

A n n a D w o j n y c h

Filozoficzne ujęcia samotności na podstawie wybranych utworów filmowych

Słowa kluczowe: *filozofia samotności, samotność, monoseologia, egzystencjalizm, L. von Trier, „Przelamując fale”, A. Tarkowski, „Ofiarowanie”, S. Kierkegaard, M. Bierdiajew, S. Žižek*

Filozofia samotności

Samotność uważana jest za nieodłączny i powszechny element kondycji ludzkiej (por. Bieniarz 2009: 67; Gajda 1987: 5). W zależności od przyjmowanych założeń co do przyczyn, skutków i charakterystyki samotności, fenomen ten rozpatrywany jest na gruncie szeregu dyscyplin: psychologii, socjologii, literaturoznawstwa, pedagogiki oraz filozofii. Samotność stanowiła główny punkt rozważań Mikołaja Bierdiajewa, Emmanuela Mouniera czy Lwa Szestowa. Ten ostatni stwierdził: „Samotność jest ostatnim słowem filozofii” (Szestow 1983: 51). Mimo częstego poruszania kwestii samotności w różnych obszarach humanistyki nie jest to zjawisko ani dostatecznie zbadane, ani wystarczająco opisane (por. Domeracki 2006: 22).

W zależności od dyscypliny zajmującej się samotnością, jest ona różnie definiowana. Najbardziej ogólna definicja samotności to „świadomy i odczuwany afektywnie stan pozostawienia samemu sobie” (Bieniarz 2009: 67). Barbara Skarga określa samotność jako:

moment, w którym świat społeczny z takich lub innych przyczyn, z mojej woli lub wbrew niej, pozostaje poza granicami mojego, przestaje być mi dostępny. Wiem o tym, że wciąż jest, lecz oto mój świat zamyka się, murem otacza granice. Jestem więc sama w moim świecie. Sama to znaczy samotna (Skarga 2009: 181).

W obszarze monoseologii¹ istnieją zarówno teorie, w których samotność postrzegana jest jako wynik zerwanych więzi, jak i stanowiska w ogóle nieodwołujące się do kategorii więzi (Domeracki 2006: 18). W tym przypadku samotność poprzedza istnienie więzi, nie jest wobec nich wtórna. Z kolei zdaniem Zofii Dołęgi, samotność zwykle rozważana jest na dwóch płaszczyznach: antropologiczno-filozoficznej (samotność przedstawiana jako uniwersalna cecha ludzkiej egzystencji) lub socjo-psychologicznej (samotność przedstawiana jako problem ludzi ją przeżywających, wpływający na postrzeganie jakości ich życia) (Dołęga 2003: 9).

Elżbieta Dubas wskazuje na złożoność samotności jako fenomenu ludzkiej egzystencji. Z jednej strony samotność to obiektywny, faktyczny stan związany z brakiem kontaktów międzyludzkich i styczności jednostki z innymi ludźmi. Może być skutkiem zarówno odrzucenia jednostki przez grupę, jak i izolacji, czy to przymusowej (np. pobyt w więzieniu), czy dobrowolnej (brak rodziny) (Dubas za: Bieniarz 2009: 68). Z drugiej strony, ten obiektywny stan rzeczy jest postrzegany subiektywnie przez jednostkę, czy to jako osamotnienie (samotność negatywna), czy też jako samotność pozytywna. Z kolei John McGraw definiuje samotność jako: „tęsknotę za intymnym i pełnym znaczenia doświadczeniem, a jeszcze częściej za bliską i rzeczywistą relacją polegającą na takim przeżywaniu” (Bieniarz 2009: 70).

Zdaniem Piotra Domerackiego, na gruncie filozofii można wyróżnić trzy paradygmaty mówienia o samotności: paradygmat afirmatywny, który „bonizuje” samotność, udowadniając, że jest ona czymś dobrym, paradygmat negatywny, który „malizuje” samotność, uznając ją za jeden z przejawów zła w świecie, oraz trzeci paradygmat, ambiwalentny, neutralizujący samotność i unikający wartościowania (Domeracki 2009: 2).

