

selbst, seiner Möglichkeiten, Selbsterkenntnis. Aber in der Atmosphäre der Liebe, solch einer Liebe, die nicht bindet, die nicht zum Eigentum im Sinne eines Gegenstandes macht, sondern einfach da sein läßt.

Es ist notwendig, einen relativierten Nihilismus in der Pubertät durchzumachen. Es ist wichtig, den Wert der Tradition, in der man aufgewachsen ist, zu überprüfen, um sie dann als Erwachsener bewußt wieder akzeptieren zu können. Man soll dies in der Perspektive der gegenwärtigen Postmoderne vor Augen führen, in der die Kritik eine Methode für sich selbst ist und nicht aufhört, bis sie nicht alles demistifiziert und nicht alle Blätter von der Zwiebel abgerissen hat. "... das Entlarven von Motiven ist begründet und durchaus gerechtfertigt, es muß aber in dem Moment aufhören, in

dem jener, der sich mit dem Entlarven befaßt, am Ende zu etwas gelangt, was in der Psyche des Untersuchten wahr und authentisch ist. Wenn ein Psychoanalytiker an dieser Stelle nicht stehenbleibt, entlarvt er im Grunde genommen nur seinen eigenen Zynismus, seinen eigenen Nihilismus, der ihn das herabwürdigen läßt, was im Menschen menschlich ist".<sup>25</sup>

Der Schutz vor dem Nihilismus und seinen Erscheinungen (Atheismus, Anarchie, Sinnlosigkeit, ethischer Relativismus, Tragik) ist also einzig und allein durch den Wiederaufbau der persönlichen Identität möglich. Wie in dieser einfachen Antwort des Kindes auf die Frage: Wem gehörst du? Mutter und Vater. Und fügen wir doch noch hinzu: Gott, und dadurch mir selbst. Ich bin meiner selbst. Nichts mehr.

25 W.E. Frankl, Redukcjonizm, in: *Więź*, 9, (1970), S. 4-5.

TADEUSZ GADACZ

## Tożsamość osoby ludzkiej w perspektywie nihilizmu

„Czy nie jest rzeczą konieczną, by człowiek swymi korzeniami w coś wrastał?, niesiony był jakimś życiem?, jakimś słowem więcej niż ludzkim?, by był chroniony od rozpacz, od bezsensu, od nihilizmu? A to trzeba głosić nie przeciw innym, ale wraz z innymi, ponieważ odkryta przez nas możliwość wygląda tak: jeżeli Bóg umarł, to czyż również nie umarł człowiek?”<sup>1</sup>

Słowo „osoba”, które jest także synonimem słowa „człowiek”, pochodzi od greckiego „prosopon”, późniejsze łacińskie „persona”, i oznacza maskę, jaką aktor nakładał na twarz, by wyrazić w ten sposób trwałe charakter osoby. Maską była tylko ekspresja, tego trwałego charakteru jednocześnie indywidualnego i ogólnego. Przedstawiała jednostkowy los człowieka i jego udział w ludzkim losie. Osoba, pomimo zmienności jej losów, była w sobie czymś trwałym. Ta właśnie trwałość jest zewnętrznym wyrazem tożsamości osoby ludzkiej, jej rdzenia. Do poznania tej trwałości zachęcało znane wezwanie starożytnych: „gnōti se auton”, „poznaj samego siebie”. Także ta trwałość jest warunkiem możliwości odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Kim jestem jako osoba ludzka, kim jestem jako osoba indywidualna? XIX i XX-wieczny nihilizm pozrywał maski z twarzy aktorów i okazało się, że nie wyrażają one niczego, albo raczej wyrażają tylko nicość. Pod maską nie

1 P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa, s. 29

kryje się nic trwałego. W ten sposób zostało zakwestionowane pytanie o tożsamość. Człowiek stracił możliwość spójnej, racjonalnej opowieści, opowiadającej o tym, kim jest.

Nihilizm jest zjawiskiem bardzo trudnym do opisanego, tym trudniejszym do jednoznacznej definicji. Jak bowiem uchwycić w tych samych ramach nihilizm Nietzschego i Sartre'a, przeżycie absurdu bohaterów powieści Camusa czy samobójstwo Kirilowa, faszyzm i ironiczną niezależność bezosobowego bohatera Musila „Człowieka bez właściwości”. Jak te wszystkie przejawy nihilizmu odnieść wreszcie do diagnoz i analiz Martina Heideggera. Jednak tych wszystkich przejawów nihilizmu doświadczył nasz wiek XIX.

