

Krzysztof T. WIECZOREK

## SAMOTNOŚĆ BÓLU, BÓL SAMOTNOŚCI

*Ból, doświadczany całym jestestwem, odziera nas ze złudzenia, że słowa nas ocalą – nie w sensie eschatologicznym, lecz w sensie Franklowskiej logoterapii. Cierpiący przekonuje się bowiem, że bólu nie da się „zakląć” za pomocą magicznych formuł zbudowanych ze słów. Każdy, komu nie jest obce doświadczenie „ciemnej mowy ciała”, wie, że słowa tracą moc w obliczu tego doświadczenia. Dlatego człowiek musi się nauczyć inaczej pojmować siebie, a także inaczej postrzegać dramat swojego bycia w świecie.*

„Ból jest więcej niż tylko intrygującą zagadką. Jest to poważny problem, z którym zmagają się cała ludzkość i który pilnie domaga się rozwiązania”<sup>1</sup> – twierdzi Ronald Melzack. W Liście apostołskim *Salvifici doloris* Jan Paweł II pisał o bólu i cierpieniu: „To temat ogólnoludzki, który towarzyszy człowiekowi pod każdym stopniem długości i szerokości geograficznej – niejako współistnieje z nim w świecie – i dlatego stale i wciąż na nowo domaga się podjęcia” (nr 2). Ból jest jednak tematem niechętnie podejmowanym w refleksji; jednym z tych, o których wolimy milczeć w złudnej nadziei, że przemilczenie problemu okaże się sposobem jego przezwyciężenia.

W niniejszym tekście chciałbym – wbrew temu dość naiwnemu stanowisku – przedyskutować kilka innych, w moim przekonaniu bardziej obiecujących strategii zrozumienia i przezwyciężenia bólu. Jest to bowiem doznanie, które dotyka – lub kiedyś dotknie – każdego z nas, bez wyjątku: w tym sensie problem bólu ma wymiar uniwersalny. Równocześnie jednak, jak wskazują liczne świadectwa, nie ma ogólnej, uniwersalnej recepty na ból. Anna Czekanowicz i Stanisław Rosiek, redaktorzy tomu *Ból<sup>2</sup>*, stawiają pytania: „Czy istnieje definicja bólu? Jedna definicja? Jeśli jego doświadczenie jest doświadczeniem jednostkowym, niepowtarzalnym i samotniczym, czy jest jakkolwiek rodzaj wspólnoty bólu?”<sup>3</sup>. Tadeusz Sławek w tekście otwierającym ów tom odpowiada: „Każdy cierpi w samotności swojego tylko ciała, jakby zamykając się na głucho przed wszystkimi”<sup>4</sup>. Podobnie wypowiadają się na ten temat inni autorzy, których analizy i opinie będę przywoływał w dalszych partiach niniejszego tekstu: Ronald Melzack, Elaine Scarry, Zdzisław Cackowski, Łukasz Musiał,

<sup>1</sup> R. Melzack, P. D. Wall, *Tajemnica bólu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 29.

<sup>2</sup> Zob. *Ból*, red. A. Czekanowicz, S. Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.

<sup>3</sup> A. Czekanowicz, S. Rosiek, *Kilka słów zamiast wstępu*, w: *Ból*, s. 9.

<sup>4</sup> T. Sławek, *Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego*, w: *Ból*, s. 11.

Barbara Chyrowicz, a także zdecydowana większość badaczy zajmujących się problemem bólu i jego subiektywnego odczuwania. Może zatem należałoby zamilknąć i pozostawić każdemu z osobna zadanie indywidualnego zmierzenia się z własnym, nieprzejrzystym i niezrozumiałym dla innych bólem?

Mimo wszystko wierzę jednak w istnienie pewnego rodzaju „wspólnoty bólu”. Są takie jego aspekty i wymiary, o których warto i trzeba rozmawiać. I chociaż na jakimś poziomie doznawania drogi cierpiących nieuchronnie się rozchodzą i każdy zostaje sam ze swoim bólem, można – zanim to nastąpi – pokusić się o zbudowanie przynajmniej teoretycznych fundamentów interdyscyplinarnej refleksji nad problematyką bólu. Można by podjąć nad nią namysł czysto filozoficzny – i zapewne uczynią to inni autorzy. W poniższych rozważaniach chodzi jednak o uzyskanie nie tyle pełnego – to raczej niewykonalne zadanie – lecz możliwie wieloaspektowego oglądu zagadnienia, oglądu uwzględniającego perspektywy inne niż filozoficzna. Tym, co spaja zaprezentowaną niżej refleksję, jest jej przedmiot, nie metoda. Po szczególne zaś ujęcia łączy przede wszystkim ciekawość poznawcza: nie tylko zamiar przedstawienia tych powszechnie znanych i dogłębnie zbadanych aspektów fenomenu bólu i tego, jak może być on przeżywany, lecz także pragnienie uzyskania – w miarę możliwości – wiedzy głębiej ukrytej i mniej oczywistej.

Tekst podzielony został na dwie części. W pierwszej podjęto próbę zebrania kilku istotnych odpowiedzi na pytanie, co dzieje się z człowiekiem, gdy zostaje dotknięty doświadczeniem bólu. Ważnym rezultatem rozważań zaprezentowanych w tej części jest potwierdzenie przekonania, że nieuniknioną konsekwencją przeżywania bólu stanowi osamotnienie, zerwanie lub upośledzenie komunikacji z innymi połączone z dojmującym i trudnym do zaakceptowania doświadczeniem niewyraźności własnych stanów i doznań. Dlatego niezbędnym uzupełnieniem refleksji prowadzonej w części pierwszej stać się musiał namysł nad tym, co łączy ze sobą te dwa – równie trudne – doświadczenia: bólu i samotności. Nie aspirując do wyczerpującego przedstawienia problemu, ograniczono się do analizy trzech przypadków ukazujących różne oblicza samotności wywołanej lub wzmocnionej przez ból. Symbolicznie uosabiają je Filoktet, Hiob i Zaratustra – bohaterowie tekstów literackich należących do trzech różnych kategorii: tragedii greckiej, księgi biblijnej i dzieła filozoficznego. Różnorodność genezy owych tekstów może posłużyć jako dodatkowe potwierdzenie uniwersalności pytań o ludzki ból i stosunek do niego.

## BÓL

### ZOON LOGON ECHON

Jak ustalili badacze ludzkiej natury, człowiek tym się między innymi różni od pozostałych bytów, że nie żyje „w oczywistości bytów pozaludz-

kich”<sup>5</sup>, w bezpośrednim kontakcie z przyrodą, lecz egzystuje stale „owinięty w formy językowe”<sup>6</sup>, wewnątrz snutej przez siebie – na użytek własny oraz na użytek bliźnich – opowieści, która przeplata się z opowieściami innych, tworząc wraz z nimi tkanę imaginarium społecznego<sup>7</sup>. Jak twierdzi Przemysław Czaplinski, żyjemy „w rzeczywistości, w której każdy sam konstruuje sobie miejsce w tradycji i każdy sam dokonuje autoemancypacji w przyszłość [...] robi to dla siebie i dla kogoś jeszcze [...] każdy musi bowiem sam wkorzeniać się w tradycję. [...] Jako opowiadacz uczy się on nie tylko opłacalności snucia historii, lecz także samej sztuki konstruowania opowieści”<sup>8</sup>. Ważnym narzędziem konstruowania owej opowieści o sobie – dla siebie i dla innych – jest wypracowana w procesie inkulturacji umiejętność prowadzenia wewnętrznej konwersacji<sup>9</sup>. Człowiek żyje zatem nie tyle w świecie, ile w języku i w kulturze<sup>10</sup>: we współtworzonym przez

---

<sup>5</sup> „Człowiek nie może *być* w *oczywistości* bytów pozaludzkich, musi swoje życie *spełniać, nieść*, musi sobie z nim «poradzić», «uporać się z nim». Wygląda to więc tak, jakby znajdował się zawsze między [...] możliwościami” (J. P a t o ć k a, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 133).

<sup>6</sup> „Człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, żyje także w świecie symbolicznym [...] nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości; nie może stanąć z nią twarzą w twarz. W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Człowiek tak bardzo owinał się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mityczne symbole lub religijne obrządkie, że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej jak za pośrednictwem tego sztucznego środka. [...] Epiktet powiada, że człowieka niepokoją i przerażają nie rzeczy same, ale jego przekonania i wyobrażenia o rzeczach” (E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 80).

<sup>7</sup> Charles Taylor wyjaśnia: „Imaginarium społeczne [...] jest [...] tym, co umożliwia praktyki społeczne dzięki nadaniu im sensu” (Ch. T a y l o r, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010, s. 9n.). Andrzej Leder dodaje: „Trzeba pamiętać, że dla Taylora nadawanie sensu oznacza również to, by «sposób istnienia rzeczy ustalała dla nas [...] normy i standardy», to znaczy, by to, jak obiekty, postaci i sprawy nam się jawią, miało dla nas znaczenie” (A. L e d e r, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2014, s. 11).

<sup>8</sup> P. C z a p l i Ń s k i, *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 146, 148n.

<sup>9</sup> „Jako istoty ludzkie wiemy, że prowadzimy bogate życie wewnętrzne; że pozostajemy w ciągłej łączności [sami] ze sobą i nieustannie komentujemy zachodzące wokół nas zdarzenia [...] trudno uwierzyć, że istnieje (normalna) istota ludzka, która nie jest świadoma, że prowadzi ze sobą wewnętrzny dialog. [Twierdzę, że] nieredukowalne własności ludzkich jaźni wchodzą w interakcje z naszym społecznieniem, oraz [...] że ich wzajemne oddziaływanie ma znaczenie na mocy wewnętrznego dialogu oraz rezultatów, jakie on ze sobą niesie” (M. S. A r c h e r, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Nomos, Warszawa 2013, s. 193, 195).

<sup>10</sup> „Mój świat ukształtowały właściwie słowa. I to, co sobie uzmysławiam, najpierw muszę nazwać i dopiero jak nazwę i mogę to wypowiedzieć, to wtedy to istnieje. [...] Mowa jest dla mnie podstawowym sposobem istnienia” – zwierza się Jerzy Bralczyk w rozmowie z Michałem Ogórkiem (*Bralczyk, Ogórek... kielbasa i sznurek*, Biblioteka „Gazety Wyborczej”, Warszawa 2012, s. 267).

siebie uniwersum symbolicznym<sup>11</sup>, dostarczającym klucza do zrozumienia relacji łączących go z rzeczywistością oraz ustanawiającym hierarchię wartości i preferencji. Zarazem jednak ów sposób bycia człowiekiem rodzi trudny do przewyciężenia dystans wobec reszty świata. Nazywając świat, posługując się słowami, używając języka, człowiek przestaje uczestniczyć w byciu rzeczy. Nabiera do nich dystansu. Zapośrednicza swoje „bycie-wśród-rzeczy”<sup>12</sup> i zaczyna bytować wśród słów. Małe dziecko i człowiek prehistoryczny nie mają tego dystansu. Kiedy zaczynają nazywać rzeczy słowami, próbują nimi zawładnąć – i w rezultacie je tracą.

Filozofowie starożytnej Grecji, którzy jako pierwsi podjęli refleksję nad *conditio humana*, stwierdzili, że człowiek jest nie tylko *zoon politikon* – istotą żyjącą we wspólnocie istot sobie podobnych, lecz także *zoon logon echon* – istotą wypowiadającą zrozumiałe słowa<sup>13</sup>. To właśnie za pośrednictwem języka, zawierającego w sobie sensotwórcze kody kulturowe właściwe dla danej wspólnoty, człowiek wykonuje – konstytutywne dla swej kondycji – zadanie „radzenia sobie” ze swoim życiem, podejmuje próbę „uporania się” z nim<sup>14</sup>. Cokolwiek przyniesie mi los mogę przyjąć i przyswoić jako element mojej biografii jedynie pod warunkiem, że „przedyskutuję” problem w ramach konwersacji wewnętrznej i znajdę dla niego adekwatne miejsce w moim imaginarium. Mówiąc potocznie: osiągnę zrozumienie sensu wydarzeń, wyrażające się formułą w rodzaju: „aha, to o to chodzi!”, co pozwoli mi wypracować mniej lub bardziej racjonalną strategię wyjścia naprzeciw wydarzeniom i ich skutkom.