Pojęcie „filozofii samotności” wprowadził Mikołaj Bierdiajew w pracy *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Kluczowym przesłaniem myśli Bierdiajewa jest, że „ja” nie może zostać zobiektywizowane, wówczas nie byłoby już „ja” (Bierdiajew 2002: 50). Zdaniem Bierdiajewa, głównym problemem „ja”, rzucającym światło na całe jego istnienie, jest problem samotności, słabo dotąd zbadany przez filozofów (tamże: 52). Bierdiajew pisał:

„ja” ostro przeżywa uczucie samotności (...). „Ja” jestem samotny i w tym męczącym poczuciu samotności przeżywam swoją osobowość, swoją niepowtarzalność, swoją jedyność, swoje niepodobieństwo do nikogo na świecie. Kiedy „ja” przeżywam swoją samotność w szczególnie ostrej i skrajnej formie, wtedy wszystko wydaje mi się obce. „Ja” nie jestem w ojczyźnie, nie jestem w ojczyźnie świata ducha, jestem w obcym świecie (Bierdiajew 2002: 52).

¹ Termin „monoseologia” jest propozycją Piotra Domerackiego na określenie szerokiego grona nauk zajmujących się samotnością (por. Domeracki 2006: 16).

Samotność i film

Ponieważ samotność ściśle związana jest z innymi stanami, odczuciami i przeżyciami, jak śmierć, choroba, cierpienie, rozstanie (por. Domeracki 2006: 21), nic dziwnego, że stała się popularnym tematem wielu filmów, które bardziej lub mniej bezpośrednio dotyczą tego zjawiska. Aby wymienić tylko najnowsze z tytułów nawiązujących do tematu samotności: *Samotny mężczyzna* Toma Howarda, *Polowanie* Thomasa Vinterberga, *Samotność liczb pierwszych* Saveria Costanza, *Samotność w sieci* Witolda Adamka.

Za jedne z ciekawszych egzemplifikacji filozoficznego ujęcia samotności uważam filmy Larsa von Triera oraz Andrieja Tarkowskiego. Postawienie tych dwóch nazwisk obok siebie nie jest arbitralne. Współtwórca Dogmy przyznawał się do zafascynowania dziełami Tarkowskiego (Trier 2001: 25), a jego twórczość była porównywana do twórczości rosyjskiego reżysera, choćby przez Slavoja Žižka (Žižek 2011: 225). W poniższym artykule pragnę przedstawić filozoficzny namysł nad problemem samotności na przykładzie *Przelamując fale* Larsa von Triera oraz *Ofiarowania* Andrieja Tarkowskiego. To właśnie te dwa tytuły zestawia Žižek, wskazując podobieństwa między Trierem a Tarkowskim, bowiem bohaterowie obu filmów zawierają Bogu i decydują się na bezsensowny, irracjonalny akt ofiary w celu ocalenia swoich najbliższych.

Samotnie Przelamując fale

Akcja filmu toczy się w latach siedemdziesiątych XX wieku w małej miejscowości na wybrzeżu Szkocji. Bess, głęboko religijna dziewczyna, wychodzi za mąż za swojego pierwszego mężczyznę, Jana, pracownika platformy wiertniczej. Po pełnym małżeńskiego szczęścia miesiącu miodowym Jan musi powrócić na platformę. Bess, z trudem znosząc rozłąkę (codziennie skreśla kolejne dni w kalendarzu, dzielące ją od spotkania z ukochanym), prosi Boga, by Jan jak najszybciej do niej wrócił. Przysięga, że w zamian zniesie każdą próbę swojej wiary. Wkrótce Jan rzeczywiście wraca, ale poszkodowany w wypadku na platformie i sparaliżowany od szyi w dół. Jan, zdając sobie sprawę, że nie będzie mógł od tej pory zaspokajać seksualnie Bess, prosi ją, aby zaczęła spotykać się z innymi mężczyznami. Gdy ta kategorycznie odmawia, Jan przekonuje ją, że sam szybciej odzyska zdrowie, jeśli Bess będzie miała innych partnerów i będzie zdawać mu relację ze spotkań z nimi. Kiedy po pierwszej erotycznej „przygodzie” Bess stan Jana nieznacznie się poprawia, dziewczyna utwierdza się w przekonaniu o magicznej mocy swojego postępowania. Wtedy też zaczyna nosić się jak prostytutka i prowokować mężczyzn, narażając się