Nihilizm w pełnym znaczeniu słowa pojawia się tam, gdzie człowiek określa samego siebie jako miarę rzeczy i twórcę sensu istnienia. Takie samookreślenie się człowieka w XIX wieku stanowi rozkład prawd, norm i autorytetów. Właśnie „nihilizmem” określali Donoso Cortes i pruski minister Maria Joseph von Radowitz ten duchowy i polityczny proces XIX wieku. Samo słowo natomiast po raz pierwszy zostało użyte przez Fichtego.

Nihilizm XIX wieku, demaskując ideologie i etyczne systemy wylania się wraz z nowożytnym i współczesnym rozumieniem wolności. Kluczem do nihilizmu jest słowo: wolność. To nowożytne rozumienie wolno-

ści związane jest z twórczą mocą podmiotu, który tworząc *ex nihilo* staje się podmiotem stwórczym. Odnajdujemy go w nietzscheańskim przewartościowaniu wartości jak i w sartrowskiej tezie egzystencjalnej: „egzystencja poprzedza esencję”. Taki podmiot tworzy prawdę i wartości, nadając światu wszelkie znaczenie. Nicość nie oznacza więc jedynie pustki życia, bezsensu. Oznacza także pełnię twórczości, absolutną twórczość człowieka w pustce. Takie rozumienie wolności możliwe jest tylko tam, gdzie zostają zakwestionowane obiektywne miary bytu i prawdy, przede wszystkim jednak istnienie Boga. Nihilizm nie jest więc tyle wynikiem wiary w twórczą moc osoby, co raczej niewiary w obiektywność bytu i prawdy. Tylko w horyzoncie takiej niewiary możliwe jest rozumienie człowieka jako „miary wszechrzeczy”. Píše Nietzsche: „ostatnia forma nihilizmu, która zawiera w sobie niewiarę w świat metafizyczny - zabraniająca sobie wiary w jakiś świat prawdziwy”<sup>2</sup>.

Nowożytny nihilizm ma kilka podstawowych wymiarów: ateizm, moralny relatywizm, egzystencjalny absurd, polityczny anarchizm i historyczny tragizm. Pomimo wielu wymiarów nihilizmu, które wzajem się przenikają istnieje jedna łącząca je zasada, którą Fryderyk Nietzsche sformułował następująco: nihilizm to „pożądanie nicości”<sup>3</sup>.

1. Podstawowym warunkiem nihilistycznej wolności jest ateizm. „Gdyby Bóg istniał, jakbym mógł znieść to, że nim nie jestem. Autor tych słów, Fryderyk Nietzsche, dostrzegł ścisły związek między wolnością absolutną, nihilistyczną, a ateizmem. Epoka nihilizmu jest epoką „śmierci Boga”. Jest to także epoka wolności. Śmierć Boga rodzi pustkę, do której stosunek może być dwojaki: twórczości w pustce lub rezygnacji. Jeśli Boga nie ma człowiek może wybrać wła-

sną drogę, być wolny. „...my filozofowie i „duchy wolne”, czujemy się na wieść, że „Bóg umarł”, jakby opromienieni nową jutrzenką; serce nasze przelewa się wdzięcznością zdumieniem, przecuciem, oczekiwaniem - w końcu ukazuje się nam widnokrąg znów wolny, chociażby nawet nie był jasny, wreszcie znów mogą wybiegać okręty nasze”<sup>4</sup>. Możliwa jest także jednak rezygnacja. Jeśli „Bóg umarł” człowiek gubi się w pustce, jak ów starzec, który służył Bogu do ostatnich dni. „I otom jest wysłużony: bez pana, a jednak nie wolny, o żadnej godzinie życia już nie radosny, chyba tylko we wspomnieniach”<sup>5</sup>.

Wypływający z ateizmu nihilizm przybiera dwie formy. Nietzsche określa go jako nihilizm czynny i bierny. Nihilizm czynny jest aktem najwyższej twórczości wolnych ludzi lub nihilizmem burzenia (anarchizm). Nihilizm bierny to nihilizm znużony, wyczerpany.