#### CIEMNA MOWA CIERPIĄCEGO CIAŁA<sup>15</sup>

Do tego opisu świadomej ludzkiej egzystencji wprowadźmy teraz dodatkowy, szczególnie element – doświadczenie bólu – i zapytajmy, co się dzieje z człowiekiem, który wejdzie w obszar owego doświadczenia. Zaznaczyć trzeba, że nie chodzi nam o ból epizodyczny, krótkotrwały i przemijający, spo-

<sup>11</sup> „Życie człowieka otaczane jest siecią symboli tak wszechogarniającą, że to one łączą, zanim przyjdzie na świat, tych, co mają go zrodzić «kością i ciałem», one przynoszą przy narodzinach [...] zarys jego losu, dają słowa, które zrobią zeń wiernego albo wiarołomcę” (J. L a c a n, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 77.

<sup>12</sup> E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 56.

<sup>13</sup> Por. R. F e r b e r, *Podstawowe pojęcia filozoficzne 2*, tłum. L. Kusak, A. Węgrzecki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 9.

<sup>14</sup> Por. przyp. 1.

<sup>15</sup> Por. S ł a w e k, dz. cyt., s. 12n., 14n.

wodowany jakimś przypadkowym urazem bądź dającą się wyleczyć chorobą. Chodzi o radykalną i trwałą przemianę życia, które będzie odtąd naznaczone permanentnym cierpieniem, niezłagodzoną nadzieją rychłego wyzwolenia od bólu. Co dzieje się z człowiekiem i w człowieku, gdy wejdzie i pozostanie w obszarze ciemnej mowy cierpiącego ciała?

Doświadczenie naznaczenia bólem (w powyższym sensie) jest z pewnością rodzajem sytuacji granicznej<sup>16</sup>, czymś na kształt nagłego przejścia ze światłości w ciemność. W metaforze tej kryje się coś więcej niż nawiązanie do jednego tylko wymiaru sensu – tego, który bezpośrednio kojarzy się z „ociemnieniem”, czyli utratą wzroku. Człowiek dotknięty bólem doznaje uszczerbku i utraty równocześnie na wielu poziomach swej dotychczasowej – mniej czy bardziej beztroskiej – egzystencji. Zatrzymajmy się zatem na chwilę przy obrazie doświadczenia bólu jako przejścia ze światła w ciemność<sup>17</sup>, by następnie podążyć dalszymi tropami.

Ból jest tak dotkliwym i tak dokuczliwie rozprasającym świadomość doznaniem, że nie pozwala człowiekowi widzieć ani myśleć jasno. W języku potocznym często mówimy, że ból zaćmiewa nasz rozum i zmysły. Przymiotnik „ćmiący” (kojarzący się z ciemnością) jest jednym z częściej używanych przez pacjentów terminów służących opisaniu rodzaju doznań towarzyszących bólowi<sup>18</sup>. Ale owa ciemność, w sferze naszych doznań tak blisko spokrewniona z bólem, nie oznacza bynajmniej nicości. Wręcz przeciwnie: doświadczeniu bólu nieodłącznie towarzyszy przeświadczenie o niemożności ucieczki – nie tylko od samego bólu, ale także od całej (zdominowanej chwilami przez ból, lecz przecież niedającej się zredukować tylko do niego) rzeczywistości własnego bycia. Lévinas twierdzi, że właśnie ból jest najpewniejszym dowodem istnienia, połączonym z odczuciem „niemożliwości nicości”<sup>19</sup>. Oznacza to, że człowiek pogrążony w bólu, opuszczając krainę jasności, musi (świadomie lub nie) opracować nową strategię percepcji rzeczywistości. Nie chodzi przecież o to, by w ogóle przestać być (taką możliwością, choć obecną w przestrzeni naszych wyborów, należy rozpatrywać jako ostateczność), lecz by w nowej, skrajnie trudnej do zaakceptowania sytuacji w odpowiedni sposób przemienić świadomość i sposób bycia – tak, aby nie pozostawać w całkowitym mroku, godząc się na niezrozumiałość „niezbadzanych wyroków losu” i – paradoksalnie – akceptując nieakceptowalność własnego położenia.

<sup>16</sup> Por. K. J a s p e r s, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186n. Zob. D. K o l a s a, *Sytuacje możliwe a sytuacje graniczne w filozofii Jaspersa*, „Studia z Historii Filozofii” 2010, nr 1, s. 135-145.

<sup>17</sup> „Struktura bólu [...] rozciąga się [...] ku czemuś nieznanemu, co nie daje się wyłożyć w kategoriach światła” (E. L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 68).

<sup>18</sup> Zob. M e l z a c k, W a l l, dz. cyt., s. 55-58 (rozdz. 3.2, „Wербalizowanie bólu”).

<sup>19</sup> L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, s. 68.

## „NIE WIEM, CO MÓWIĘ, BÓL POCHŁONAŁ ME ZMYŚLY”

Możliwe sposoby uniknięcia lub złagodzenia negatywnych skutków uwięzienia we wnętrzu „ciemnej mowy cierpienia” będziemy jeszcze rozważać w dalszej części tekstu. Przyjrzyjmy się teraz kolejnej utracie, której sens możemy tym razem spróbować oddać słowem „oniemienie”. Chodzi o tego rodzaju konsekwencję napiętnowania bólem, która pociąga za sobą utratę, a co najmniej upośledzenie, możliwości komunikacji z otoczeniem za pomocą obopólnie zrozumiałego języka – czyli takiego, którego wypowiedzi dla obu stron znaczą to samo. Elaine Scarry w swym studium *The Body in Pain* pisze: „Czegokolwiek ból dokonuje, dzieje się to po części z powodu nieprzekazywalności jego doświadczenia, wzmocnionej jeszcze przez opór stawiany językowi”<sup>20</sup>. Następnie przytacza słowa Virginii Woolf: „Angielszczyzna, która potrafi wyrazić rozmyślenia Hamleta i tragedię Leara, nie ma słów, by oddać dreszcze i ból głowy”<sup>21</sup>, i opatruje je komentarzem: „Uwagi Virginii Woolf są jeszcze trafniejsze w odniesieniu do ostrego, przewlekłego bólu, jaki niekiedy towarzyszy nowotworom, oparzeniom, kończyńom fantomowym czy ranom ciętym. [...] Ból fizyczny nie tyle stawia opór językowi, ile niszczy go, cofając człowieka do stadium przedjęzykowego, do odgłosów i okrzyków wydawanych przez ludzi, zanim nauczyli się artykułowanej mowy”<sup>22</sup>. Tadeusz Sławek dodaje: „Cierpienie nie znajduje wspólnego języka ze światem zdrowych. [...] Skazany na samotność, cierpiący człowiek pogrążony jest w nieartykułowanej mowie ciała. To właśnie jest największym wyzwaniem rzuconym obu stronom: cierpiącemu, dlatego, że pragnąc wynurzyć się na światło artykułowanej mowy, wciąż musi powracać do pomruków domagającego się swoich praw ciała, zdrowemu – ciemny bowiem dyskurs bólu [...] najpierw go przeraża, a potem każe zastanowić się nad pozornie oczywistym statusem mowy. [...] To, co zbliża się w osobie cierpiącego, przychodzi z innego świata”<sup>23</sup>. I znów wtóruje mu Scarry: „Kiedy słyszymy o czymś fizycznym bólu, wydarzenia rozgrywające się wewnątrz ciała tej osoby mogą wydawać się równie odległe, jak zjawiska podziemne, przynależne do jakiejś niewidzialnej geografii”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> E. Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York–Oxford 1985, s. 4. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – K.W.

<sup>21</sup> Cyt. za: V. Woolf, *O chorowaniu*, w: też, *Eseje wybrane*, tłum. M. Heydel, Karakter, Kraków 2015, s. 434n. Por. Scarry, dz. cyt., s. 4.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Sławek, dz. cyt., s. 12.

<sup>24</sup> Scarry, dz. cyt., s. 3.

Te dwa opisy – zaskakująco zbieżne – uwypuklają towarzyszący doświadczeniu bólu fenomen wyjścia poza „mowę, która znaczy”<sup>25</sup>. Cierpiący człowiek „traci głos”, bo przestaje władać mową zrozumiałą dla innych, a w dużej mierze – nawet dla siebie samego. „Nie wiem, co mówię, ból pochłonął me zmysły”<sup>26</sup> – te słowa Filokteta z tragedii Sofoklesa przywołuje w wyżej przytoczonym kontekście Tadeusz Sławek. Mowa cierpienia (nazywana przez Sławka, za Sofoklesem, „ciemną mową ciała”<sup>27</sup>) to nieartykułowany, przerażający krzyk bólu, który jeszcze „wyraża”, ale już nie „znaczy”. Ów głos nie zaprasza do dialogu, nie zbliża się nawet – pomimo ogromnego ładunku etycznego – do Lévinasowskiej „epifanii twarzy”, która bezwarunkowo domaga się odpowiedzi<sup>28</sup>. Przeciwnie, w słuchającym budzi się wówczas przemożny, trudny do opanowania impuls ucieczki, oddalenia się z miejsca niefortunnego spotkania.

Sławek, cytując kolejne wersy tragedii Sofoklesa, komentuje: „Jest rzeczą zawstydzającą, lecz jakby ponad naszą miarę, że przed cierpieniem drugiego najczęściej ustępujemy, wycofujemy się, uznając się za pokonanych. Gdy Filoktet odsłoni «ciemną krew sączącą się z głębokiej żyły», reakcji przyjaciela łatwo domyśliliśmy się z kolejnych wersów. Po «Widzisz, jak to wygląda» może przyjść już tylko rozpaczliwe wezwanie: «Nie, nie uciekaj». Widoku cierpienia nie można znieść, jakby przypominało nam ono o czymś, co pragniemy zatrzymać w najgłębszych, przywalonych głazem racjonalności czeluściach”<sup>29</sup>. I znów odnajdujemy paralelny szlak myślenia u Elaine Scarry, która pisze o psychologicznej niemożliwości spotkania dwóch osób, nieusuwalnie oddzielonych od siebie bólem, który jedna z nich – cierpiący – aktualnie przeżywa, druga zaś – świadek – próbuje (choć w wysiłku ten skazany jest na porażkę) zrozumieć przez nazwanie, będące zawsze tylko zewnętrznym, zobiektywizowanym, lecz niepotwierdzonym empirycznie opisem: „Gdy mówimy o własnym i cudzym bólu cielesnym, wydaje się niemal, że mówimy o dwóch całkowicie różnych porządkach rzeczy. Dla tego, kto odczuwa ból, jest on bezpośrednio i bez wysiłku odczuwalny, [...] podczas gdy zewnętrzny obserwator

<sup>25</sup> Zob. L a c a n, dz. cyt.

<sup>26</sup> Cyt. za: S ł a w e k, dz. cyt., s. 12. Na temat cytowanego przez Sławka przekładu tragedii Sofoklesa por. tamże, s. 13, przyp. 2.

<sup>27</sup> Tamże, s. 13, 14.

<sup>28</sup> „Twarz i dyskurs są ze sobą związane. Twarz mówi. Mówi w tym sensie, że to właśnie ona umożliwia i rozpoczyna wszelki dyskurs [...]; to właśnie dyskurs, a dokładniej odpowiedź lub odpowiedzialność jest autentyczną relacją” (E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 50).

<sup>29</sup> S ł a w e k, dz. cyt., s. 11. W przekładzie Antoniego Libery cytowany fragment brzmi: „Obawiam się niestety, że nic z tego, / Bo znowu cieknie mi ta czarna krew [...] Widzicie teraz, jak to ze mną jest... / Lecz błagam was, nie zostawiajcie mnie!” (S o f o k l e s, *Filoktet*, tłum. A. Libera, PIW, Warszawa 2012, s. 60).

w oczywisty sposób doświadcza niemożności odczuwania cudzego bólu. [...] O ile więc osoba odczuwająca ból wie zarazem bezspornie i nieodwołalnie, że «doznawanie bólu» może być traktowane jako najbardziej dobitny przykład «bycia czegoś pewnym», o tyle ktoś, komu się komunikuje o cudzym bólu, może uchodzić za wzór kogoś, kto «wątpi». Tak więc ból pojawia się w nas jako coś, czemu nie można zaprzeczyć, a równocześnie jako coś, czego nie można potwierdzić<sup>30</sup>.