na coraz większe szykany ze strony rodziny i purytańskiej społeczności (aż do wydalenia jej ze wspólnoty kościelnej i odtrącenia przez matkę). Kiedy Bess dowiaduje się, że Jan umiera, odczytuje to jako znak, że jej starania są niewystarczające. Wtedy postanawia wrócić na statek, z którego kiedyś ledwo uszła z życiem okaleczona przez sadystycznego marynarza. Bess umiera w szpitalu brutalnie pobita, wspólnota kościelna jednak odmawia jej godnego pochówku. Po śmierci Bess Jan cudem uzyskuje władzę w nogach. Wykrada ciało żony i wraz z przyjaciółmi chowa je w morzu. Następnego dnia Jana i jego przyjaciół budzi dźwięk (cudownych?) kościelnych dzwonów, których nigdy nie było w miejscowym kościele.

Dla zrozumienia istoty samotności bohaterki *Przelamując fale* kluczowy jest jej stosunek do Boga i funkcjonowanie wspólnoty religijnej. Aneta Pierzchała dopatruje się w filmie krytyki zinstytucjonalizowanej religii, której przedstawicielem jest starszyzna kościelna, nieustannie osądzająca, rzekomo w imię bożego nauczania (Pierzchała 2000: 56). Taki rodzaj religijności jest jednak fałszem i mistyfikacją, namiastką i iluzją kontaktu z Bogiem, bo jak zauważa Pierzchała:

za maską opiekuńczego, choć surowego ojca kryje się bowiem próżnia lub – mówiąc mniej pompatycznie – po prostu pycha i buta tych, którzy sami przed sobą udają wiarę, za jednym zamachem załatwiają swój lęk przed samotnością i logiczną jego konsekwencję, potrzebę władzy i kontroli (a chyba nic tak jak władza nie rekompensuje samotności) (Pierzchała 2000: 56).

Pierzchała stawia tezę, że religijne szaleństwo Bess to kulminacja napięcia między dwiema wersjami Boga – okrutnym sędzią a pocieszającym Bogiem-Ojcem (tamże: 58).

Jak twierdził Mikołaj Bierdiajew, taki zobiektywizowany świat (w tym uprzedmiotowiony Bóg) nie są w stanie wyprowadzić jednostki z samotności, ponieważ „ja” zawsze jest samotne wobec każdego przedmiotu (Bierdiajew 2002: 53). Posługując się rozróżnieniem dokonany przez Martina Bubera na „ja”, „ty”, „ono” i „my”, Kościół jako instytucja społeczna to zobiektywizowane „my”, „społeczny kolektyw, z zewnątrz narzucony każdemu «ja»” (tamże). Religia prowadzi więc do obiektywizacji relacji człowieka z Bogiem. Skoro samotność „ja” może zostać przewyciężona jedynie w Kościele jako wspólnocie, a nie społeczności (tamże: 69), Bess w zimnej, patriarchalnej, ortodoksyjnej społeczności nie może znaleźć lekarstwa na samotność. Odczuwana przez nią samotność to wyraz tęsknoty za Bogiem jako podmiotem, a nie przedmiotem, jako „ty”, a nie jako „ono”. Dlatego bohaterka poprzez swoje

„rozmowy” z Bogiem (w trakcie modlitwy Bess, modulując głos, zwraca się do Boga jako Bess, by po chwili, niby to w imieniu Boga, udzielić sobie odpowiedzi) pragnie go upodmiotowić.

Samotność Bess może być również interpretowana na gruncie koncepcji samotności św. Augustyna. Istotne w kontekście niniejszego tekstu jest dokonane przez Augustyna rozróżnienie na człowieka wewnętrznego i zewnętrznego. Z koncepcją człowieka wewnętrznego wiąże się pojęcie wartości solilokwialnych, czyli tych, które człowiek wewnętrzny odkrywa na drodze ustawicznych rozmów z samym sobą (Domeracki 2009: 5). Człowiek wewnętrzny oddaje się kontemplacji Boga, który mieszka w jego sercu, a sprawy świata zewnętrznego schodzą na dalszy plan. W przypadku człowieka zewnętrznego jest dokładnie odwrotnie – świat materialny stanowi priorytet, co zdaniem św. Augustyna rodzi duchową pustkę, samotność religijną. W społeczności, w której przyszło żyć Bess (purytańskiej osadzie), zapomniano, że to Bóg jest pierwotny, a nie religia, która nawet może przysłonić Boga (por. Pierzchała 2001: 69). Bess według koncepcji św. Augustyna byłaby zatem człowiekiem wewnętrznym, oddającym się kontemplacji Boga w sposób niezinstytucjonalizowany, poprzez wspomniane wyżej rozmowy Bess z Bogiem.