Istnieje wiele literackich prototypów ateisty-nihilisty. Najbardziej znanym jest Iwan z Braci Karamazow i Kiriłow z Biesów Dostojewskiego. To w usta Iwana wkłada Dostojewski słowa: „Jeśli Boga nie ma, wszystko wolno”. I jasno dowodzi, że to ateizm Iwana otwiera mu akceptację morderstwa ojca. Kiriłow dowiódł, że jeśli Boga nie ma, najbardziej znaczącą rzeczywistością w życiu jest indywidualna wolność, a najwyższą ekspresją indywidualnej wolności jest samobójstwo. Tak komentuje nihilistyczną wolność Kiriłowa Camus: „Jeśli Bóg nie istnieje, Kiriłow jest bogiem. Jeśli Bóg nie istnieje Kiriłow musi się zabić, Kiriłow musi się zatem zabić, żeby być bogiem (...). Stać się bogiem to być wolnym na tej ziemi, nie służyć istocie nieśmiertelnej. A zwłaszcza wyciągnąć wszystkie konsekwencje z tej bolesnej wolności. Jeśli Bóg istnieje, wszystko zależy od Niego i nie możemy nic przeciwko jego woli. Jeśli nie istnieje,

wszystko zależy od nas. Dla Kiriłowa, jak dla Nietzschego; zabić Boga to samemu nim zostać - już na tej ziemi zaznać życia wiecznego, o którym mówi Ewangelia”<sup>6</sup>.

2. Pierwszą reakcją wobec otchłani nicości jest rezygnacja. Ateizm wytwarza pustkę i poczucie bezsensu życia. „Nihilizm: brak celu; brak odpowiedzi na pytanie dlaczego? - Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość”<sup>7</sup>. Jeśli Boga nie ma, kim jest człowiek? Píše Nietzsche: „Człowiek jest to mały egzaltowany gatunek zwierzęcia, który - na szczęście - ma swój kres; życie na ziemi to w ogóle jeno chwila, epizod, wyjątek bez następstwa, coś, co w ogólnym charakterze ziemi pozostaje bez znaczenia; ziemia sama, jak każda gwiazda, to hiatus między dwiema nicościami, zdarzenie bez planu, bez rozumu, bez woli i samowiedzy, najgorszy rodzaj konieczności, głupia konieczność...”<sup>8</sup>.

Podobnie bohater dramatu Sartre'a „Diabeł i Pan Bóg”, Götz, wykrzykuje wobec Boga swoją nędzę: „Błagałem, zebrałem o znak, posyłałem do nieba posłańca: żadnej odpowiedzi. Niebo nie wie nic, nie zna nawet mojego imienia. W każdej minucie zadawałem sobie pytanie, czym jestem w oczach Boga. Teraz znam odpowiedź: niczym. Bóg mnie nie widzi, Bóg mnie nie słyszy, Bóg mnie nie zna. Widzisz tę pustkę nad naszymi głowami? To Bóg (...) Bóg to samotność ludzi”<sup>9</sup>.

3. Inną „twórczą” reakcją jest absurd, jak u bohaterów powieści Camusa, lub etyczna samoodpowiedzialność jak u Sartre'a. Zarówno absurd jak i etyczna samoodpowiedzialność prowadzą do moralnego relatywizmu. Moralny relatywizm to kolejne oblicze nihilizmu.

Dla Camusa wolność absurda jest jedyną możliwą reakcją na przekonanie, że nie ma Boga. Wolność akceptująca absurd jest wolnością wbrew nadziei. „Z puszczy Pandory, gdzie wrowiły się plagi ludzkości, wypuścili Grecy na ostatku nadzieję, jako najstraszliwszą ze wszystkich. Nie znam bardziej wzruszającego symbolu. Gdyż nadzieja, wbrew ogólnemu przekonaniu, jest równoznaczna z rezygnacją. A żyć, to znaczy nie rezygnować”<sup>10</sup>. Absurd jest więc odwróconą nadzieją. Bohaterowie wolności absurda, to wspomniany już Kiriłow z Biesów Dostojewskiego, Syzyf i Kaligula.

