sup>9</sup>. Owo „ja” okazuje się iluzją, chociaż utożsamienie się z nim wydaje się nieuchronne, tylko bowiem – pisze, komentując tekst Lacana, Paweł Dybel – „ulegając tej iluzji, [dziecko – P.M.] jest w stanie zapanować nad sobą i... przetrwać”<sup>10</sup>. Pierwsze nasze „ja” stanowi zatem konstrukcję pojęciową: „Przynosi [ona – P.M.] bardzo narcystyczny obraz relacji ludzkiego ja do siebie. Implikuje bowiem, że owo ja, odnosząc się do siebie, wyczerpuje się w tym samoodniesieniu. Tworzy ono rodzaj zamkniętego, samouzasadniającego się centrum, będącego ostateczną «podstawą» tego, co ludzkie”<sup>11</sup>.

Nie podejmując dyskusji z francuskim psychoanalitykiem, potraktujmy fazę lustra co najmniej jako metaforę, która „nadaje cielesność trudnym do przekazania wrażeniom”<sup>12</sup>, albo nawet jako Bachelardowski obraz „tego, co utajone”<sup>13</sup>, wystarczająco silnie zakorzeniony w rzeczywistości, by stać się modelem bytu psychicznego, pozwalającym go zrozumieć<sup>14</sup>. Wydaje się, że obraz ten pokazuje, jak bardzo powołanie „ja” do istnienia i cechy owego „ja” zależą od innego, choćby okazał się on jedynie lustrzanym odbiciem. Notabene, można się przeglądać, jak narcyz, choćby w tafli wody, Lacan jednak, mówiąc o lustrze, ma na myśli zwyczajne szklane zwierciadło, codzienny i wszechobecny przedmiot. Przedmiot ten można jednak potraktować jako przejaw obecności innych ludzi, którzy przyczyniają się do rozwoju „ja”, choćby podsuwając dziecku lustra. Obraz ten można by jeszcze zmodyfikować i rozbudować, myśląc o innych spotykanych przez jednostkę, nie tylko we wczesnym dzieciństwie, jako o lustrach, w których dostrzega ona swoje odbicie, niekiedy widzi w nich siebie taką, jaką chciałaby być, niekiedy powtarza ich gesty, a nawet w pewnym stopniu identyfikuje się z nimi. „Ja” nosi ślady takich identyfikacji. Bez innych „ja” nie byłoby sobą – lub zakładałoby inne maski niż te, po które sięga.

W jeszcze bardziej podstawowym sensie, zarazem biologicznym i egzystencjalnym, człowiek nie rodzi się sam – nie rodzi się ani samodzielnie, ani w odosobnieniu czy pod nieobecność innych. Jego początki naturalnie związane są z niewątpliwym byciem razem z drugim człowiekiem, najpierw z życiem w jego ciele, później z różnego rodzaju

<sup>6</sup> Zob. J. L a c a n, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je telle qu'elle nous est révélee dans l'expérience psychanalytique*, w: tenże, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, s. 93-100.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 97.

<sup>8</sup> P. D y b e l, *Samowiedzenie w lustrze. Program antropologii we wczesnych pismach Jacquesa Lacana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 5(1996) nr 4(20), s. 8.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 9.

<sup>11</sup> Tamże, s. 16.

<sup>12</sup> G. B a c h e l a r d, *Poetyka przestrzeni: szuflada, kufry i szafy*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” 67(1976) nr 1, s. 233. Por. P. M i k u l s k a, *Obecność rzeczy przeszłych [Od Redakcji]*, „Ethos” 34(2021, nr 3(135), s. 6.

<sup>13</sup> Por. B a c h e l a r d, s. 236.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 233, 236.



Caravaggio, *Narcyz*, olej na płótnie, ok. 1600, Galleria Nazionale d'Arte Antica, Rzym.  
Źródło: Wikimedia Commons



Jacques-Louis David, *Śmierć Sokratesa*, olej na płótnie, 1787, Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork.  
Źródło: Wikimedia Commons



zależnością w zakresie zaspokajania życiowych potrzeb, w tym potrzeby emocjonalnego i intelektualnego kontaktu z innymi, który również okazuje się niezbędny do przetrwania. Gdyby uwzględnić teologiczny wymiar zaistnienia człowieka – w każdym razie sposób, w jaki ujmowane jest ono w teologii chrześcijańskiej – również należałoby powiedzieć, że bez innych Osób nas by nie było.

Niezależnie więc od poczucia osamotnienia, jakiego może doświadczać „ja”, uzyskawszy samoświadomość, w pierw jego zaistnienie, a następnie przebudzenie dokonuje się z udziałem innych, nie jest też własnym aktem „ja”, a raczej czymś, co się z owym „ja” dzieje, co się mu przydarza.

Czy podobnie jest ze śmiercią? Śmierć można wprawdzie zadać sobie samemu, i jest to jeden z sensów, w którym stanowi ona akt „ja”, ale myślimy o niej raczej jako o tym, co stanowi nieuchronny los każdego człowieka. Jako istoty żyjące, czujące i świadome nieustannie się przeciw śmierci buntujemy i zarazem wciąż podejmujemy próby jej akceptacji. Jeden z krańców przestrzeni, w jakiej egzystujemy, opisuje za Miguelem de Unamuno Ireneusz Ziemiński: „Nawet jeśli moje ja jest niczym w świecie, to dla mnie jest wszystkim. Stanowi ono nie tylko centrum świata, lecz także jego warunek – bez mojej świadomości bowiem nie będą dla mnie istnieć nieskończone przestrzenie kosmosu. Z tego powodu człowiek nie może nie widzieć swego życia jako jedyne i niepowtarzalne świata, a śmierci jako ostatecznej katastrofy”<sup>15</sup>. Na drugim krańcu znajduje się słynna argumentacja Epikura: „Śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, skoro bowiem my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a skoro tylko śmierć się pojawi, nas już wtedy nie ma”<sup>16</sup>.