Zdaniem Anety Pierzchały, *Przełamując fale* „prześlągnięte jest klimatem samotności, która graniczy z rozpaczą i przeczuciem nicości – w tym sensie byłby to film niereligijny, bo dotyczący świata, w którym Bóg jest atrapą obecności, maskującą lęk przed samotnością” (Pierzchała 2000: 54). Jak zauważa ta autorka, w *Przełamując fale* samotność bohaterów jest niesłychanie konkretna, nie ma w niej miejsca na spontaniczny dotyk (Pierzchała 2000: 55). Oprócz jednej z ostatnich scen, kiedy matka żegna się z umierającą, skatowaną córką, nie jesteśmy świadkami jakichkolwiek przejawów czułości w rodzinie, ani między matką a córką, ani między rodzicami Bess, ani też między bohaterką i jej siostrą. „W *Przełamując fale* (wyłączając relację Bess – Jan) inny dotyk jakby nie istniał; jest tylko ten, który zadaje gwałt, upokarza, albo jest zbyt trudny – bo dotykany czy dotykający antycypują zranienie” (tamże: 56).

Bess nie ma możliwości zmiany swojego miejsca zamieszkania, prawdopodobnie od urodzenia jest skazana na życie we wspólnocie jedynie pogłębiającej samotność. Jak pisze Pierzchała, „już samo istnienie Bess jest prowokacją, jest policzkiem wymierzonym żmudnie wypracowanemu łądowi, poczuciu bezpieczeństwa w świecie, jej obecność podważa wypracowane racjonalizacje” (Pierzchała 2000: 61). Płyne stąd wniosek, że odrzucić Bess to ochronić siebie przed przyznaniem się do swojej samotności.

Ślub z Janem całkowicie odmienia życie bohaterki. Związek z Janem zaspokaja potrzebę „bycia dokładnie odbitym w innym, otrzymania akceptacji i potwierdzenia swojego «ja» w innym” (Bierdiajew 2002: 55). Bess, kobieta, która ma w sobie coś z dziecka i coś ze zwierzątka (por. Pierzchała 2000:

61), w Janie znajduje akceptację i dlatego tak bardzo zależy jej na tej relacji. Woli zdradzić samą siebie, niż utracić miłość Jana, która stanowi dla niej sens życia. Zdaniem Žižka to właśnie nadmierne przywiązanie Bess do Jana skłania ją do popełnienia grzechu pierworodnego (Žižek 2011: 230). Wypadek Jana Bess odbiera jako pierwszą „odповідź Realnego”, boską cenę za realizację jej bezwarunkowego życzenia (tamże). Od tamtej pory każde wahnięcie stanu zdrowia Jana Bess interpretuje jako znak. Jej świadome pójście na pewną śmierć na statek sadysty, w momencie kiedy stan zdrowia Jana ulega znacznemu pogorszeniu, stanowi akt ostatecznej wymiany, jest ofiarą absolutną. Seks z nieznanymi jest dla Bess szczytem upokorzenia i koszmaru, tym bardziej jednak utwierdza się ona w przekonaniu, że „ofiara, którą spełnia, jest prawdziwym religijnym aktem, czynionym z miłości do bliźniego, aby ulżyć mu w cierpieniu i «wyręczyć» go w rozkoszy (...)” (tamże: 231).

Bess jest gotowa poświęcić wszystko dla miłości, która stanowiła dla niej przezwycięzenie samotności (por. Bierdiajew 2002: 67). Miłość Bess do Jana, mówiąc na sposób Bierdiajewa, jest transcendowaniem, „wyjściem z siebie ku innemu, poszukiwaniem wspólnoty i zjednoczenia, którego nie ma w zimnym świecie przedmiotów” (tamże). Zdaniem Pierzchały, źródłem relacji Bess z Janem jest „bolesne, bezgraniczne pragnienie bliskości, płynące z doświadczenia samotności” (Pierzchała 2000: 59). Bess zatem pragnie Jana z lęku przed samotnością.