Z wyroku bogów Syzyf musi nieustannie toczyć pod górę głaz, który znalazłszy się na szczycie spada siłą ciężaru. Camus zatrzymuje się na chwilach powrotów i wytchnienia Syzyfa. Skąd pogoda ducha, która czasami przebija się na jego twarzy? Z odkrycia absurdu i pogodzenia się z nim. „Bóg, który znalazł się w tym świecie wraz z niezadowolaniem i upodobaniem do niepotrzebnych cierpień, zostaje wygnany. Los staje się sprawą ludzką i określaną przez ludzi. Stąd płynie milcząca radość Syzyfa. Los jest jego własnością, kamień jego kamieniem. Podobnie człowiek absurda: gdy zgłębi swoją udrękę, zamilkną bogowie”<sup>11</sup>.

Dla Kaliguli absurd uświęca arbitralną wolność stanowienia życia i śmierci. Kaligula mówi do kochanki: „Wreszcie zrozumiałem użyteczność władzy. Daje szansę temu, co jest niemożliwe. Dziś i w przyszłości moja wolność nie zna granic. Caesonia: Nie wiem, czy należy się tym cieszyć, Kajusie. Kaligula: Ja też nie wiem, lecz przypuszczam, że z tym należy żyć”<sup>12</sup>. Wolność absurda, samotna i zmagająca się z losem, usiłująca dorównać bogom, ale bez nadziei i ratunku skądkolwiek, pograża się w absurd. Kaligula tuż przed śmiercią

2 F. Nietzsche, Wola mocy, Warszawa MCMX, s. 15  
3 F. Nietzsche, Z genealogii moralności, Warszawa MCMX, s. 103

4 F. Nietzsche, Wiedza radosna, Warszawa MCMX, s. 288

5 F. Nietzsche, Tako rzecze Zaratustra, Warszawa MCMXIII, s. 362

6 A. Camus, Mit Syzyfa, w: Eseje, Warszawa 1971, s. 179-181

7 F. Nietzsche, Wola mocy, Warszawa MCMX, s. 10

8 F. Nietzsche, Wola mocy, Warszawa MCMX, s. 191-192

9 J.-P. Sartre, Diabeł i Pan Bóg, Dialog 1959, nr 9, s. 66-67

10 A. Camus, Zaślubiny, w: Zaślubiny, Lato, Kraków 1981, s. 36

11 A. Camus, Mit Syzyfa, w: Eseje, Warszawa 1971, s. 194

12 A. Camus, Kaligula, w: Dramaty, Kraków 1987, s. 25

stwierdza: „Nie obrałem odpowiedniej drogi, nie doszedłem do niczego. Moja wolność nie jest dobra (...) Jesteśmy winni na wieki”<sup>13</sup>. Podobnie kończy inny bohater absurdalny, Meursault: „I aby wszystko się dopełniło, abym poczuł się mniej samotny, pozostało mi jeszcze pragnąć, by w dniu mojej egzekucji było dużo widzów i by mnie powitali okrzykami nienawiści”<sup>14</sup>.

Nihilizm wolności absurdalnej, wolności bez granic rodzi moralny relatywizm, który odwraca się przeciw samej wolności. „Jeśli w nic się nie wierzy - pisze Camus -, jeśli nic nie ma sensu i jeśli nie możemy uznać żadnej wartości, wszystko jest możliwe i żadna rzecz nie ma znaczenia. Nic za, nic przeciw, zabójca ani ma rację, ani jej nie ma. Można równie dobrze podsycać ogień w krematoriach jak pielęgnować trędowatych. Zło i cnota są przypadkiem albo kaprysem”<sup>15</sup>.

Podobny relatywizm wyłania się z tezy egzystencjalnej Sartre'a. Śmierć Boga jest wybuchem wolności. W ogóle nieistnienie Boga jest warunkiem wolności. „Skoro usunąłem Boga-Ojca - pisze Sartre - potrzebny jest ktoś, kto wymyślałby wartości (...) Życie nie ma sensu a priori. Zanim nie zaczniesz żyć, samo życie jest niczym; to ty masz nadać mu sens, a wartość nie jest niczym innym jak tylko tym sensem, który wybierasz”<sup>16</sup>. Sartrowska samoodpowiedzialność wynika z podstawowej tezy egzystencjalizmu: „egzystencja poprzedza esencję”. Istnienie człowieka poprzedza jego istotę. Człowiek nie ma więc żadnej określonej natury, sam tworzy siebie *ex nihilo*. Człowiek jest pierwotnie niczym, czymś staje się później. Człowiek nie ma natury, gdyż nie ma Boga. Nie jest więc tylko podmiotem twórczości, ale kimś kto stwarza samego

siebie. Podobne wątki odnajdujemy w niezscheańskim immoralizmie.