Taki „anty-dialog”, w którym słowa i ich znaczenia nieuchronnie rozmijają się z sobą, nie mogąc się połączyć w porozumienie, staje się próbą dla przyjaźni, miłości, bliskości i wszelkich innych autentycznych więzi międzyludzkich. Z jednej strony bowiem pojawia się wzmożona potrzeba pozostania w relacji, a nawet pogłębienia jej – „w cierpieniu odczuwamy szczególnie potrzebę doznania gościnności”<sup>31</sup> – z drugiej zaś, skonfrontowani z cudzym cierpieniem czujemy się załknięci, niekiedy nawet przerażeni, a zawsze – wystawieni na próbę. Dlatego Tadeusz Sławek proponuje wyciągnąć z tragedii Sofoklesa następującą naukę: „Budowa wspólnoty [...] wokół cierpienia [jest] najwyższym przejawem przyjaźni i poucza nas, że każda ludzka relacja, o ile jest prawdziwa, musi przejść przez próbę niewycofywania się przed cierpieniem [...] każdy bowiem jęk jest w istocie dotykającym nas do żywego pytaniem”<sup>32</sup>. Próbę taką uznamy za pomyślnie zakończoną, jeśli utracona na płaszczyźnie porozumienia językowego więź zostanie zastąpiona więzią nową, utkaną z innej materii. Znakiem owej więzi może być spojrzenie, gest, dotyk, uścisk, a nawet – milczenie. Głęboko prawdziwie brzmią słowa Barbary Chyrowicz: „Słuszna wydaje się pierwsza reakcja przyjaciół odwiedzających cierpiącego Hioba, którzy najpierw milczeli siedem dni i nocy, widząc ogrom jego bólu (Hi 2,13). Dopiero kiedy zaczęli prześcigać się wzajemnie w wyszukiwaniu powodów nieszczęścia Hioba, okazało się, jak niewiele rozumieją. Cierpienia nie da się zracjonalizować, można je jedynie przyjąć lub odrzucić”<sup>33</sup>.

#### DZIKOŚĆ BÓLU

Dalszą konsekwencją nieadekwatności słów w odniesieniu do doświadczenia bólu staje się utrata pewnej – pozornie oczywistej i głęboko ugruntowanej w kulturze – właściwości człowieka, którą moglibyśmy nazwać (czerpiąc

<sup>30</sup> S c a r r y, *The Body in Pain*, s. 4.

<sup>31</sup> S ł a w e k, dz. cyt., s. 11.

<sup>32</sup> Tamże, s. 14n.

<sup>33</sup> B. C h y r o w i c z SSpS, *Obowiązek, prawo czy konieczność śmierci?*, „Forum Akademickie” 2001, nr 3, s. 65 (<https://forumakademickie.pl/fa-archiwum/archiwum/2001/03/artykuly/27-esej.htm>).



inspirację z Miłosza) „zamieszkaniem w mowie”<sup>34</sup>. Człowiek „oniemiały z bólu” zostaje jakby obnażony, odarty ze spowijającej go dotąd tkaniny słów i zmuszony do tego, by odtąd zacząć doświadczać świata inaczej: w sposób, który Scarry określa jako „powrót do stadium przedjęzykowego”, Sofokles zaś wkłada w usta swego bohatera słowa: „Bom bardziej jako stwór dziki niż jako człowiek”<sup>35</sup>. O jaki jednak rodzaj „dzikości” tutaj chodzi? Czy nie o ten sam, o którym z szacunkiem i podziwem – niepozobawionym pewnej dozy zazdrości – wypowiadał się Rainer Maria Rilke w ósmej *Elegii Duinejskiej*? Mowa tam o dzikim „stworzeniu” (niem. die Kreatur), które „widzi wszystkimi oczami / Przestwór”<sup>36</sup>, podczas gdy my – ludzie – „o tym, co *jest* na zewnątrz, wiemy tylko / z twarzy zwierzęcia; gdyż już małe dziecko / zmuszamy, by widziało odwróconym wzrokiem / świat form, nie Przestwór, co tak jest głęboki / w oczach zwierzęcia”<sup>37</sup>.

Ból, doświadczany przejmująco, całym jestestwem, odziera nas ze złudzenia, że słowa nas ocalą – nie w sensie eschatologicznym<sup>38</sup>, lecz w sensie Franklowskiej logoterapii. Cierpiący przekonuje się bowiem w końcu (po wielu nieudanych próbach, podejmowanych wciąż i wciąż, z nadzieją godną lepszej sprawy), że bólu nie da się zagadać, „zakląć”<sup>39</sup> za pomocą magicznych formuł zbudowanych ze słów. Każdy, komu nie jest obce doświadczenie „ciemnej mowy ciała”, wie, że słowa tracą moc w obliczu tego doświadczenia. Żadne werbalne formuły nie obejmują tajemnicy bólu; nie dotyczą jej nawet, nie zdejmują z nas ani grama jej ciężaru. Dlatego – w obliczu fiaska słów i bezsilności mowy – człowiek musi się nauczyć inaczej doświadczać i pojmować siebie, a także inaczej postrzegać dramat swojego bycia w świecie. Tak, jak bólu (cokolwiek o tym mówią uczone podręczniki) doświadczamy wszystkimi

<sup>34</sup> Miłosz pisał o sobie: „Noszę w sobie kulturę polską, która w ogólnych swoich zarysach wykazuje ciągłość. [...] Łudziłby się, kto by sądził, że jego własna pierwszorzędność albo drugorzędność zależy tylko od niego samego, a nie od kultury, w jakiej się wychował” (C. M i ł o s z, *Ogród nauk*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 10); a w innym miejscu: „Czyjeś przywiązanie do Mickiewicza można tłumaczyć wrażliwością na wielką poezję, ale jeżeli długo mieszka się wśród obcych i słyszy się naokoło obcy język, dołączają się i inne powody. [...] Mickiewicz jest tak ważny dlatego, że w całej literaturze polskiej nie ma pisarza, który mógłby się z nim równać, a zarazem ten największy dostarcza wzorca [...] polszczyzny. [...] Znaczy to chyba tyle, myślałem, że ja z moim Mickiewiczem zamieszkuję krainę, która nazywa się Nigdzie...” (tamże, s. 135-138).

<sup>35</sup> Cyt. za: S ł a w e k, dz. cyt., s. 13. Por. przekład Libery: „Niech nie przeraża was mój dziki wygląd / I nie odstręcza” (S o f o k l e s, dz. cyt., s. 29).

<sup>36</sup> R. M. R i l k e, *Ósma elegia*, w: tenże, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 225.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Jak w Prologu Ewangelii św. Jana (zob. J 1,1-18) – temat ten zostawmy jednak na inną okazję.

<sup>39</sup> Słowa „kłać” i „zaklinać” pierwotnie łączyły się z przywoływaniem boskich, nadprzyrodzonych mocy, którym nasi przodkowie się „kłonili” – i taki jest źródłosłów owych terminów (por. A. B r ü c k n e r, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, PWN, Warszawa 1957, s. 232).

zmysłami – nawet tymi, których nie wymienia żaden skrypta dla studentów medycyny – tak też cała nasza egzystencja (o ile tylko zdołamy przezwyteżyć ograniczenia narzucane przez chorobliwą koncentrację uwagi na wąskim doznaniu bólowym) zaczyna się odslaniać wszystkim naszym zmysłom (na nowo – chciałoby się rzec – czerpiąc naukę z elegii Rilkego). Owszem, jest jeden warunek, by ta „przemiana oczu” się powiodła. Warunek – dodajmy – niesłuchanie trudny do spełnienia. Trzeba mianowicie zdobyć się na heroiczny gest akceptacji „nowego siebie” – tego, którym się stałem, odkąd moim życiem i moimi zmysłami zawładnął ból.

#### OD BUNTU DO AFIRMACJI

Przemiana taka nie dokonuje się w sposób natychmiastowy ani automatyczny. Na początku ja i mój ból stajemy po przeciwnych stronach barykady. Postrzegam toczący mnie od wewnątrz ból jako śmiertelnego wroga, który odbiera mi nie tylko swobodę i radość życia, ale czyni znacznie więcej: okrada mnie z całego świata. Przywołajmy po raz kolejny refleksje Elaine Scarry. Twierdzi ona, że gdy ból staje się dostatecznie silny – na przykład podczas tortur – wówczas cały świat myśli, przeżyć i przedstawień rzeczywistości ulega destrukcji, jak gdyby przestał istnieć. Nie można wówczas nikogo zdradzić, nie można też skłamać, gdyż słowa „zdrada” i „kłamstwo”, pozbawione odniesienia do czegokolwiek, tracą sens<sup>40</sup>.

Opisana wyżej sytuacja dotyczy jednak wydarzeń szczególnych, gdy ból w stosunkowo krótkich chwilach osiąga ekstremalne natężenie. Kiedy jednak ból słabnie – lub kiedy, dzięki maksymalnej koncentracji siły woli, cierpiący przewycięża destrukcyjny wpływ bólu na psychikę – świat powraca. Bywa wówczas i tak, że powraca odmieniony, wzbogacony o nowe walory, które odslaniają się dzięki naszej przemienionej percepcji. Przykładem – choć raczej wyjątkowym, może nawet unikalnym – myśliciela głoszącego apologię bólu jako bramy wiodącej ku doskonalszemu poznaniu rzeczywistości jest Friedrich Nietzsche. Wśród wielu jego myśli (niezwykle zajmujących, oryginalnych i z pewnością wiarygodnych, zważywszy że życie nie szczędziło mu fizycznych cierpień<sup>41</sup>) znajdujemy i taką: „Ciężko cierpiący z przerażającym chłodem patrzy z głębi swego jestestwa na rzeczy. Wszelkie kłamliwe czary,

<sup>40</sup> Por. S c a r r y, dz. cyt., s. 30.

<sup>41</sup> Rüdiger Safranski zauważa: „Nietzsche był mistrzem w nadawaniu szczególnego odcienia, barwy i nastroju doświadczeniu świata, a ponieważ – jak wiadomo – własne cierpienia przyjął jako wezwanie do filozofowania, znajdujemy u niego szczególnie wyraziste opisy doświadczenia świata w warunkach bólu” (R. S a f r a n s k i, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 238).

w których zwykle pływają rzeczy, gdy zdrowy na nie patrzy, zniknęły mu z oczu. [...] to skrajne otrzeźwienie spowodowane bólem jest środkiem, by go wyrwać; i, być może, jedynym środkiem. [...] Niesamowite napięcie intelektu, który usiłuje stawiać opór bólowi, sprawia, że wszystko, na co teraz spogląda, błyszczący w nowym świetle [...]. Z pogardą wspomina przytulny, ciepły świat spowity mgłą, w którym bez skrępowań przechadza się zdrowy człowiek<sup>42</sup>. Jeśli taki scenariusz okaże się realny – a opierając się na świadectwie Nietzschego, nie możemy tego wykluczyć – wówczas znak wartości doświadczenia zmienia się z minusa na plus: to, co pierwotnie było doświadczone jako utrata, może się w dalszej konsekwencji objawić jako odsłonięcie nowej perspektywy i wyzwolenie z dawnych, dotychczas niepostrzeżenie krępujących więzów.

Samo doświadczenie bólu odsłania przed nami w tym nowym kontekście nieoczekiwaną wartość: zaczynamy postrzegać ból jako rodzaj przebudzenia ze snu – tego, który Nietzsche nazywał „apollinijskim snem rozumu”, przeciwstawiając go postawie bezpośredniej konfrontacji z żywiołami przyrody, zwanej przezeń postawą dionizyjską<sup>43</sup>.

#### BOLI MNIE, WIĘC JESTEM

Zainicjowane doświadczeniem bólu „przebudzenie” objawia się w postaci wzmożonej świadomości istnienia, a także – jak twierdzi Lévinas – jego nieodwołalności, bezpośredniości i niedającej się zanegować realności; pod tym względem jest to doznanie nieporównywalne z niczym innym. W książce *Czas i to, co inne*, w rozdziale „Cierpienie i śmierć”, Lévinas zanotował: „Cierpienie fizyczne na wszystkich swoich poziomach wiąże się z niemożliwością oderwania się od momentu istnienia. Jest ono samą nieodwołalnością bycia [...], faktem bezpośredniego wystawienia na bycie. Składa się z niemożli-

<sup>42</sup> Cyt. za: S a f r a n s k i, dz. cyt., s. 238n. Por. F. N i e t z s c h e, *Morgenrote*, w: tenże, *Sämtliche Werke in 15 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, t. 3, München 1980, s. 105.