Bess, ujawniając publicznie swój protest przeciwko samotności, musi zostać wykluczona, bowiem zobiektywizowany świat nie akceptuje autentycznej miłości, nie lubi jej, uznając miłość jedynie biologiczną i społeczną: „miłość nie chce znać praw zobiektywizowanego świata. Przezwycięża samotność poza granicami zobiektywizowanego świata i dlatego jest tak silnie związana ze śmiercią” (Bierdiajew 2002: 68).

Bess porównywano także do takich filmowych postaci jak Karin z *Jak w zwierciadle* Ingmara Bergmana, powieściowego księcia Myszkina z *Idioty* Fiodora Dostojewskiego (Tiurnyn 2000: 72) oraz Aleksandra z *Ofiarowania* Andrieja Tarkowskiego (Žižek 2011: 225).

Samotne Ofiarowanie

Bohaterem filmu jest Aleksander, mężczyzna w średnim wieku. Intelktualista (studiował filozofię, estetykę, historię religii, to także pisarz i niedoszły aktor), przebywa w dniu swoich urodzin w okazałej posiadłości na wsi – z żoną, córką, ukochanym synkiem i przyjacielem. Bez troskie chwile w gronie najbliższych przerywa nadany w telewizji komunikat o realnym zagrożeniu wojną nuklearną, prawdopodobnie cała Europa zostanie zniszczona. Bliscy

Aleksandra na tę wiadomość reagują w różny sposób – od zachowania spokoju i próbę racjonalizacji tego, co ma się wydarzyć, przez smutek, po histerię i przerażenie. Aleksander, zatrwożony o los najbliższych, w zaciszu swojego pokoju oddaje się modlitwie. Składa Bogu obietnicę, że jeśli życie wróci do stanu sprzed ogłoszenia alarmu i zniknie zagrożenie zagładą nuklearną (a tym samym najbliżsi Aleksandra będą bezpieczni), bohater ofiaruje Bogu wszystko, co posiada – porzuci ukochaną rodzinę, zniszczy dom, wyrzeknie się syna i zamilknie na zawsze, wyrzekając się wszystkiego, co wiąże go z życiem. Rzeczywiście, wkrótce zagrożenie katastrofą jawi się jako koszmar senny, życie wraca do normy. Aleksander zaś zgodnie z obietnicą, że odda Bogu wszystko, co posiada, kiedy tylko zostaje sam w domu, podpala go. Rodzina Aleksandra, która szybko znajduje się na terenie pożaru, wzywa karetkę pogotowia, która zabiera Aleksandra do szpitala dla umysłowo chorych.

Bohater filmu jest uosobieniem dobroci i miłości. Nieprzypadkowo poznajemy go w scenie, kiedy otrzymuje od swoich przyjaciół kartkę z życzeniami urodzinowymi: „Księżę Myszklinie, życzenia pokoju i zdrowia składają ci Idiotyści”. Żart bliskich Aleksandra odnosi widza do powieści Fiodora Dostojewskiego *Idiota*. Žižek upatruje podobieństwa między księciem Myszklinem a Aleksandrem w śmieszności ofiary dokonanej przez Aleksandra. Zdaniem filozofa, charakterystyczne dla Tarkowskiego jest przedstawienie aktu poświęcenia bez patosu i wielkości, a wręcz jako czyn spartaczony i żenujący (Aleksander, po spaleniu domu, ucieka przed karetką pogotowia mającą go zabrać do szpitala). Jak zauważa Žižek:

Tarkowski podąża tu raczej za długą rosyjską tradycją, której najlepszym przykładem jest *Idiota* Dostojewskiego z powieści pod tym samym tytułem: to typowe, że Tarkowski, którego filmy są poza tym absolutnie pozbawione humoru i dowcipu, rezerwuje kpinę i satyrę właśnie dla scen przedstawiających najświętszy gest najwyższej ofiary (Žižek 2011: 226).

W tym miejscu warto wrócić do spostrzeżeń Bierdiajewa.

Samotność może być przezwyciężona jedynie we wspólnocie między „ja”, we wspólnocie między osobami, między „ja” i „ty”, nie w zobiektywizowanym społeczeństwie, a w „my” (Bierdiajew 2002: 63).