4. „Jeśli Boga nie ma wszystko wolno”. Ateizm odstawia jeszcze inny wymiar pustki i zagrożenia. Jest to pustka i zagrożenie obecne w historii. Historia ujawnia swój tragizm. Tragizm okazuje się następnym obliczem nihilizmu. Wydarzenia naszego wieku wciąż stawiają nas przed pytaniem o sens wydarzeń historycznych. Czy zło, którego doświadczają nasz wiek prowadzi do jakiejś wyższej racjonalności? Czy bezsens zła odstąpi w perspektywie historii jakiś wyższy sens? Wielu myślicieli usiłowało w okresie nowożytnym zrozumieć i odsłonić ten sens, tę racjonalność. „Tymczasem trwoga tryska właśnie z tego miejsca naszego oczekiwania - pisze P. Ricoeur. Specyficzny brak poczucia bezpieczeństwa wiąże się z historią, ponieważ nie jesteśmy pewni, czy zestrąja ona rozum i egzystencję, logikę i tragizm. Trwoga odkrywa pewną przerażającą, możliwość: a gdyby rzeczywiste dzieje nie miały sensu? (...) Nicość, której groźba się tu odsłania, to nicość sensu na samym poziomie Ducha”<sup>17</sup>.

Taki brak sensu w historii, taka trwoga jest oczywiście skutkiem ateizmu. Trwoga ma jednak także inne źródło. „Jeśli Boga nie ma” nie tylko nic nie ma sensu, ale także „wszystko wolno”. Trwoga historyczna jak celnie zauważa Ricoeur, nie polega na dekadencji historii, lecz na jej ambiwalencji. Każda ludzka zdobycz może stać się zarówno dobrem jak i zagrożeniem. Każde kolejne wydarzenie historii może stać się kolejnym krokiem rozwoju dziejów, albo ostatecznym ich kresem. Ta ambiwalencja tkwi w samej ambiwalencji ludzkiej wolności, która może wykorzystać wszystko ku dobru jak i ku zniszczeniu. Tragizm historii wypływa więc nie z samej historii lecz z wolności człowieka, z nicości tej wolności.

ści. „Owa nicość, to ani śmierć, ani szaleństwo, ani bezsens, ani nawet owa aktywna negacja bycia tu, która tworzy wolność, to próżność samej wolności, nicość wolności spętanej”<sup>18</sup>.

Doświadczenie nihilizmu, przez które przeszła nasza kultura, odsłania nam to, czym jest rdzeń tożsamości osoby ludzkiej. Taki jest najgłębszy sens nihilizmu. Nihilizm ukazuje, że człowiek nie może żyć w pustce. *Nihil* pozbawia go jakichkolwiek punktów oparcia.

Tożsamość osoby ludzkiej wyraża odpowiedź na pytanie: kim jestem? Kim jestem jako indywiduum i kim jestem jako człowiek w ogólności? Odpowiedź kryje się w opowieści. Opowieść zaś sięga do samych początków, wskazując na pochodzenie, rodowód. Tak jak opowieść o stworzeniu świata ukazuje jego tożsamość (czym jest świat) przez ukazanie jego rodowodu: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Rodowód ukazuje jednocześnie przynależność. Osoba, która w opowieści ukazuje swoją tożsamość, wskazuje na swoje zakorzenienie, na swoją przynależność.

Aby odpowiedzieć sobie na pytanie: kim jestem, muszę znać moje zakorzenienie. „Moje”, to ziemia na której się urodziłem, kultura i religia w jakiej zostałem wychowany, mowa, którą mówię, rodzina, przyjaciele, kochani, z którymi jestem związany. To moje miejsce, które mogę wskazać, to dom, świątynia, to miejsce mojego zakorzenienia. To wszystko jest moje: moja ziemia, język, religia, kultura, moja rodzina, moi bliscy. Te wszystkie związki, te więzi, do których przynależę, określają mnie, moje ja. Dopiero w ten sposób świadom samego siebie mogę mówić i rozumieć siebie.