<sup>43</sup> „Aby sobie przybliżyć te dwa popędy, wyobraźmy je sobie najpierw jako odrębne artystyczne światy – snu i upojenia; między tymi fizjologicznymi zjawiskami można dostrzec odpowiednik przeciwieństwa żywiołu apollinijskiego i dionizyjskiego. [...] Piękny pozór światów snu, przy tworzeniu których każdy człowiek jest w pełni artystą, stanowi przesłankę wszelkiej sztuki plastycznej, ale też, jak zobaczymy, ważnej części poezji. [...] Mimo najwyższego życia tej opisywanej rzeczywistości mamy poczucie przeświecania pozorów – takie jest przynajmniej moje doświadczenie. Człowiek filozoficzny ma nawet poczucie, że także pod tą rzeczywistością, w której żyjemy i bytujemy, tkwi skryta druga, zupełnie inna, że więc i ta pierwsza rzeczywistość jest pozorem. [...] Schopenhauer przedstawił nam ogromną grozę, jaka ogarnia człowieka, gdy nagle zbłądzi on wśród form poznania zjawiska i wyda mu się, że naruszona została zasada w którymś ze swych sformułowań. Gdy do tej grozy dodamy upojny zachwyty, jaki przy takim samym naruszeniu *principium individuationis* powstaje w najgłębszym podłożu człowieka, wręcz natury, to wejrzemy w istotę dionizyjskości” (F. N i e t z s c h e, *Narodziny tragedii*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 6n.).

wości ucieczki i odwrotu. Cała ostrość cierpienia tkwi w tej niemożliwości wycofania się. Jest ono faktem bycia osaczonym przez życie i bycie. W tym sensie cierpienie jest niemożliwością nicości<sup>44</sup>. Francuskiemu filozofowi wtóruje Tadeusz Sławek, zauważając, że doświadczenie bólu „związane jest ze szczególnie dobitnym, ostrym, wręcz kaleczącym człowieka, wzmocnionym poczuciem bycia”<sup>45</sup>.

Trywializując nieco, można powiedzieć, że tę wyostrzającą poczucie rzeczywistości bycia funkcję bólu znamy i niekiedy wykorzystujemy na co dzień, gdy zadajemy sobie niewielki ból lub prosimy kogoś: „uszczyplij mnie”, aby się upewnić, że to, co aktualnie przeżywamy, naprawdę dzieje się na jawie. Można też przywołać jeszcze inną kategorię sytuacji egzystencjalnej: gdy człowiek znudzony monotonią codzienności, przygnieciony ciężarem jałowego życia niosącego rosnące poczucie odrealnienia, poszukuje silnego bodźca, by poczuć realność własnego istnienia. Opowiada o tym na przykład jedna ze scen trzeciego aktu *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego, w której bohater – niejaki Nos – w odpowiedzi na uwagę Gospodarza: „A jednak i to... męczeństwo: / żyć z tą pustką w duszy wieczną”<sup>46</sup>, wypowiada następujące słowa: „Piję, piję, bo ja muszę, / bo jak piję, to mnie kłuje; / wtedy w piersi serce czuję, / [...] wtedy czuję, że mam serce”<sup>47</sup>. Warto pamiętać, że tekst dramatu powstał w pierwszych latach dwudziestego wieku w środowisku krakowskiej bohemy artystycznej, silnie przesiąkniętej ideami filozofii Nietzschego; może więc w przywołanej scenie Wyspiański sportretował postawę nawiązującą do jednego z motywów myśli nietzscheańskiej – motywu, który następująco przedstawił Łukasz Musiał: „Pod koniec drugiej części utworu [*Tako rzecze Zaratustra* – K.W.] Nietzsche nie po raz pierwszy proponuje powrót do bezpośredniego (czy raczej niezapśredniczonego) odczuwania bytu jako remedium na zepsucie spowodowane nadmiarem świadomości, refleksji, myśli nieuczestniczącej w tańcu życia, a więc nieautentycznej”<sup>48</sup>.

Motyw oczyszczającej, egzystencjalnie ożywczej funkcji „ukłucia bólu” przywodzi na myśl jeszcze jedną asocjację, mianowicie Barthesowski opis doświadczenia podmiotu obcującego z obrazem. Z analiz różnorodnych form przeżycia estetycznego Roland Barthes wywodzi kategorię *punctum* – szczególnego rodzaju doznania, przyrównywanego do ukłucia, zranienia, które staje się źródłem wstrząsu, otwierając w ten sposób nowe horyzonty percepcyjne.

<sup>44</sup> L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, s. 67n.

<sup>45</sup> S ł a w e k, dz. cyt., s. 12.

<sup>46</sup> S. W y s p i a ń s k i, *Wesele*, akt III, scena 2, opr. J. Nowakowski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 185.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Ł. M u s i a ł, *O bólu. Pięć rozważań w poszukiwaniu autora*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016, s. 56.

Jest to przeżycie osobiste, subiektywne, a nawet intymne, zarazem jednak ma ono walor nieodpartej wewnętrznej prawdziwości<sup>49</sup>. Rzecz jasna, nadużyciem interpretacyjnym byłaby bezpośrednia aplikacja kategorii estetycznej do analizy doświadczeń bólu i cierpienia, które żadną miarą nie dadzą się zaliczyć do przeżyć estetycznych<sup>50</sup>; jednakże nietrudno dopatrzeć się wspólnych rysów w tych dwóch obszarach doświadczeń – nawet jeśli są one zasadniczo różne i wyraźnie od siebie odseparowane.

#### CZY BÓL WYZWAŁA?

Znajdujemy się zatem w takim punkcie refleksji, w którym udało się dostrzec – dzięki inspiracjom płynącym między innymi z filozofii Nietzschego – że duchowe zranienie i wstrząs wywołany zmianą własnej kondycji pod wpływem długotrwałego, uporczywego bólu mogą przynieść nie tylko negatywne skutki. Może się bowiem zdarzyć, że utrata pewnych egzystencjalnych i kulturowych niezmienników, których istnienia i wpływu na nasze życie nie dostrzegamy na co dzień, a które tworzą w naszej świadomości, złożony system ram kulturowych umożliwiających bieżącą orientację w zmieniającym się otoczeniu, nieoczekiwanie owocuje poczuciem wyzwolenia. Dopóki żyjemy we względnym duchowym komforcie nie chcemy pamiętać, jak bardzo jesteśmy na co dzień związani, przywiązani i uwiązani do wielu różnorodnych sieci relacji społecznych, które nas wchłaniają i niepostrzeżenie krępują. David Jones w głośnej niegdyś pracy *Art and Sacrament*, odnosząc się do pojęcia więzi religijnej, sformułował interesujące spostrzeżenie: „Istnieje kilka wykładni etymologii słowa «religio», ale ogólnie przyjmowany pogląd głosi, że wskazuje ono na pewien rodzaj więzi, wiązania. Ten sam rdzeń obecny jest w słowie «wiązadło» [ang. ligament, łac. ligamentum – termin anatomiczny oznaczający fragment tkanki, który przytwierdza organ do reszty ciała – K.W.]: wiązanie, o które tu chodzi, podtrzymuje dany organ oraz zapewnia swobodę posługiwania się nim jako częścią ciała. Właśnie w tym znaczeniu używam słowa «religijny». Odwołuje się ono do wiązania, zabezpieczenia. Podobnie jak wiązadło, jest ono tym, co zabezpiecza swobodę funkcjonowania. To wiązanie zatem otwiera możliwość wolności. Gdy tylko przerwie się wiązadło, następuje atrofia [narządu – KW] – ciało jest już martwe, nie zaś żywe. A jeśli tak się rzeczy mają, to słowo «religia» nie ma sensu, jeżeli nie zakłada się

<sup>49</sup> Por. R. B a r t h e s, *Światło obrazu: uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Aletheia, Warszawa 2008, s. 160-162.

<sup>50</sup> Jak podkreśla Tadeusz Sławek, „cierpienie przenosi nas ze sfery «prawdziwych [to jest uporządkowanych, także estetycznie] dźwięków», *etyma phonge*, do chaosu przeciągłych [...] jęków, *diazema threnei*. Życie przestaje się bronić jako fakt estetyczny” (S ł a w e k, dz. cyt., s. 13).

pewnej dozy wolności”<sup>51</sup>. Sens tej obserwacji można rozszerzyć na wszystkie inne więzi społeczne: językowe, obyczajowe, moralne i inne. Nawiązując do przywołanych przez Jonesa etymologicznych pokrewieństw, Piotr Bogalecki pisze: „Od więzi do więzienia droga niedaleka – zwykle prowadzi ona przez wiązanie, węzły i powrozy. Nie wydaje się zatem przypadkiem, że łacińskie *ligare*, od którego wywodzić można słowo *religio*, oznaczało zarówno «związać, przywiązać, połączyć», jak i «krępować, ograniczać, zmuszać»”<sup>52</sup>.

Wracając do bólu: ów nieproszony i niemile widziany gość, który wiąże nas ze sobą z niespotykaną siłą, może nas równocześnie – mimochodem – wyzwolić z innego więzienia: z logocentryzmu wraz ze ściśle z nim związaną siatką stereotypów, kalek językowych, gotowych formułek na każdą okazję, słowem: całego arsenału „jednorazowych opakowań” językowych, w które na co dzień dla wygody owijamy wszystko to, co nam się w życiu przydarza, a co chcemy jak najszybciej przyodziać w zgrabną językową szatę. W tym (przynajmy jednak: tylko w tym) sensie, ból wyzwala, pogłębia i uwrażliwia naszą percepcję, wiodąc w kierunku realizacji poetyckiej wizji Rilkego.

## SAMOTNOŚĆ

Wszystkie dotychczas przywołane lub zasygnalizowane aspekty doświadczenia bólu łączy jedna, wspólna i nieunikniona cecha: samotność. Nie jest ona przedmiotem swobodnego wyboru, a w każdym razie – jest nim nie zawsze i nie tylko. Bywa i tak, że człowiek pogrążony w swoim bólu – niezrozumiałym i nieodgadnionym dla innych, a więc najbardziej własnym – a także umęczony pomnożonym przez innych cierpieniem, którego źródło stanowi niewidzialna bariera oddzielająca go od wspólnoty<sup>53</sup>, decyduje się odsunąć na ubocze i pogrążyć w dobrowolnej samotności. Czy jednak tego rodzaju decyzję można rzeczywiście uznać za dobrowolną? Czy nie jest ona jedynie aktem wymuszonej kapitulacji przed tym, co nieuniknione?<sup>54</sup> Samotność cierpiącego

<sup>51</sup> D. J o n e s, *Art and Sacrament*, w: tenże, *Epoch and Artist. Selected Writings*, red. H. Gri-sewood, Faber & Faber, London 1959, s. 158.

<sup>52</sup> P. B o g a l e c k i, *Słowo wstępne*, w: *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Zięba, T. Sławek, Wydawnictwo FA-art, Katowice 2013, s. 8.

<sup>53</sup> „Ból zamknięty w swojej izolowanej domenie staje się cierpieniem podwójnym, tak jakby brak możliwości wspólnego doznawania bólu stanowił dodatkowe źródło boleści” (S ł a w e k, dz. cyt., s. 11).

<sup>54</sup> Szansy dobrowolnego wyboru samotności nie dano Filoktetowi, bohaterowi tragedii Sofoklesa. Oto jak wyglądała jego historia: „Podczas postoju na wyspie Chryze [w drodze pod Troję z Agamemnonem i Menelaosem – K.W.] Filoktet nieopatrznie zbliżył się do przybytku Ateny, którego strzegła surowa nimfa, i za karę został ukąszony przez żmiję. Jej jad wywołał u niego bolesną i przewlekłą chorobę nogi, co nie tylko pozbawiło go zdolności bojowej, ale i zepsuło atmosferę

zaczyna się bowiem wcześniej – na długo przedtem, zanim podejmie on (jeśli w ogóle podejmie) decyzję opuszczenia wspólnoty i udania się w odosobnione miejsce.

#### GRANICE MOJEGO BÓLU SĄ GRANICAMI MOJEGO ŚWIATA

„Człowiek zawsze cierpi sam – pisze Barbara Chyrowicz. – Możemy zrozumieć jego ból, jeśli nęka nas podobna co jego choroba, ale nie rozumiemy do końca, na czym polega jego cierpienie. Nie znamy świata jego odczuć, mamy inną skalę wrażliwości. Mogę powiedzieć, że rozumiem sytuację, w której drugiego podobnie jak mnie boli głowa, ale to nie to samo, co rozumieć jego cierpienie”<sup>55</sup>. Dlaczego? Wyjaśnienia można poszukać w pismach Lévinasa, który w swej oryginalnej próbie stworzenia nowej metafizyki człowieka stwierdza najpierw, że „samotność jest kategorią bycia”<sup>56</sup> oraz, że moja samotność „w całej swej ostrości” polega na tym, iż „bycie we mnie, fakt, że istnieję, moje istnienie stanowi element absolutnie nieprzechodni, coś bez intencjonalności, bez odniesień. Wszystko można między bytami wymieniać oprócz istnienia, w tym sensie być to izolować się poprzez istnienie”<sup>57</sup>. Dalej zaś Lévinas podkreśla, że „w trudzie, w bólu, w cierpieniu odnajdujemy w stanie czystym to, co nieodwracalne, a co stanowi o tragedii samotności”<sup>58</sup>, gdyż ból, który – jak powiedziano wcześniej – wzmaga poczucie istnienia i ogniskuje uwagę na sobie (ściślej mówiąc, na owej wyjątkowo niedobrej parze: ja i mój ból), jeszcze bardziej wyostrza świadomość nieprzekraczalności granicy między mną a innymi. Do konstatacji o charakterze ontologicznym: „nikt inny nie jest mną”, dołącza się bowiem druga, dużo bardziej konkretna i zarazem dotkliwa: „nikogo innego nie boli tak, jak mnie”. Ta gorzka wiedza nie płynie z żadnych teoretycznych analiz, lecz z serii niepowodzeń, które spotykają podmiot, gdy próbuje nadać walor intersubiektywności własnemu przeżywaniu bólu.