W obu cytowanych tekstach śmierć traktowana jest jak chwila zgaśnięcia „ja” i takie jej rozumienie wydaje się trudne do powiązania z problemem samotności. Drugi człowiek może stanowić przyczynę śmierci, być na przykład zabójcą, przypadkowym powodem zgonu lub jego świadkiem, ale śmierć w tym sensie może nastąpić bez udziału innych, a ich ewentualna obecność nie wydaje się w rozważanym tutaj aspekcie istotna.

Gdy mówimy o śmierci samotnej, mamy raczej na myśli proces umierania, a niekiedy oczekiwania na śmierć. Nabiera wówczas wagi obecność innych, sposób, w jaki towarzyszą umierającemu, oraz jego przeżycia, na przykład poczucie osamotnienia, mimo że otaczają go pełni dobrej woli ludzie, którzy jednak nie mogą dzielić jego doświadczenia, choćby – inaczej niż senni uczniowie Jezusa w Ogrójcu – potrafili czuć i współczuć.

Chociaż myśl nierzadko cofa się przed wyobrażeniami samotnego umierania, nie przestają nam one towarzyszyć. Przytoczmy opis, który pozostawił Alfred Delp, jezuita stracony za opór przeciw nazistom, przetrzymywany przed śmiercią w gestapowskim więzieniu: „Jednym z najokrutniejszych środków przemocy jest przymusowe odosobnienie. Teraz jest to dla nas widoczne w całej ostrości, ponieważ wiemy, że prawie każdy z nas niesie w sobie ten sam wyrok czekający na wykonanie, ale nie możemy się tym podzielić. Zaden nie widzi już innego, nikt nie słyszy szepczącego głosu towarzysza na tej ostatniej i wyczerpującej drodze na górę. Człowiek staje sam przed sobą i rzeczywi-

<sup>15</sup> I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 422; por. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 16.

<sup>16</sup> E p i k u r, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 645.

stością ostateczną. Właśnie na taką godzinę zostało wypowiedziane stare słowo: «Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam» (Rdz 2,18) – jakże prawdziwe!<sup>17</sup>

Przywołany przez Delpa cytat z Księgi Rodzaju nie kojarzy się zwykle z kontekstem umierania, z końcem życia – przeciwnie, związany jest z jego początkiem: ze stworzeniem człowieka i z pojawieniem się możliwości narodzin. Odniesienie tego słynnego biblijnego wersetu do samotnej śmierci wydaje się jednak odpowiednie. Warto wprawdzie pamiętać, że nie każdy uznałby umieranie w otoczeniu choćby najbliższych i najżyczliwszych ludzi za coś, czego chciałby dla siebie, obraz śmierci niesamotnej, wśród przyjaciół, w gronie rodziny czy w ramionach ukochanego czy ukochanej jest powszechnie uważany za obraz dobrej śmierci. Co ciekawe, na początku Platońskiego dialogu *Fedon*, którego protagonista opowiada o ostatnich chwilach Sokratesa w więzieniu, pada pytanie: „Kto był przy nim spośród bliskich [...]? Albo może władze nie dopuściły nikogo i umarł sam jeden, nie mając bliskiej duszy przy sobie?”<sup>18</sup>. Właśnie samotności dotyczy troska przyjaciela.

W licznych kontekstach religijnych śmierć wyobrażana jest nie jako odejście, lecz jako przejście – z jednej wspólnoty do innej. Śpiewana podczas katolickiej liturgii pogrzebowej pieśń stanowi prośbę takiej ziemskiej wspólnoty, niejako odprowadzającej zmarłego, o pomoc w przejściu i przyjęcie go do wspólnoty niebieskiej: „Przybądźcie z nieba na głos naszych modlitw, / mieszkańcy chwały wszyscy święci Boży; / Z obłoków jasnych zejdźcie aniołowie, / Z rzeszą zbawionych spieszcie na spotkanie”.

Oczywiście wszystkie te wyobrażenia śmierci dobrej, bo niesamotnej, są dziełem nas żyjących, wyrażają nasze pragnienia – oraz nadzieję, że pragnienia te zachowują ważność poza granicami życia, które znamy, że wskazują na jakieś inne. Być może pomagają znaleźć ukojenie w obliczu śmierci kogoś, kto jest dla nas ważny, a nawet kogokolwiek, kto należał do sieci powiązań – a może lepiej byłoby powiedzieć: był częścią żywej tkanki – którą razem jako ludzie stanowimy; a także wobec nieuchronnie nadchodzącej własnej śmierci.

Doświadczenie śmierci jest nam jednak dostępne tylko z perspektywy osoby trzeciej. „Ja” nie może stwierdzić o sobie, że umarło; wypowiedź w pierwszej osobie liczby pojedynczej: „umarłam”, rozumiana dosłownie, nie ma sensu – jej sformułowanie to atak na granice języka i doświadczenia. A jednak liczne „ja”, w niekiedy bardzo krótkim interwale między przebudzeniem a zgaśnięciem, wciąż te granice atakują, wykraczają poza nie za pomocą myśli i języka – wszystkimi środkami wyrazu, jakie są w stanie wykorzystać.

<sup>17</sup> A. D e l p, *W obliczu śmierci*, tłum. J. Serafin, Homo Dei, Kraków 2009, s. 75.

<sup>18</sup> P l a t o n, *Fedon* 58 C-D, w: „*Eutyfron*”. „*Obrona Sokratesa*”. „*Kriton*”. „*Fedon*”. „*Uczta*”, tłum. W. Witwicki, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 124.