To zakorzenienie, to „miejsce” ja, nie stanowi dla osoby ograniczenia, gdyż jest właśnie warunkiem jej istnienia. Bez tego zakorzenienia, bez tej przynależności osoba traci wszelkie oparcie, jest niczyja. Nie

umie wskazać na korzenie swej przynależności. Dlatego też nie umie w opowieści odpowiedzieć na pytanie: kim jest? Osoba, która do nikogo nie należy, jest niczyja, nie należy także do samej siebie. Tu, jak sądzę tkwią przyczyny wszelkiego nihilizmu. To nie nicość (nie ma, nie istnieje: nie ma Boga, nie ma absolutnych wartości, nie ma sensu itp.) powoduje kryzys tożsamości, ale brak przynależności wywołuje nihilizm. Dopiero człowiek niczyj staje się ateistą, anarchistą, moralnym relatywistą kimś narażonym na tragizm historii.

Brak oparcia wynikający z utraty przynależności rodzi głęboką samotność. Po przeżyciach nihilizmu naszego wieku, symptomem końca tego wieku stała się samotność. Jest to pewnego rodzaju choroba. Możemy mówić o chorobie samotności. Coraz więcej jest niczyich dzieci, niczyich młodych ludzi, niczyich dorosłych. Niejednokrotnie ów brak tożsamości przejawia się poprzez agresję, anarchię, kontestację. Są to tylko jednak maski ukrywające samotność, albo sygnały dające do zrozumienia, że człowiek pragnie by go ktoś oswoił, by stał się czyjś.

Chciałbym wymienić trzy przejawy samotności. Są one jednocześnie potrójnym brakiem oparcia i potrójnym zerwaniem narracji wyrażającej w opowieści swą tożsamość.

Pierwszym przejawem samotności, brakiem oparcia, jest samotność metafizyczna. Jest to samotność człowieka bez Boga. „Czy nie jest rzeczą konieczną, by człowiek swymi korzeniami w coś wstąpił?, niesiony był jakimś życiem?, jakimś słowem więcej niż ludzkim?, by był chroniony od rozpacz, od bezsensu, od nihilizmu? A to trzeba głosić nie przeciw innym, ale wraz z innymi, ponieważ odkryta przez nas możliwość wygląda tak: jeżeli Bóg umarł, to czyż również nie umarł człowiek?”<sup>19</sup>.

Drugim wymiarem samotności jest osamotnienie przez innych. Brak czasu, płyt-

13 A. Camus, *Kaligula*, w: *Dramaty*, Kraków 1987, s. 80

14 A. Camus, *Obcy*, w: *Obcy, Dżuma, Upadek*, Kraków 1972, s. 53

15 A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Kraków 1991, s. 61

16 J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1970, s. 89-90

17 P. Ricoeur, *Trwoga rzeczywista i złudna*, Znak 1982, nr 330 s. 329-330

18 P. Ricoeur, *Trwoga rzeczywista i złudna*, Znak 1982, nr 330 s. 334

19 P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 29

kie relacje międzyludzkie, brak zainteresowania ze strony innych. Ludzie są sobie bliscy przez przestrzeń, dach nad głową, wspólnie realizowane cele i zamierzenia. Ale jest to bliskość pozorna. Im bardziej wzrastają więzi komunikacyjne, tym bardziej pogłębia się osamotnienie. „Nowoczesny człowiek czuje - jeden w sposób świadomy, drugi w formie głębokiego niezadowolnienia - że ponosi szkody na wszystkim: na ciele, duszy, w sercu, na umyśle. Czuję, że we wszystkim brak jest sensu, że człowiek nie może polegać już na człowieku, słowa stają się puste, wszystko się rozpada. Czuję rosnącą desperację”<sup>20</sup>. A u A. Kępińskiego czytamy: „Samotność dzisiejszego człowieka dotyczy nie tylko kategorii czasu, ale też przestrzeni: nie czuje on łączności z innymi ludźmi i z przyrodą, jest od nich odizolowany. Od kontaktu z przyrodą izoluje go warstwa technicznego środowiska, a od żywego emocjonalnego kontaktu z ludźmi - konieczność noszenia ochronnej maski, wynikająca ze zbyt dużego zagęszczenia się i skomplikowania stosunków międzyludzkich”<sup>21</sup>.