Im większy ból, tym bardziej u tego, kto go odczuwa, rośnie potrzeba zrozumienia i wsparcia ze strony otoczenia. Zdzisław Cackowski zauważa,

---

w wojsku [...]. W tej sytuacji dowództwo [...] postanowiło porzucić ciężącego im wolontariusza na dzikiej, wulkanicznej wysepce Lemnos i zleciło to zadanie Odyseuszowi. [...] Od tej chwili Filoktet wegetował na Lemnos w dojmującym odosobnieniu” (A. L i b e r a, *Od tłumacza*, w: Sofokles, dz. cyt., s. 6).

<sup>55</sup> B. Chyrowicz, *Zrozumieć ból i cierpienie*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Biblos, Tarnów–Katowice 2006, s. 94.

<sup>56</sup> L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, s. 20.

<sup>57</sup> Tamże, s. 24.

<sup>58</sup> Tamże, s. 67.

że ból jest „jednoznacznym wskaźnikiem, wręcz nakazem, wymuszaniem szukania pomocy, czyli wskazuje drogę – do lekarza, szamana, czarownika, kapłana, egzorcysty, psychoanalityka...”<sup>59</sup>. Ból jest zatem – przynajmniej in potentia – fenomenem dialogicznym. O potrzebie wychodzenia naprzeciw ludzkiemu cierpieniu pisze także lekarka, specjalistka medycyny paliatywnej Jadwiga Pyszkowska: „Osoba ludzka [w okresie terminalnym – K.W.] przeżywa ból wszechogarniający w obszarach: somatycznym, psychicznym i duchowym. [...] Duchowym następstwem bólu [...] jest cierpienie, którego nie należy utożsamiać z bólem. Podstawowa różnica polega na tym, że ból jest doznawany, a cierpienie przeżywane. Nie można go złagodzić za pomocą środków farmakologicznych, a jedynie ofiarując choremu wsparcie duchowe. Polega ono przede wszystkim na towarzyszeniu i kompetentnej obecności”<sup>60</sup>. Wynika stąd, że często tym, co równie – a może nawet bardziej – potrzebne człowiekowi niż fizyczna ulga w somatycznym bólu, jest prosty (co nie znaczy, że łatwy) gest towarzyszenia cierpiącemu ze współczuciem. Współczucia tego nie wolno jednak rozumieć powierzchownie ani konwencjonalnie, lecz na przykład tak, jak próbował to opisać Paul Ricoeur: „Powiedzieliście współczucie? Tak, ale trzeba tu jeszcze usłyszeć cierpienie-razem (*souffrir-avec*), które to słowo oznacza. Nie jest to pojękiwanie-razem, jakim mogłyby być litość, współczucie (*commisération*), formy ubolewania; to walczenie-razem. [...] Towarzystwo jest być może najbardziej adekwatnym słowem”<sup>61</sup>. Szansa cierpiącego na uzyskanie tego rodzaju wsparcia jest jednak niewielka: „Konfrontacja z doświadczeniem umierania, kalectwa, ciężkiej choroby, która czyni człowieka bezbronnym wobec wymogów i ciosów życia, jest ogromnie trudna. To przecież nieustanna styczność z cierpieniem drugiego, z własnym lękiem, [...] z samotnością”<sup>62</sup>. Dlatego znacznie częstszą reakcją niż ufnie i cierpliwe towarzyszenie cierpiącemu jest „wypieranie tego [doświadczenia – K.W.] albo budowanie humanistycznych iluzji na granicy emocjonalnego kiczu”<sup>63</sup>, co grozi „nie tylko fałszywym obrazem rzeczywistości, lecz także wkroczeniem na drogę ku wyczerpaniu, depresji i rozpaczcy w zderzeniu z brutalnością sytuacji”<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Z. C a c k o w s k i, *Ból, lęk, cierpienie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997, s. 29.

<sup>60</sup> J. P y s z k o w s k a, *Cierpienie chorych u kresu życia*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, s. 28.

<sup>61</sup> P. R i c o e u r, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008, s. 46.

<sup>62</sup> J. K u r e k, K. M a l i s z e w s k i, *Rozmowy*, Miejski Dom Kultury „Batory”, Chorzów 2009, s. 5.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże.



## SAMOTNOŚĆ FILOKTETA

Widzimy więc jasno, że teoria i praktyka niejako sprzęgają się przeciwko cierpiącemu człowiekowi. Zarówno z analiz ontologicznych, jak pokazał Lévinas, jak też z rzeczywistych przeżyć i doświadczeń osób dotkniętych bólem płynnie niewesoły wniosek, iż nieuniknionym losem cierpiącego – z wyjątkiem nielicznych, wciąż zbyt rzadko spotykanych przypadków – jest dołączające się do wszystkich jego dolegliwości, dodatkowe brzemię samotności. Może ona przybrać różne oblicza, mogą jej towarzyszyć rozmaite uwarunkowania i objawy. O jednej z odmian, którą moglibyśmy nazwać symbolicznie „samotnością Filokteta”, była już mowa. Polega ona na niechcianym, niewybranym dobrowolnie, lecz narzuconym przez wrogie lub obojętne (nie jest łatwo stwierdzić, co gorsze!) otoczenie osamotnieniu, połączonym z odmową współczucia lub – co gorsza – fałszywymi, podszytymi hipokryzją, a podyktowanymi własnym egoistycznym interesem pozorami nawiązania przyjacielskiego kontaktu i wsparcia. Filoktet bowiem został najpierw zdradzony przez towarzyszy i podstępem zwabiony na bezludną wyspę, gdzie go porzucono, a po latach bolesnej samotności ponownie oszukany i zdradzony, gdy wziął za dobrą monetę zwodnicze obietnice Neoptolemosa<sup>65</sup>. Ale i w życiu współczesnych ludzi zdarzają się podobne tragedie. Człowiek nigdy nie uwolnił się od pokusy zdrady, podstępu lub przedkładania własnego interesu ponad cudze dobro (zdarzają się przecież sytuacje, gdy kogoś bardziej interesuje treść testamentu niż niesienie ulgi konającej osobie...). Oprócz tego rodzaju samotności należałoby wyróżnić jeszcze dwie jej podstawowe odmiany, także związane z bólem i towarzyszącym mu cierpieniem. Nazwijmy je kolejno „samotnością Hioba” i „samotnością Zaratustry”.

## SAMOTNOŚĆ HIOBA

„Żył w ziemi Us człowiek imieniem Hiob. Był to mąż sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła” (Hi 1,1). Tymi słowami opisuje biblijny autor księgi Hioba swego bohatera. Jak wszyscy wiemy, pobożnego Hioba spotkała seria straszliwych nieszczęść, wśród których pojawiła się także bolesna, wyniszczająca choroba: „Szatan [...] obsypał Hioba trądem złośliwym, od palca stopy aż do wierzchu głowy. [Hiob] wziął więc skorupę, by się nią drapać siedząc na popiele” (Hi 2, 7-8). Z początku nieszczęśliwy Hiob, choć ma powody, by narzekać na swój oplakany los, nie może się jednak uskarżać na brak wsparcia i życzliwego zaangażowania ze strony przyjaciół. Ci bowiem,

<sup>65</sup> Por. L i b e r a, dz. cyt., s. 8n.

usłyszawszy „o wszystkim, co na niego spadło, [...] przyszli, [...] by [...] boleć nad nim i pocieszać go” (Hi 2,11). „Siedzieli z nim na ziemi siedem dni i siedem nocy, nikt nie wyrzekł słowa, bo widzieli ogrom jego bólu” (Hi 2,13). Niebawem jednak sytuacja uległa zmianie, wielce dla Hioba niekorzystnej. Oto bowiem przyjaciele postanawiają wystąpić w nowej roli. Nie chcą go już wspierać ani pocieszać; zaczynają natomiast pouczać i strofować. W ten sposób dowodzą całkowitego niezrozumienia sytuacji, w jakiej się znalazł ich serdeczny druh. Tak o nich pisze Barbara Chyrowicz: „Przyjaciele [...] nie byli w stanie zrozumieć, do jakiego stopnia nieprzydatne i obraźliwe były ich próby osądzania Hioba, ich słowa, żeby wziął się w garść, przestał płakać i narzekać. Nawet gdyby doświadczyli kiedyś w życiu podobnego losu, nadal nie mieliby prawa sądzić Hioba w jego nieszczęściu. [...] Czego doprawdy nie potrzebował w chwilach swego cierpienia, to przekonywania, że jego zachowania są niewłaściwe. Krytyczne uwagi na temat sposobu, w jaki rozpaczał, czy też rozważanie, co takiego uczynił, żeby zasłużyć na ten los, miały efekt sypania soli w otwarte rany”<sup>66</sup>.

Skąd jednak u przyjaciół Hioba ta nieoczekiwana i oplakana w skutkach zmiana frontu? Wiele już było różnorodnych interpretacji owej przedziwnej, niepokojącej księgi Starego Przymierza, jaką jest Księga Hioba – teologicznych, filozoficznych, antropologiczno-kulturowych, nawet psychoanalitycznych – nie miejsce tu nawet na pobieżną ich rekonstrukcję i analizę. Zwróćmy uwagę jedynie na te elementy, które rzucają światło na przyczyny osamotnienia niegdyś cenionego, szanowanego i lubianego współplemieńca, który wraz z rozwojem wydarzeń jest coraz bardziej marginalizowany, a w końcu zostaje wykluczony ze wspólnoty. Spójrzmy na sytuację od razu w aktualnym aspekcie, koncentrując się na hermeneutycznej idei aplikacji, zamiast żmudnie rekonstruować konteksty historyczne. Nie podążymy więc (w ślad za René Girardem) „dawną drogą, którą kroczyli ludzie niegodziwi”<sup>67</sup>, by odsłonić działanie kulturowego mechanizmu „kozła ofiarnego”<sup>68</sup>, którego symboliczne usunięcie ze wspólnoty miało pełnić funkcje oczyszczające i integrujące i dlatego leżało w interesie całej reszty społeczności. Niewątpliwie można interpretować przypadek Hioba w kategoriach kozła ofiarnego, którego (rzekoma, uporczywie imputowana przez samozwańcych oskarżycieli) zatwardziałość w przywiązaniu do zła i odmowa okazania skruchy miała w intencji jego prześladowców, zwących się – o ironio! – przyjaciółmi, zostać instrumentalnie wykorzystana jako środek dydaktyczny, umacniający społeczność w wyznawaniu stereotypowych przekonań o naturze Boga oraz religijnych

<sup>66</sup> Chyrowicz, *Zrozumieć ból i cierpienie*, s. 95n.

<sup>67</sup> Zob. R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Spacja, Warszawa 1992.

<sup>68</sup> Zob. tenże, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

i moralnych powinnościach człowieka<sup>69</sup>. Dziś jednak trudno byłoby wskazać wspólnotę (przynajmniej w obrębie zachodniego kręgu kulturowego), której przedstawiciele podzielałyby wiarę czasów Hioba, że ból jest odpłatą, którą Bóg zsyła na grzesznika, by ukarać jego niegodziwość.

Bardziej ponadczasowe mogą okazać się inne motywy, których obecności mamy prawo się doszukiwać w postawie przyjaciół Hioba. Zwróćmy zatem uwagę na Lacanowską kategorię transpasywności. „Mówi ona o tym, że pewne działania i przeżycia Innego mogą być doświadczane jak własne, generując stany emocjonalne, zwykle przypisywane własnej aktywności. [...] Doświadczeniu temu jednocześnie towarzyszy swoiste poczucie pasywności”<sup>70</sup>. Kategoria ta znajduje w przywoływanym kontekście dwojakie zastosowanie. Po pierwsze, może się ona odnosić do występującego niekiedy w kontakcie z chorym lub cierpiącym zjawiska „niechcianej empatii”. Polega ono na tym, że cudzy ból wprawia kogoś w nieprzyjemny i niepożądany stan emocjonalny, za którego istnienie i trwanie obwinia się (nie zawsze świadomie) osobę cierpiącą. Świadectwem takiego stanu są formułowane w niektórych przypadkach przez bliskich osoby, która na przykład zapadła nagle na ciężką, nieuleczalną chorobę, wypowiedzi w rodzaju: „jak on mógł m i to zrobić!”. Możemy w tym przypadku mówić o pewnej formie transpasywności jako biernego i dziejącego się wbrew woli podmiotu współcierpienia z chorym, które budzi poczucie bezsilności połączone z (zazwyczaj wypieranym do podświadomości) pragnieniem ukarania „sprawcy”. Symboliczną formą wymierzenia kary bywa wówczas odsunięcie się od osoby, którą nieświadomie obwiniamy, i pozostawienie jej w osamotnieniu.