Wspólnota przezwyciężająca samotność możliwa jest nie tylko w kontakcie z ludźmi, ale także ze światem zwierząt, a nawet roślin i minerałów, które mają swoje wewnętrzne istnienie. Dokonuje się wtedy pogodzenie człowieka z wyobcowaną, zobiektywizowaną przyrodą, w przyrodzie człowiek spotyka nie przedmiot, ale podmiot, przyjaciela (tamże: 64).

Tarkowski w swoim filmie podkreśla znaczenie przyrody dla bohatera. Dom Aleksandra to nie tylko zamieszkiwany przez jego i rodzinę budynek, ale także wiejska droga, drzewo, zatoka, pobliski las. Jak stwierdza Bierdiajew:

„ja” pragnie odbić się nie w zwierciadle, nie w wodzie, a w innym „ja”, w „ty”, we wspólnocie. „Ja” pragnie, aby jakieś inne „ja” w świecie, jakiś przyjaciel (nie przedmiot) ostatecznie je uznał, potwierdził, zobaczył jego piękno, usłyszał, odbił. Właśnie w tym tkwi ukryty sens miłości (Bierdiajew 2002: 55).

Zagłada nuklearna stanowi zagrożenie dla wspólnoty, zarówno w wymiarze ludzkim, jak i pozaludzkim. Zapowiedź wojny nuklearnej jest tym samym zapowiedzią samotności. Uchronić się od zagłady to, w przypadku Aleksandra, uchronić się przed samotnością.

Oczywiście lęk przed samotnością jest ściśle związany z lękiem przed śmiercią – to przecież w śmierci następuje bezwzględna samotność: „Śmierć oznacza, że więcej nie ma już wspólnoty i związków, że samotność stała się absolutna” (Bierdiajew 2002: 59). W *Ofiarowaniu* człowiek, mimo wiedzy, intelektu i bogactwa materialnego, staje się bezradny wobec zagłady i śmierci. Co istotne, w *Ofiarowaniu* źródłem zagłady paradoksalnie są właśnie wiedza i intelekt, a dokładniej postęp techniczny, który umożliwił skonstruowanie bomby atomowej. W jednej z pierwszych scen filmu Aleksander mówi:

Człowiek zawsze musiał bronić się przed innymi ludźmi, przed przyrodą, której jest częścią, zadawał gwałt prawom natury. Wynikiem tego jest cywilizacja oparta na sile, na władzy, na współzależności. Wszystkie te nasze tzw. osiągnięcia techniczne mają uczynić nasze życie bardziej wygodnym, pozwolić nam osiągnąć pewien standard, bądź też są instrumentem przemocy służącym do utrzymania władzy. Zachowujemy się jak dzicy, chociaż nie, dzicy są bardziej uduchowieni. Wszelki postęp techniczny natychmiast zamieniamy w coś złego. Jeśli chodzi o to, co nazwałem standardem, pewien mądry człowiek powiedział kiedyś, że grzechem jest to, co nie jest potrzebne. Jeśli to prawda, to cała nasza cywilizacja jest od początku do końca budowana na grzechu².

Film Tarkowskiego zdaje się trafnie ilustrować problematykę samotności w ujęciu egzystencjalnym. Samotność Aleksandra to samotność tragiczna, związana z lękiem o egzystencję w świecie, gdzie nic nie jest trwałe, co dotkliwie uświadamiają sobie bohaterowie *Ofiarowania*. Aleksander, podobnie jak człowiek w filozofii egzystencjalistów, jest rozdarty i zrozpaczony, uświadamia sobie swoją obcość wobec świata. Jego istnienie zostało mu narzucone z zewnątrz i jest zupełnie przypadkowe i absurdatne (por. Gajda 1987: 16). Absurdalność istnienia szczególnie dotyka bohaterów *Ofiarowania*, których

² A. Tarkowski, *Ofiarowanie* (1986).

życie, do tej pory beztrioskie, nagle zostaje zanegowane. Dla Aleksandra ratunkiem przed popadnięciem w rozpacz jest Bóg. Można mówić w tym przypadku o odczuwaniu przez niego *samotności religijnej*, wyróżnionej przez Johna McGrawa. Samotność religijna oparta jest na odczuwaniu tęsknoty „za jakąś wyższą siłą lub mocą, Absolutem, który nadaje rzeczywistości ostateczny sens” (Bieniarsz 2009: 70). Kiedy sens świata zostaje podważony przez zagrożenie zagładą nuklearną, Aleksander zwraca się do Boga w modlitwie.