Po trzecie, jest to samotność, odenwanie od pokoleń ludzkich, od tradycji. Depresyjny klimat naszej epoki można by między innymi tłumaczyć gwałtownym naruszeniem dotychczasowych systemów społecznych i kulturalnych. Na skutek rozbicia dotychczasowych struktur zachwiane zostało poczucie nie tylko metafizycznej, kulturalnej, społecznej, lecz także biologicznej ciągłości życia ludzkiego. Człowiek został oderwany od swej tradycji i od swej przyszłości. Poczut się samotny w czasie, w przestrzeni i w chaosie związków przyczynowych. Zamiast porządku panują w świecie przypadek i prawa statystyczne. Samotność (alienacja) stoi tu w sprzeczności z biologicznie uwarunkowanym poczuciem ciągłości życia. Człowiek musi wiedzieć, skąd przyszedł i dokąd zmierza, gdyż taka jest jego natura”<sup>22</sup>.

20 R. Guardini, Wolność, łaska, łos, Żnak 1982 s. 288

21 A. Kępiński, Melancholia, WL 1974, s. 262-263)

22 A. Kępiński, Melancholia, WL 1974, s. 262-263)

Utrata przynależności do innych (niczyj) rodzi dramat osamotnienia, gdyż człowiek traci także samego siebie. Traci swój istoty rdzeń, swoją indywidualność. „Nowoczesny człowiek roztopia się w zbiorowości w jedyny w swoim rodzaju sposób, jest to być może najbardziej charakterystyczna cecha jego istoty. Lekceważący stosunek do zajmowania się samym sobą czyni go i tak już w chorobliwy wprost sposób podatnym na poglądy, które zostają wprowadzone w obieg przez społeczeństwo lub jego organy. Ponieważ dochodzi tu i fakt, że społeczeństwo dzięki stworzonej przez organizację stało się nie znaną dotychczas potęgą w życiu duchowym, niesamodzielną człowieka wobec niej jest tak wielka, że przestaje on już niemal prowadzić własne życie duchowe. Jest jak piłka, pozbawiona elastyczności i zachowująca przez dłuższy czas ślad każdego nacisku. Zbiorowość nim dysponuje. Od niej, jak gotowe towary, przejmuje on przekonania, którymi żyje, niezależnie od tego, czy chodzi o wspólnoty narodowe czy polityczne, o wspólnoty wierzących czy niewierzących.

Nie uświadamia on sobie swej anormalnej podatności na wpływy jako słabości. Odczuwa ją, jako osiągnięcie. Sądzi, że dzięki nieograniczonemu oddaniu się zbiorowości ukaże wielkość nowoczesnego człowieka. Celowo potęguje naturalne skłonności towarzyskie do granic gwałtu”<sup>23</sup>. Człowiek pozbawiony rdzenia osobowego traci także oparcie w sobie samym. Przestaje być samodzielny. Traci umiejętność zajęcia własnej pozycji w stosunku do tego, co go otacza i co nabywa. Jest jak Peer Gynt z dramatu Ibsena, który porównał swoje życie do cebuli. Kiedy w cebuli zdejmuje się listek po listku i dociera się do środka, to nie znajduje się tam nic. Nie ma rdzenia, tylko same listki. Nie jest tyle istotne, to że Peer Gynt był zmienny, w najrozmaitszych okolicznościach całkiem inny, ale to, że nie miał odporu wewnętrznego na wszystko, co go spo-

23 Filozofia kultury, w: I. Lazari-Pawlowska, Schweitzer, Warszawa 1976, s. 137-140

tykało. Brak mu było ostatecznego rdzenia osobowego. Nie można nawet powiedzieć, że wszystko po nim spływało jak woda, ponieważ nie miało po czym spływać.