Istnieje również drugi – być może jeszcze bardziej niszczący dla kogoś znajdującego się w położeniu podobnym do sytuacji Hioba – przejaw transpasywności. Rozpatrzmy go najpierw na przykładzie analizy postaw społeczeństwa III Rzeszy wobec zagłady Żydów. Tematyce tej poświęcił swą książkę *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holokaust* historyk Daniel J. Goldhagen<sup>71</sup>. Komentując ustalenia owego autora, Slavoj Žižek zauważa: „Człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny o tyle, o ile czerpie rozkosz z tego, co robi, a jest oczywiste, że ten subtelny (ukryty) przymus wytwarzał dodatkową *jouissance*, biorącą się z faktu bycia częścią większego, ponadindywidualnego ciała, «zanurzenia w kolektywnej Woli»”<sup>72</sup>. Andrzej Leder zwraca uwagę na

<sup>69</sup> Szerzej na ten temat zob. K. W i e c z o r e k, *Samotność Hioba, w: Osamelost' ako filozoficky problem*, red. J. Šlosiar, M. Palenčár, Belianum, Banská Bystrica 2014, s. 112-128.

<sup>70</sup> L e d e r, dz. cyt., s. 21.

<sup>71</sup> Zob. D. J. G o l d h a g e n, *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holokaust*, tłum. W. Horabik, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

<sup>72</sup> S. Ž i ž e k, *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 120.

subtelny związek między gorliwością, z jaką ludzie podejmują się działań wymierzonych przeciw innym ludziom, a perwersyjną przyjemnością, jaką czerpią z owych czynów, oraz miłym poczuciem bezkarności wynikającym z „transpasywnego roztopienia się w podmiotowości zbiorowej”<sup>73</sup>.

O ile Holokaust był wydarzeniem ekstremalnym i bezprecedensowym w dziejach ludzkości, o tyle ten sam lub podobny mechanizm, o którym piszą przywołani autorzy, może się uaktywniać w sytuacjach znacznie bardziej powszechnych, choć także dotkliwych i trudnych do zniesienia dla objętych nimi osób. Chodzi o zjawisko określane dziś mianem znieczulicy społecznej lub obojętności na cudzy ból, cierpienia i niedole. Istniejący w nastawionym na przyjemność i użycie współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym wysoki stopień przyzwolenia dla postaw skrajnie egoistycznych sprawia, że śmiało i bez poczucia winy, a nawet z ową wyżej opisaną transpasywną gorliwością odwracamy się od tych, którzy rozpaczliwie pragną współczucia czy chociaż naszej obecności, pozostajemy pasywni w obliczu cierpienia, „zadowolając się własną przeciętnością”<sup>74</sup> – jak pisał John Locke. Pozwala nam to na roztopienie się w anonimowej zbiorowości. Poniekąd tak właśnie zachowują się (niegdysiejsi) przyjaciele Hioba, którzy zamiast trwać przy nim w (choćby nawet bezsilnej i pasywnej) solidarności, zaczynają przyjmować sztuczne pozy, wygłaszając retoryczne mowy w imieniu reprezentowanej przez siebie „kolektywnej Woli”, jak ją nazwał Žižek. Tymczasem wystarczyło zrozumieć, że „Hiobowi bardziej potrzebne było zrozumienie i współczucie niż porady, choćby nawet słuszne”<sup>75</sup>. „Bardziej potrzebował współczucia, świadomości, że inni podziałają jego ból, niż uczonych wywodów o niezbadanych ścieżkach Pana. [...] Takie moralizowanie może się wydać cierpiącemu okrutne. [...] I w tym właśnie przyjaciele go zawiedli”<sup>76</sup>. Warto się zastanowić, jak często my – rzecz jasna, w najlepszych intencjach, a w każdym razie nie czując z tego powodu najśłabszych wyrzutów sumienia – podobnie zawadzimy naszych współczesnych Hiobów.

To jednak nie koniec problemu. Wyniki eksperymentalnych badań psychologicznych, prowadzonych od połowy lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku między innymi na Duke University, wykazały jednoznacznie, że osamotnienie spowodowane wykluczeniem ze wspólnoty czy też odrzuceniem przez bliskich jest źródłem dotkliwego cierpienia, którego objawy kliniczne przypominają ból somatyczny. Jeden z inicjatorów i współtwórców tych badań, Kipling D. Williams, pisze: „Nasza potrzeba przynależności do grupy jest

<sup>73</sup> L e d e r, dz. cyt., s. 21n.

<sup>74</sup> Cyt. za: Z. O g o n o w s k i, *Locke*, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 324.

<sup>75</sup> C h y r o w i c z, *Zrozumieć ból i cierpienie*, s. 96.

<sup>76</sup> Tamże.

równie fundamentalna jak potrzeba odżywiania czy oddychania. Dlatego ostracyzm społeczny – wykluczenie ze wspólnoty – jest jedną z najdotkliwszych kar, jakie człowiek może wymierzyć drugiemu. [...] Nasze badania wykazały, że pierwotną reakcją na ostracyzm jest ból, odczuwany podobnie przez wszystkich, niezależnie od uwarunkowań osobowościowych, społecznych i sytuacyjnych. [...] mózg odbiera wykluczenie tak samo, jak ból fizyczny”<sup>77</sup>.

Samotność Hioba zyskuje w związku z tym dodatkowy, negatywny wymiar. Musimy bowiem mówić już nie tylko o samotności wywołanej przez ból, którego źródła i rujnących psychikę skutków nie rozumieją nawet najbliżsi, ale także o bólu wywołanym przez samotność. A jest to taki ból, którego destrukcyjnej siły – jak dowiodły przytoczone wyżej wyniki badań – absolutnie nie wolno nam lekceważyć.

### SAMOTNOŚĆ ZARATUSTRY

„Moim przeznaczeniem jest poszukiwanie prawdy na dalekim krańcu samotności. Mój syn, Zaratustra, dojrzeje mądrością, ale jego jedynym towarzyszem będzie orzeł. Będzie najsamotniejszym człowiekiem na świecie”<sup>78</sup> – mówi Friedrich Nietzsche do Josefa Breuera w zbeletryzowanym studium myśli i osobowości Nietzschego pióra amerykańskiego psychiatry Irvina D. Yaloma<sup>79</sup>. Sam Nietzsche informuje swych czytelników nader zwięźle, że „gdy Zaratustra trzydziestu lat dożył, opuścił kraj swój i jezioro ojczyste i poszedł w góry. Tu radował się duchowi swemu i samotności swej, a dziesięć lat tak żyjąc, nie umęczył się niemi”<sup>80</sup>. Słusznie zauważa Łukasz Musiał: „Najważniejszą chyba kwestią, o której milczy Friedrich Nietzsche, jest przeszłość jego bohatera. Kim był Zaratustra, zanim zaczął głosić swoje proroctwa? [...] Nie wiemy”<sup>81</sup>. Nie ma jednak żadnego powodu, by sądzić, że został przez kogokolwiek odrzucony i zmuszony do opuszczenia stron rodzinnych, padł-

<sup>77</sup> K.D. Williams, *The Pain of Exclusion*, „Scientific American Mind”, January 2011, <https://www.scientificamerican.com/article/the-pain-of-exclusion/>.

<sup>78</sup> I.D. Yalom, *Kiedy Nietzsche szlochał*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Zielone Drzewo, Warszawa 2012, s. 380.

<sup>79</sup> „Irvin D. Yalom – profesor psychiatrii na Uniwersytecie Stanforda, światowy autorytet w dziedzinie psychoterapii grupowej, jeden z głównych przedstawicieli indywidualnej terapii egzystencjalnej [...]. Bohaterami [jego] fascynującej powieści są filozof Friedrich Nietzsche i słynny wiedeński lekarz Josef Breuer. [...] Ich rozmowy służyły Yalomowi do przedstawienia w niezwykle sposób zarówno filozofii Nietzschego, podstaw psychoanalizy, jak i rozważań dotyczących kwestii egzystencjalnych” (*Nota redakcyjna*, w: tenże, dz. cyt., s. IV okładki).

<sup>80</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010, s. 7.

<sup>81</sup> Musiał, dz. cyt., s. 38n.

szy przy tym ofiarą „syndromu ostracyzmu”, o którym mowa wyżej. Wręcz przeciwnie: „Wcześniej raczej nie żył w odosobnieniu – w przeciwnym razie czy by tak tęsknił za samotnością?”<sup>82</sup>. Nadszedł jednak dzień, kiedy i jemu samotność zaczęła doskwierać. Swą tęsknotę za obcowaniem z innymi wyraził tymi słowy: „Jam jest umęczony mą mądrością, jako pszczoła, co za wiele miodu zebrała; pożadam rąk, które by się po nią wyciągnęły. Pragnąłbym rozdarowywać i obdzielać, aż póki mądrych pośród ludzi nie uraduje ponownie własne szaleństwo, a ubogich własne bogactwo”<sup>83</sup>. Jeśli więc – w dosłownej warstwie tekstu – znajdujemy odniesienie do bólu, to najwyżej do tej jego odmiany, która wynika z przygniecenia brzemieniem nadmiaru: w tym przypadku nadmiaru dóbr duchowych, nazwanych pars pro toto mądrością. W obliczu owej nadobfitości coraz bardziej nieznośna staje się myśl, że zgromadzone w odosobnieniu wartości miałyby przepaść, niepoznane i niedocenione przez przyszłych wdzięcznych słuchaczy.

Lecz nie tylko takie brzemie niesie Nietzscheański Zaratustra. Jeśli poważnie potraktować uwagę Yaloma, że Zaratustra jest „synem” Nietzschego (a myśl ta zasługuje na poważne potraktowanie, biorąc pod uwagę warsztat i kompetencje badawcze autora), wówczas wypada się zgodzić, iż jest on również duchowym dziedzicem – zarówno tego, co Nietzsche jako filozof odkrył, przemyślał i pragnie przekazać potomności (jak przystało na „niewczesnego” myśliciela), jak też tego, co Nietzsche-człowiek musiał przezwyciężyć, by móc stanąć tam, gdzie stał jako autor *Tako rzecze Zaratustra*, czyli „6000 stóp nad poziomem morza i o wiele wyżej nad wszelkimi ludzkimi rzeczami”<sup>84</sup>. Friedrich Nietzsche, duchowy ojciec Zaratustry, przez większość lat swego życia borykał się z uporczywym, niezwalczonym i coraz trudniejszym do zniesienia bólem, spowodowanym chronicznym schorzeniem o nieznannej do dziś etiologii<sup>85</sup>. Jego cierpienia, nierozumiane i lekceważone przez otoczenie, pchały go ku samotności<sup>86</sup>. Szukał jej na szlakach swych wędrówek – w górach, nad jeziorami, na wyspach Morza Śródziemnego<sup>87</sup>. Można się domyślać, że w jego

<sup>82</sup> Tamże, s. 39.

<sup>83</sup> Nietzsche, dz. cyt., s. 7.

<sup>84</sup> Tenże, *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, tłum. L. Staff, Nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909, s. 85. Tak brzmi notatka sporządzona przez Nietzschego na zakończenie szkicu zawierającego „podstawowy koncept” dzieła o Zaratustrze.

<sup>85</sup> Zob. R. K n o d t, *Friedrich Nietzsche – die ewige Wiederkehr des Leidens*, Bouvier, Bonn 1987.

<sup>86</sup> Por. Y a l o m, dz. cyt., s. 283n.

<sup>87</sup> W *Ecce homo* Nietzsche napisał: „Jak najmniej siedzieć; nie wierzyć żadnej myśli, która się nie urodziła na wolnym powietrzu i przy swobodnym ruchu – jeśli i mięśnie przy tem święcie nie uczestniczą. Wszystkie przesady pochodzą z kiszek. – Cierpliwość pośladków [...] to właściwy grzech przeciw Duchowi Świętemu” (N i e t z s c h e, *Ecce homo*, s. 28). Frédéric Gros dodaje: „Nietzsche był wyjątkowym piechurzem, niezmordowanym. Często o tym wspomina. Długie piesze

fantazjach i marzeniach jawiła się wówczas odległa kraina szczęśliwości, na tyle oddalona od „wszelkich ludzkich rzeczy”, że można się w niej schronić nawet przed bólem. Takiej krainy nie ma jednak na żadnej mapie. Świat to za mało – nie uda się owej krainy w nim odszukać. Musi się więc ona znajdować gdzie indziej, to znaczy, że musi mieć charakter „nie-miejsca” (franc. *non-lieu*). Nie takiego jednak, o jakim pisał Marc Augé<sup>88</sup>, bo takie „nie-miejsce” zapewnia jedynie bezpieczną anonimowość, a to o wiele za mało dla steranego cierpieniem Nietzschego i jego syna Zaratustry. Musi to być takie „nie-miejsce”, o jakim pisał Lévinas, gdy głosił „konieczność oderwania się od bytu, by stanąć jako podmiot na ziemi absolutnej lub utopijnej, na terenie umożliwiającym bezinteresowność [...] ta przestrzeń świadczy o rozerwaniu, [...] o zerwaniu z istotą, o nie-mieszczeniu się w bycie (*du «non-lieu»*)”<sup>89</sup>.