W końcu rozterki Aleksandra przywodzą na myśl *Bojaźń i drżenie* Sorena Kierkegaarda, dla którego samotność stanowiła tragiczny rys ludzkiej egzystencji – „chorobę na śmierć” (Kierkegaard 1982: 49). W ujęciu filozofii Kierkegaarda człowiek jest samotny w obliczu własnej małości i skończoności. Jego istnienie – niepewne, zmienne, skończone, doczesne, spowite lękiem, stoi w opozycji wobec istnienia Boga – absolutnego, wiecznego, niezmiennego. Człowiek wobec natury Boga tym silniej odczuwa swoją niedoskonałość, odpowiadając na nią ucieczką w codzienne życie, oddalającą myślenie o wieczności (Gajda 1987: 21). Człowiek może w życiu wybrać skończoność lub wieczność, jednak w pierwszym przypadku nie zazna satysfakcji, wciąż będzie szukał nowych możliwości. Z kolei w drugim, wybierając wieczność i życie z Bogiem, skazuje się na groźbę niepewności o swoje zbawienie, ponieważ „Bóg przytłacza człowieka swoją doskonałością, rzuca go na kolana, wywołuje «lęk i drżenie»” (tamże). Obcowanie z Bogiem nie uzdrowia człowieka z poczucia samotności, a wręcz umacnia w nim to doznanie, podkreślając jego małość wobec majestatu Stwórcy.

Bohater *Ofiarowania* zostaje nagle pozbawiony wyboru między skończonością a wiecznością – pozostaje mu tylko wieczność, oddanie swojego życia Bogu. Jednak dla Aleksandra zawiązanie swoistego kontraktu z Bogiem jest źródłem lęku i niepewności. Czy Bóg „przyjmie” ofiarę Aleksandra? Czy wysłucha jego modlitw? Czy ofiara Aleksandra będzie wystarczająca? Czy może Bogu zawierzyć? Aleksander w modlitwie mówi: „jeśli tylko pozbędę się tego śmiertelnego, dławiącego strachu, spełnię wszystko, co Ci obiecałem”.

W zakończeniu historii reżyser zdaje się kpić z koncepcji samotności Michela de Montaigne’a przedstawionej w *Próbach*. Według Montaigne’a celem samotności jest swobodne życie pozbawione ograniczeń. Nie chodzi tu jednak głównie o fizyczną samotność i odizolowanie się od innych, ale przede wszystkim o nieprzywiązywanie się do innych ludzi oraz dóbr materialnych:

trzeba sobie zachować jakiś zakamarek, wyłącznie nasz, zupełnie wolny, w którym byśmy pomieścili prawdziwą swobodę i uczynili zeń najmiłszą naszą samotnię i ustron. Tam trzeba się chronić na rozmowy z sobą samym, częste i stałe, i tak poufne, aby żadne zbliżenia ani wpływy nie miały do nich przystępu (Montaigne 1985: 136).

Zdaniem Montaigne'a, powinno się rozplątać wszelkie zobowiązania, od niczego się nie uzależniać, aby utrata tego nie spowodowała w nas znacznej szkody. Ofiara Aleksandra oznacza wybór takiej samotności. Być może Aleksander popełnił błąd, tak silnie przywiązując się do swoich bliskich i ukochanej posiadłości, jego miejsca na Ziemi. Aby je ocalić (a także siebie), jest w stanie z nich zrezygnować. Ale czy wtedy jego życie jeszcze będzie miało sens? Tarkowski daje przeczącą odpowiedź.

Zakończenie

Oglądając powyższe filmy, nie można nie zgodzić się z Johnem McGrawem, że „samotność to z niczym nieporównywalne cierpienie, jedna z najgorszych dolegliwości i największych przykrości, jakie mogą spotkać człowieka, której koszmar pogłębia fakt, że nie można jej dzielić z innymi ludźmi” (McGraw, za: Domeracki 2006: 13). W omówionych przedstawieniach ujawnia się ontologiczny wymiar ludzkiej samotności, która, jak pisze Barbara Skarga:

jest pewnym faktem, nie przeżyciem, jest raczej jakimś specyficznym sposobem istnienia. (...) w samym istnieniu tkwi możliwość samotności. Nie możliwość, lecz konieczność. Ze swej istoty jest człowiek sam, choćby o tym nie wiedział. Jest sam, bo wszelki kontakt z drugim jest ograniczony. Może z nim wymienić wszystko, co go otacza, ale nie może z nim wymienić własnego istnienia. Nigdy też nie może się z nim stopić, zjednoczyć (Skarga 2009: 184).