Brak samodzielności, możliwości oparcia się na siebie, powoduje ucieczkę od siebie. Jest to w gruncie rzeczy ucieczka od samotności wewnętrznej (w narkotyki, alkoholizm), szukanie płytkich kontaktów z innymi. Przesadna towarzyskość, ruchliwość, zmiany miejsca w żaden sposób nie przezwyciężają jednak osamotnienia. Wszystkie te relacje mają bowiem jedynie charakter funkcjonalny i komunikacyjny. Spotykają się z sobą różne wiązki informacji, ale nie osoba z osobą.

Brak wewnętrznej tożsamości, samodzielności, rodzi także bezmyślność, głupotę. „Jak bardzo bezmyślność stała się drugą naturą nowoczesnego człowieka, widać po jego życiu towarzyskim. Jeśli prowadzi rozmowę z ludźmi tego samego pokroju - czuwa nad tym, by nie wyszła ona poza ramy ogólnikowych uwag i nie przekształciła się w rzeczywistą wymianę myśli. Nie dysponuje on już niczym własnym i przeżywa coś w rodzaju obawy, że ktoś mógłby żądać od niego czegoś własnego”<sup>24</sup>. Drugim, obok osamotnienia, przejawem utraty tożsamości osobowej jest bezmyślność. Bezmyślność, głupota może iść i faktycznie idzie w parze z wiedzą i coraz wyższym wykształceniem. Podobnie jak osamotnienie idzie w parze z coraz większą i gęstsza siecią więzi komunikacyjnych. To bezmyślność powoduje, że tak wielu ludzi bezwolnie poddawało się i poddaje różnego rodzaju ideologiom: politycznym, religijnym, modom. Szczególnym przykładem jest obecnie wielka popularność i skuteczność działania sekt, które z jednej strony odsłaniają transcendentny wymiar ludzkiej osoby, tkwiące w niej głębokie pragnienie religijne. Z drugiej jednak absolutną, bezmyślność i niesamodzielną duchową.

24 Filozofia kultury, w: I. Lazari-Pawlowska, Schweitzer, Warszawa 1976, s. 131

Stajemy więc przed problemem odbudowy ludzkiej tożsamości. Jest to, jak sądzę, podstawowe zadanie zarówno wychowania jak i wszelkiej terapii. Tożsamość osoby jawi się więc jako rdzeń osoby samodzielnej, ale jednocześnie świadomej swej przynależności do Boga, rodziny, przyjaciół, bliskich, tradycji, historycznej ciągłości ludzkości. Musi ona dokonywać się przez odkrywanie samego siebie. Paradoksalnie, przez odwagę samotności: refleksji nad sobą, ciszy, odkrywania siebie, swoich możliwości, poznawania siebie. Ale jednak w atmosferze bliskich więzi miłości. Takiej miłości, która nie przywiązuje, nie czyni własnością w znaczeniu rzeczowym, ale pozwala być.

Przejście przez zrelatywizowany nihilizm jest potrzebne w okresie dojrzewania. Podanie próbie wartości, tradycji, w której się wyrosło, po to jednak by w sposób dojrzały zaafirmować je ponownie. Trzeba to przypomnieć w perspektywie współczesnego postmodernizmu, gdzie krytycyzm jest samą metodą i nie poprzestaje dopóki nie zdemistyfikuje wszystkiego, nie zdezreduje wszystkich płatków z cebuli. „...demaskowanie motywów jest uzasadnione i całkowicie usprawiedliwione, ale musi mieć kres z chwilą, kiedy ten, który zajmuje się demaskowaniem dotrze na koniec do czegoś, co w psychice badanego człowieka jest prawdziwe i autentyczne. Jeżeli psychoanalityk w tym miejscu się nie zatrzyma, w gruncie rzeczy demaskuje już tylko swój własny cynizm, swój własny nihilizm, który każe mu dewaluować i deprecjonować to, co jest w człowieku ludzkie”<sup>25</sup>.

Obrona przed nihilizmem i jego przejawami (ateizm, anarchia, bezsens, etyczny relatywizm, tragizm) możliwa jest więc jedynie przez odbudowywanie osobowej tożsamości. Jak w prostej odpowiedzi dziecka na pytanie: Czyj ty jesteś? Mamy i taty. I dodajmy: Boga, a przez to mój. Mój jestem. Nic więcej.

25 W.E. Frankl, Redukcjonizm, w: Więź, 9, 1970, s. 4-5.