Symbolizowana przez Zaratustrę samotność rozpościera się zatem w krajinie wyobraźni. Jest rodzajem duchowego azylu, schronieniem, którego mury wznosi utopijna nadzieja, że można odejść dostatecznie daleko i wysoko od ludzkich spraw, by pozostawić za sobą wszystkie bóle i troski. Zaratustriański motyw „opuszczenia kraju i jeziora ojczystego” staje się więc w gruncie rzeczy figurą symboliczną. W głębszej warstwie myśli tkwi inny sens: tym, co bohater chce opuścić, jest własne ciało i jego uporczywe, niedające się ukoić dolegliwości. Śladem wiodącym ku tej warstwie znaczeniowej jest scena, w której Zaratustra, zstępując samotnie z gór, spotyka starca – pustelnika, a z jego ust słyszy przestrożę: „Biada, chcesz znowu o własnych siłach wlec swe ciało?”<sup>90</sup>.

Ale i to jeszcze nie koniec. Jesteśmy przecież dopiero na początku opowieści o Zaratustrze – człowieku, który po długoletnim ćwiczeniu się w samot-

---

wycieczki nieodmiennie towarzyszyły jego twórczości, stały się wręcz *składnikiem* jego dzieła [...] to, co sam sobie ordynuje jako lekarstwo, naznaczy jego przyszłe życie: długie spacery i samotność. Remedium na rwące, potworne bóle. Uciec od ekscytacji, nadmiaru bodźców i zgiełku świata, które zawsze przypląca godzinami cierpienia. I iść, iść długo, by odegnać ból, odwrócić uwagę, zapomnieć o waleniu młotka w skroniach” (F. G r o s, *Filozofia chodzenia*, tłum. E. Kaniowska, Czarna Owca, Warszawa 2015, s. 16, 19).

<sup>88</sup> Por. M. A u g é, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

<sup>89</sup> L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 50. Warto przytoczyć objaśnienia tłumaczki (Małgorzaty Kowalskiej), rozjaśniające dalece niestandardowe rozumienie użytych przez Lévinasa terminów: „Francuski termin «*non-lieu*» [...] jest przede wszystkim terminem prawniczym, odpowiednikiem polskiego «umorzenia». Przez ekstensję może znaczyć – i taka jest intencja Lévinasa – nie-mieszczenie się w przyjętym porządku, wykraczanie poza ten porządek” (tamże, s. 50, przyp. 4). „Słowo *désintéressement* – «bezinteresowność» Lévinas zapisuje często jako *dés-inter-essement*, by wydobyc występujący w nim składnik *esse* – bycie [...]. Inter-esse-owność to, wedle tej etymologii, tyle co trwanie w byciu, zaś bez-inter-esse-owność – wychodzenie poza bycie” (tamże, s. 56, przyp. 11).

<sup>90</sup> N i e t z s c h e, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 8.

ności przeobraził się i zbudził do nowego życia. Dzięki doświadczeniu, które zdobył, już nie napawa go wstrętem perspektywa zstąpienia z gór i ponownego (wracamy do warstwy sensów symbolicznych) wstąpienia w cierpiące ciało, utożsamienia się z nim i z jego jak najbardziej cielesnym, podatnym na zranienia (niem. verwundbar) sposobem bycia. Musimy więc zapytać, gdzie jest źródło tej nowo zdobytej siły?

Odpowiedź brzmi: *Tako rzecze Zaratustra* jest książką o przemianie duchowej, polegającej na nabyciu umiejętności przewycięzania własnych słabości cielesnych. Jest ich wiele. Nietzsche w swej ocenie *conditio humana* był bardzo odległy od optymistycznych dyskursów, sławiących doskonałość ludzkiego ciała. Pośród słabości jedna wysuwa się wszakże na pierwszy plan. To ludzka bezradność wobec bólu i cierpienia. Gdyby Nietzsche, dotknięty zespołem wyjątkowo bolesnych schorzeń, po prostu się jej poddał, Europa straciłaby jednego z najoryginalniejszych filozofów. On jednak wypowiedział tej słabości zdecydowaną wojnę, a relacje z przebiegu owych walk wplecione są w jego dzieła – nie tylko w patetyczno-symboliczną opowieść o Zaratustrze. Wskażmy więc na koniec kilka węzłowych elementów strategii duchowej walki z bezsilnością wobec paraliżującego ciała bólu.

Element pierwszy: a u t o n o m i a d u c h a. Gdy Zaratustra, zamierzając powrócić w samotność gór, opuszczał grono oddanych uczniów, skierował do nich następujące przesłanie: „Mówicie, że wierzycie w Zaratustrę? Lecz cóż zależy na Zaratustrze! Jesteście moimi wyznawcami, lecz cóż zależy na wszelkich wyznawcach! Jeszczeście samych siebie nie szukali, a oto jużście mnie znaleźli. Tak czynią wszyscy wyznawcy; przeto tak niewiele waży wszelka wiara. Tak więc wzywam was, abyście mnie zgubili, a w zamian samych siebie znaleźli”<sup>91</sup>. Łukasz Musiał komentuje tę radę następująco: „Uczniowie Zaratustry są w pewnym sensie zbyt «uczniowscy», zbyt gorliwi, zbyt gorączkowo poszukują prawdy na zewnątrz siebie, wskutek czego zamykają sobie drogę do wewnątrz”<sup>92</sup>. Krytyka Nietzschego kieruje się tu przeciw postawie wyznawcy rozumianego jako bezkrytyczny naśladowca wyidealizowanego autorytetu, „nauczyciela idealnego”<sup>93</sup>, który zastępuje krytyczny aparat myślenia i wartościowania. Wyznawca taki zadowala się prostymi wyjaśnieniami pochodzącymi z zewnętrznego źródła i staje się od nich całkowicie zależny. To droga prowadząca donikąd – przestrzega Nietzsche ustami Zaratustry. Niemiecki filozof zapewne doskonale znał postawę, którą wiele dekad później opisał Henryk Elzenberg: „Chrześcijaństwo dla Europejczyka bywa pokusą w chwilach największej słabości; bo w chwilach największej słabości łakniemy nie

<sup>91</sup> Tamże, s. 76.

<sup>92</sup> M u s i a ł, dz. cyt., s. 42.

<sup>93</sup> Tamże.



tylko religii, ale religii wspólnej, jednoczącej nas z otoczeniem<sup>94</sup>. Żłudność takiej pociechy tkwi w tym, że w chwili najtrudniejszej próby, gdy sami staniemy twarzą w twarz z własnym losem, nadmierna ufność w niezawodną solidarność ludzkiej wspólnoty może nas zawieść. Musimy nauczyć się jeszcze ufać własnej, wewnętrznej sile – dodajmy jednak, wbrew Nietzschemu i jego kompulsywnemu antychrześcijaństwu: najlepiej, jeśli będzie to niezłomna siła wiary, gotowa przetrwać każdy, choćby najbardziej dramatyczny kryzys; wiary dogłębnie zintegrowanej z własną, intymną i autonomiczną jaźnią, lecz równie silnie zjednoczonej ze wspólnotą – nie wyłącznie ludzką, doczesną i z konieczności zawodną, lecz z tą, której zwornikiem i fundamentem jest Chrystus.

Element drugi: u m i ł o w a n i e w ł a s n e g o l o s u. Jednym z najbardziej rozpoznawalnych, wręcz podręcznikowych motywów filozofii Nietzschego jest idea woli mocy. Istnieje wiele prób jej metafizycznego odczytania<sup>95</sup>, tu jednak wystarczy skupić się na jej praktycznym obliczu, związanym z naturalnym ludzkim pragnieniem panowania nad sobą, swoim otoczeniem i swoim losem. Ten wymiar woli mocy Rüdiger Safranski nazywa „rozkazodawczością”<sup>96</sup>. Zapytajmy, co się dzieje, gdy owo pragnienie sprawowania władzy zostaje brutalnie skonfrontowane z bólem niepoddającym się żadnej terapii. Z początku może się wydawać, że mamy tu do czynienia z nieuchronną porażką woli mocy, która musi skapitulować wobec potężniejszych od niej konieczności przyrody – ich skutkiem jest właśnie ból, przed którym nie ma donikąd ucieczki. Człowiek porażony bólem doświadcza w sposób najbardziej niepowątpiewalny ograniczenia swej władzy: ze wszystkich sił pragnie, żeby go nie bolało – a los jakby z niego kpił. Czy to nie wystarczający powód do buntu przeciw losowi? Myśl Nietzschego biegnie jednak inną drogą, niejako podążając za inspiracją płynącą z aforyzmu Franza Kafki: „w walce ze światem, sekunduj światu”<sup>97</sup>. Nietzsche stanowczo odrzuca wszelkie postawy, doktryny i światopoglądy oparte na lęku przed bólem i sławiące życie wolne od cierpień jako najbardziej pożądany ideał. Nietzscheański wzorzec życia godnego, by je przeżyć, wygląda zupełnie inaczej. Jak? Oddajmy jeszcze raz głos Musiałowi: „Nietzsche zastanawiał się nieustannie, w jaki sposób – choć to dziwnie zabrzmiało – uratować cierpienie dla współczesnego człowieka. W tradycyjnym remedium, ucieczce od bólu, dostrzegał oznakę słabości. [...]

<sup>94</sup> H. E l z e n b e r g, *Kłopot z istnieniem*, Znak, Kraków 1994, s. 285.

<sup>95</sup> Zob. np. D. B e h l e r, *Nietzsches Versuch einer Artistenmetaphysik*, w: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, red. M. Djurić, J. Simon, Königshausen und Neumann, Würzburg 1986, s. 130-149; M. D j u r i ć, *Nietzsche und Metaphysik*, W. de Gruyter, Berlin–New York 1985.

<sup>96</sup> „Nietzsche [...] rozumie wolę inaczej niż tradycja sięgająca jeszcze do Schopenhauera. Wola to nie żądza, tępy popęd, lecz «rozkazodawczość» [*Befehlenskönnen*], siła umożliwiająca bytowi wzrost” (M u s i a ł, dz. cyt., s. 41). Musiał cytuje Safranskiego we własnym przekładzie.

<sup>97</sup> Cyt. za: W. M e j b a u m, *Amor fati*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, s. 71.

ścieżką prowadzącą do [...] afirmacji losu jest akceptacja bólu. I taki też jest największy «prezent», jaki daje Zaratustra. [...] Dar Zaratustry to dar nowej świadomości, która jest w stanie wszystko udźwignąć<sup>98</sup>. W tym nowym modelu człowieka niezłomnego splatają się dwa wątki Nietzscheańskiej filozofii – wola mocy i amor fati.

Element trzeci: s a m o a k c e p t a c j a. Miłość własnego losu była by nieosiągalną mrzonką bez poprzedniego wypracowania w sobie postawy miłości siebie samego. Zachęcanie do niej nie jest nazbyt popularne, gdyż regularnie bywa mylone z pochwałą egoizmu. Czy słusznie? Amerykański psychiatra i psychoanalityk Henry Zvi Lothane widzi tę kwestię następująco: „W Biblii jest napisane: Kochaj bliźniego jak siebie samego. Dlaczego «jak siebie samego»? To brzmi jak paradoks, bo z jednej strony mówimy, żeby być egoistą, a z drugiej, żeby czynić miłość. Jak to pogodzić ze sobą? [...] Mówię do moich pacjentów: «Jeśli siebie nienawidzisz, nie szanujesz, nie kochasz, to jak możesz przyjąć miłość od innej osoby?» [...] Człowiek musi siebie samego kochać, by móc kochać kogoś innego i przyjmując od innego miłość<sup>99</sup>. Waław Mejbaum na marginesie swej lektury Nietzschego proponuje: „Ujmijmy rzecz w ten sposób. Amor fati jest radosną gotowością przeżywania wszystkiego, co się człowiekowi przydarza, z tego – i tylko tego – tytułu, że przydarza się to jemu właśnie [...] człowiek *amoris fati* przyjmuje doświadczenia jako cenne ze względu na to, że są jego doświadczeniami<sup>100</sup>”.