Powyższe rozważania z pewnością nie wyczerpują problematyki filozofii samotności w filmowym ujęciu, ani tym bardziej problematyki filozofii samotności w ogóle, podają raczej pewien trop do badań w naszkicowanym obszarze. Mimo że samotność jest powszechnym i coraz częściej zawłaszczanym przez kulturę zjawiskiem, a według Mikołaja Bierdiajewa „ból samotności jest jednym z podstawowych problemów filozofii ludzkiego istnienia jako filozofii ludzkiego losu” (Bierdiajew 2002: 70), to we współczesnych tekstach z zakresu filozofii brakuje pogłębionych badań nad tym fenomenem (por. Domeracki 2006: 22; Domeracki 2009: 1). Jak stwierdza Piotr Domeracki, „widoczny i doskwierający jest niedostatek lub brak badań dotyczących zwłaszcza ontologicznych, epistemologicznych i etycznych aspektów samotności” (Domeracki 2006: 23). Mój tekst stanowi skromną odpowiedź na ten zarzut, jak też próbę zmierzenia się z istotnym filozoficznie zagadnieniem. Przedstawienie zaś fenomenu samotności w kontekście wytworu kultury masowej, jakim jest kino, ukazuje, moim zdaniem, możliwość popularyzowania filozofii za pomocą współczesnych mediów.

Bibliografia

- Bieniarz A. (2009), *Samotność jako pomijany rodzaj doświadczenia osób chorych na schizofrenię*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 18 (1), s. 67–73.
- Bierdiajew M. (2002), *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, Kęty: Antyk.
- Dołęga Z. (2003), *Samotność młodzieży – analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Domeracki P. (2006), *Meandry filozofii samotności*, w: P. Domeracki, W. Tyburski (red.), *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Domeracki P. (2009), *Zła samotność. W kręgu malistycznych koncepcji samotności*, w: M. Jaranowski, R. Wiśniewski (red.), *Koncepcje i problemy filozofii zła*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1119/P.%20Domeracki,%20tekst%20Z%C5%81A%20SAMOTNO%C5%9A%C4%86.pdf?sequence=1> [23.12.2014].
- Gajda J. (1987), *Samotność i kultura*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
- Kierkegaard S. (1982), *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Montaigne M. de (1985), *O samotności*, w: tenże, *Próby*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pierzchała A. (2000), *Dawno, dawno temu staliśmy się porzuconymi dziećmi*, w: A. Piotrowska (red.), *Szukając von Triera*, Kraków: Rabid.
- Skarga B. (2009), *Tercet metafizyczny*, Kraków: Znak.
- Szestow L. (1983), *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, Sz. Szechter, Warszawa: Wszechnica Społeczno-Polityczna.
- Tiurn T. (2000), *Lars von Trier – rozważny czy romantyczny? Próba analizy „Przełamując fale” oraz to, co z niej wynikło*, w: A. Piotrowska (red.), *Szukając von Triera*, Kraków: Rabid.
- Trier L. von (2001), *Spowiedź DOGMAtyka*, wywiad przeprowadzony przez S. Björkmana, Kraków: Znak.
- Žižek S. (2011), *Andriej Tarkowski albo Rzecz z przestrzeni psychicznej*, w: tenże, *Lacrimae rerum: Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie filozoficznych ujęć samotności na przykładzie dwóch filmów: *Przełamując fale* Larsa von Triera oraz *Ofiarowania* Andrieja Tarkowskiego. Podobieństwo między tymi filmami dostrzegł Slavoj Žižek. Ich bohaterowie, Bess i Aleksander, aby ocalić to, co dla nich w życiu najważniejsze, decydują się zawierzyć Bogu i dokonać irracjonalnego aktu ofiary. Oba obrazy stanowią egzemplifikację fenomenu samotności opisywanego przez Mikołaja Bierdiajewa czy egzystencjalistów. W pierwszej części artykułu opisuję samotność jako przedmiot zainteresowania filozofii samotności, w drugiej skupiam się na analizie filmów.