Wynika stąd, że postawa amor fati może być postrzegana jako rezultat zdarzenia, które Maurice Nédoncelle nazwał promieniowaniem wartości<sup>101</sup>. Wartość zdarzeń, które w życiu stają się moim udziałem, jest wtórna wobec tego źródła promieniowania wartości, jakim jest – mówiąc językiem Józefa Tischnera – moje Ja aksjologiczne<sup>102</sup>. To, co proponuje Nietzsche, to bardzo nietypowa i ekstremalnie trudna, lecz mimo wszystko realna droga do afirmacji własnego bólu i cierpienia przez przypisanie im waloru przynależności do „obszaru możliwej solidaryzacji egologicznej<sup>103</sup>”. Dzięki temu ukazuje nam się

<sup>98</sup> M u s i a ł, dz. cyt., s. 47n.

<sup>99</sup> *Jak być kochanym. Z Henrykiem Zvi Lothane rozmawia Justyna Dąbrowska*, „Tygodnik Powszechny” 2017, nr 25(3545), s. 73.

<sup>100</sup> M e j b a u m, dz. cyt., s. 78n.

<sup>101</sup> Zob. M. N é d o n c e l l e, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris 1942. Zob. też: K. B u k o w s k i: *Intersubiektywna przyczynowość*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. Z. Brzeziński, Znak, Kraków 1991, s. 339-352.

<sup>102</sup> Por. J. T i s c h n e r, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975, s. 162-182. Zob. też: t e n ż e, *Przestrzeń aksjologiczna i Ja pierwotne*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli J. Tischnera, Kraków 2006, s. 391-417.

<sup>103</sup> T e n ż e, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 167. Tischner wyjaśnia: „To tylko, co w jakimś znaczeniu tego słowa jest «moje», może być objęte promieniem wewnętrznej solidaryzacji. [...] Ontologiczny

dodatkowa, nieoczekiwana funkcja bólu: oprócz tego, że (jak już była o tym mowa) wzmacnia i intensyfikuje poczucie istnienia, ponadto jeszcze ofiaruje nam specyficzną przeżywaną „pewność siebie” w znaczeniu pewności własnej wartości, godności osobowej i autonomii. Pozwala bowiem powiedzieć sobie: nie przestaję być sobą, nie przestaję kochać siebie ani być podmiotem osobowej godności nawet wtedy, gdy cierpię i gdy mnie bardzo boli. Trafnie pisze Barbara Chyrowicz: „Czy ludzkie życie może być uznane za mniej wartościowe, gdy pozostaje nam już jedynie cierpienie? Zważywszy na to, że cierpi ten sam człowiek, który wczoraj być może święcił jeszcze tryumfy, nie zmieniło się nic istotnego; zmieniła się [jedynie] biologiczna kondycja organizmu, która – na płaszczyźnie ontologicznej – nie pozwala wnosić o zmianie wartości życia jako takiej”<sup>104</sup>.

Element czwarty: d i o n i z y j s k o ś ć jako bezpośrednio bycia, wyzwanie z resentymetu oraz ideologii, dążenie do prostomyślności. W przekonaniu Musiała Nietzsche „proponuje powrót do bezpośredniego (czy raczej niezapśredniczonego) odczuwania bytu jako remedium na zepsucie spowodowane nadmiarem świadomości, refleksji, myśli nieuczestniczącej w tańcu życia, a więc nieautentycznej”<sup>105</sup>. Nietzsche był wyznawcą „dynamicznej koncepcji rzeczywistości jako areny walki ścierających się potęg”<sup>106</sup> – jak zauważa Malwina Rolka. „Ilość siły we wszechświecie jest stała, ale jej konfiguracje zmieniają się w ciągłym ruchu”<sup>107</sup>. Dlatego filozof mógł twierdzić, że „jeśli coś dzieje się tak, a nie inaczej, nie ma w tym «zasady», «prawa», «porządku», lecz działają tu ilości siły, których istota polega na tym, że wywierają władzę na wszystkie inne ilości sił”<sup>108</sup>. Skoro tak, to doszukiwanie się wyższych racji i metafizycznych zasad celem wyjaśnienia, dlaczego kogoś spotkał taki, a nie inny los, jest zwykłym nadużyciem intelektu. To, co nas spotyka, spotyka nas po prostu – nie ma żadnych ukrytych sprężyn, działających na mocy odwiecznych praw wszechświata, ani też wyrafinowanego scenariusza, zakładającego celowe działanie wszechmocnej istoty, która zsyła na nas określone zdarzenia – na przykład ból – z sobie tylko wiadomych powodów. Powinniśmy zatem nauczyć się przyjmować dary losu nie jako dobre lub złe, przyjazne lub wrogie, lecz jako całkowicie przypadkowe zdarzenia, z którymi musimy się zmierzyć

---

obszar mojego Ja jest wyznaczany przez obszar wartości, z którymi potrafiłem wejść w związki absolutnej solidaryzacji. [...] Rdzeniem tej sfery, jej «centralnym punktem», źródłem promieniowania, przygotowującym możliwą solidaryzację, jest aksjologiczne Ja” (tamże, s. 167n.).

<sup>104</sup> Ch y r o w i c z, *Obowiązek, prawo czy konieczność śmierci?*, s. 65.

<sup>105</sup> M u s i a ł, dz. cyt., s. 56.

<sup>106</sup> M. R o l k a, *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2014, s. 71.

<sup>107</sup> Tamże.

<sup>108</sup> F. N i e t z s c h e, *Wola Mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2004, s. 210.

tak, jak ze wszystkim innym, co nas spotyka. Tego rodzaju kwalifikacja dotyczy również zdarzeń, które odbieramy jako nieszczęścia i które owocują w nas bólem i cierpieniem. Jeśli umiemy stawić im czoła w postawie prostomyślności, wówczas – twierdzi Nietzsche – nasz „patoś dystansu”<sup>109</sup> odziera ból z przypisywanej mu złośliwej roli narzędzia egzekucji Najwyższej Woli, której nie mamy mocy się sprzeciwić, i czyni z nich zwyczajne zjawiska należące do naturalnego porządku świata. Widziany w tej perspektywie, ból staje się bardziej przygodą i wyzwaniem niż tragicznym napiętnowaniem.

Wydaje się, że ten ostatni element wypada skontrolować nieco innym, bardziej zgodnym z Ewangelią podejściem. Rada Nietzschego jest częściowo słuszna, lecz proponowana przezeń metoda realizacji – co najmniej zawodna. Jeśli chcemy „odczarować” ból, odejmując mu złośliwi pozór zasłużonej odpłaty za rzeczywiste lub rzekome winy (a ostatecznie o to chodzi Nietzschemu), lepiej nam posłuży wyciągnięcie wniosków z kilku ewangelicznych scen obrazujących stosunek Jezusa do sensu ludzkiego cierpienia. Przeczytajmy więc początek dziewiątego rozdziału Ewangelii według św. Jana: „Jezus, przechodząc obok, ujrzał pewnego człowieka, niewidomego od urodzenia. Uczniowie Jego zadali Mu pytanie: «Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomy – on czy jego rodzice?» Jezus odpowiedział: «Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże»” (J 9,1-3). Uzupełnijmy tę lekcję lekturą pierwszych wersów rozdziału trzynastego Ewangelii według św. Łukasza: „W tym samym czasie przyszli jacyś ludzie i donieśli Mu o Galilejczykach, których krew Piłat zmieszał z krwią ich ofiar. Jezus im odpowiedział: «Czyż myślicie, że ci Galilejczycy byli większymi grzesznikami niż inni mieszkańcy Galilei, iż to ucierpieli? Bynajmniej, powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie. Albo myślicie, że owych osiemnastu, na których zwała się wieża w Siloam i zabiła ich, było większymi winowajcami niż inni mieszkańcy Jerozolimy? Bynajmniej, powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie»” (Łk 13,1-5).

Pamiętajmy, że Nietzsche to niebezpieczny przewodnik, który niejednego zwiódł na manowce. Nie można mu ufać we wszystkim, co pisze; lecz jeśli włączymy aparat krytyczny, możemy dostrzec obecne w jego dziełach – tu i ówdzie – ważne drogowskazy. Patrząc w stronę, w którą prowadzą, i dostrzegając na tej drodze pułapki i niebezpieczeństwa, których tam nie brak, możemy wiele skorzystać z „tego uczenia trudnego”<sup>110</sup>, od którego „raduje się serce i boli”<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> Por. M u s i a ł, dz. cyt., s. 55.

<sup>110</sup> J. L i e b e r t, *Uczę się siebie, człowieku*, w: *Pisma zebrane*, t. 1, *Poezja – proza*, oprac. S. Frankiewicz, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1976, s. 206.

<sup>111</sup> Tamże.

Ból – nieodłączny towarzysz życia. Nie daje o sobie zapomnieć, przyciąga uwagę – jak gdyby chciał dla siebie specjalnych przywilejów, jak gdyby chciał stać się najważniejszym składnikiem życia. Nie możemy mu na to pozwolić. Ile sił starczy, trzeba sięgać do zasobów własnej woli. Być może nie uda się sprawić, by ból nie zawładnął naszym ciałem, by nie zdominował fizjologii chorego organizmu. Ale nawet wtedy możliwa jest jeszcze walka o to, by ból nie zawładnął naszą wyobraźnią, by nie uczynił z nas swoich bezsilnych, przerażonych niewolników. Odmawiamy mu nienależnych praw do tego, by stał się bohaterem fałszywej opowieści, wyolbrzymiającej jego rolę i znaczenie w naszym życiu. Ból jest tylko bólem, niczym więcej – „a co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt 5,37). Temu, by łatwiej nam było zrozumieć, ile dodatkowej, niepotrzebnej, a możliwej do uniknięcia krzywdy może – lecz niekoniecznie musi – przynieść nam ból, służyć mają powyższe uwagi.

\*

Żyjąc w ludzkim ciele, nie da się uniknąć bólu – to prawda znana uczonym i filozofom, potwierdzana nieustannie w codziennym doświadczeniu. Można jednak wyjść bólowi naprzeciw z pogłębioną świadomością problemów i niedogodności, jakie stwarza to doświadczenie. Łatwiej jest wtedy przewyciężyć jego negatywne skutki. W zaprezentowanym tekście zwrócono uwagę na kilka aspektów zagadnienia. Na zakończenie dokonajmy krótkiej rekapitulacji.

Ból to rodzaj sytuacji granicznej. Jego doświadczenie powoduje, że człowiek zaczyna żyć inaczej, odczuwać inaczej, inaczej komunikować się z otoczeniem, a nawet inaczej myśleć i wartościować. Osłabieniu lub zerwaniu ulegają dotychczasowe więzi ze środowiskiem: zarówno te, których medium był język, jak i bezpośredni kontakt fizyczny z elementami otaczającego świata. Niewyraźalność bólu i niekomunikowalność towarzyszących mu doznań pociągają za sobą osamotnienie, które nierzadko staje się źródłem dodatkowych cierpień. Człowiek, który znalazł się w takim położeniu, bardziej niż kiedykolwiek pragnie towarzystwa kogoś bliskiego i współczującego, liczy na konkretną pomoc w uśmierzeniu bólu oraz na duchowe wsparcie. Tymczasem inni wokół niego odczuwają zwykle przeciwne impulsy: zwiększony dystans, niezrozumienie i obcość, pragnienie ucieczki od problemu, lęk przed niechcianym zaangażowaniem. Obie strony – cierpiący i jego towarzysze – potrzebują wypracowania nowej strategii rozumienia i działania, która mogłaby przewyciężyć kryzys egzystencjalny. Nie ma i nie może być gotowych wzorców pozwalających na skuteczne wyjście z każdej sytuacji, gdy czyjś ból kładzie się cieniem na życiu jednostki i całej wspólnoty. Być może zatem warto przeanalizować kilka przykładów znanych z klasycznych tekstów literatury

światowej – z nadzieją na odnalezienie inspiracji pomocnych w kreatywnym podejściu do kształtowania odpowiedzialnej postawy w konkretnych, niepowtarzalnych sytuacjach ludzkiej egzystencji. W tej właśnie intencji dokonano w artykule hermeneutycznej analizy wybranych wątków *Filokteta* Sofoklesa, starotestamentowej Księgi Hioba oraz dzieła Friedricha Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*. Teksty te łączy problematyka bólu i samotności; różnią je spostrzeżenia i przemyślenia składające się na wielopłaszczyznowy – ukazujący rozmaite oblicza bólu i odmiany reakcji, z jakimi się spotyka – obraz interesującego nas zagadnienia.