

## Recepcja myśli Sørensa Kierkegaarda w filozofii Józefa Tischnera

Antoni SZWED  
*Kraków*

### ABSTRACT

The aim of this article is to indicate the sources of Józef Tischner's philosophical inspiration in Søren Kierkegaard's texts. For Tischner Kierkegaard appeared as a great expert in human matters and as an exquisite, subtle romantic writer. In his refined use of metaphors Tischner searches for material to describe a network of almost imperceptible connections of values, norms and customs, by which a human being is wrapped in his/her everyday life. This network Tischner calls the "little axiology of everyday life". He does not penetrate in all the structure of the very complicated existential philosophy of Søren Kierkegaard, but using his quasi-phenomenological descriptions our philosopher performs his own analyses in the sphere of the philosophy of drama and the philosophy of meeting. Tischner devotes a lot of attention to a phenomenon of existential despair, and to a certain degree he has a dispute with Kierkegaard. In the last part of this article philosophical divergences of both philosophers are indicated, which have the source in different Christian creeds and in the historical differences of national cultures.

### WSTĘP

Nie da się zaprzeczyć, że Józef Tischner wiele uczynił w naszym kraju dla popularyzacji wybitnych myślicieli europejskich. Można się o tym przekonać, przeglądając kolejne numery miesięcznika „Znak” z lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. W sposób przystępny i ciekawy przybliżał refleksje: Husserla, Heideggera, Schelera, Marcela, Jaspersa, Gadamera, Ricoeura, Lévinasa. Brawurowo pisane wstępy do tych autorów często były na gruncie polskim pierwszą próbą dehermetyzacji ich myśli. Mimo to Tischnera nie można nazwać komentatorem czy interpretatorem. Uni-

[www.argument-journal.eu](http://www.argument-journal.eu)

kał całościowych interpretacji myśli tych filozofów. Nie poszukiwał pierwszych zasad ani nie badał wewnętrznej struktury ich systemów. W odpowiedzi na ankietę „Czym jest filozofia, którą uprawiam”, stwierdził, że w pewnym momencie zdecydował się „zejść z grzbietu klasyka”, by móc filozofować samodzielnie<sup>1</sup>. Jednak z drugiej strony nigdy nie zerwał z tekstami klasyków. Można by rzec, że w większym lub mniejszym stopniu inspirował się nimi. Źródłem inspiracji mogła być pojedyncza myśl, literacko piękny opis, zgrabny cytat czy „dające do myślenia” stwierdzenie. To ciekawe, ale Tischner w wielu przypadkach postępował z klasykami filozofii tak jak z klasykami literatury światowej. Od tych ostatnich (Dostojewskiego, Tołstoja, Flauberta, Goethego, Norwida, Kraśńskiego czy Wyspiańskiego) czerpał pełnymi garściami wiedzę o pogmatwanych, trudnych, czasem bolesnych i tragicznych ludzkich sprawach. Cytowane fragmenty „niosły” Tischnera, uskrzydlały go. Były dla niego punktem wyjścia, inspiracją do snucia własnej refleksji estetycznej, etycznej, religijnej. Tischner wiedział, jak je czytać, wydobywając z nich tę nadwyżkę treści, której zwykły czytelnik nie dostrzega. Właściwie nie polemizował z nimi, nie usiłował „poprawiać” ich autorów ani wykazywać jakichś braków w opisie czy argumentacji. Teksty te zasadniczo (może z wyjątkiem tekstów tomistów) nie służyły do przeciwstawiania się ich autorom, przewycięzania czy wyodrębniania na ich tle własnego stanowiska. One po prostu przywoływały na myśl, skłaniały do podjęcia tematu, wprowadzały Tischnerowskie myślenie w odpowiedni klimat czy nastrój. Tischner poniekąd ufał słowom klasyków. W takim zakresie, w jakim cytował je czy parafrazował, brał owe słowa za dobrą monetę, co wcale nie oznaczało, że w swojej refleksji był wierny ich pierwotnym sensom.

Takie właśnie podejście daje się również zauważyć w odniesieniu do Sorena Kierkegarda, którego Tischner nader często przywoływał na wykładach oraz na kartach swoich książek. Widział w nim głębokiego znawcę ludzkich spraw, ale również wykwintnego pisarza. Wielokrotnie cytował pewne fragmenty z dzieł duńskiego filozofa, które sprawiały mu widoczną przyjemność. Lubił je po prostu. Jednym z nich był fragment z pierwszego tomu *Albo — albo*:

Czym jestem związany? Jak zrobiono powróż, którym związano Wilka Fenrisa? Zrobiono go z dźwięku kociego stapania, z kobiecej brody, z brzasku na skałach, z trawy niedźwiedziej, z oddechu ryb i ptasiej śliny. Tak samo i ja jestem związany powrozem zrobionym z ciemnych widziadeł, przeraźliwych snów, niespokojnych myśli, lękliwych przeczuć, nieokreślonych strachów. Powróż ten jest bardzo giętki, miękki jak jedwab, rozciąga się przy wielkim wysiłku, ale się nie da rozerwać (Kierkegaard 1976: 36–37).

<sup>1</sup> Por. Tischner (1982: 9–13).

W tych wyszukanych metaforach Tischner poszukiwał sposobu na opisanie sieci nieuchwytnych związków wartości, norm, obyczajów, która oplata jednostkę w jej codziennym życiu, tworząc trudną do przezwyciężenia „małą aksjologię codzienności” (Tischner 1998: 206). Skądinąd cytaty ów niewiele ma wspólnego z całością myśli Sørensa Kierkegaarda. Tutaj Tischner obcuje raczej z literackim cackiem subtelnego romantycznego pisarza niż filozofa. Jednak nie wszędzie jego stosunek do Kierkegaarda jest stosunkiem miłośnika pięknego słowa. Oczywiście w wielu innych kontekstach<sup>2</sup> Tischner zdecydowanie wykracza poza poziom czysto literackiej analizy tekstu, podejmując także rozważania filozoficzne. W tym momencie rodzi się pytanie, w jaki sposób wnikał on w materię i strukturę Kierkegaardiańskiej myśli. Innymi słowy, z jakich pokładów myśli Duńczyka czerpała refleksyjną moc jego własna myśl. Każda próba jej umiejscowienia zakłada pytanie o esencję myśli Kierkegaarda. Trzeba je postawić niezależnie od tego, jak trudnym czy wręcz beznadziejnym wydawałaby się przedsięwzięciem.

#### PRÓBA CAŁOŚCIOWEGO UJĘCIA MYŚLI SØRENA KIERKEGAARDA

Wedle dosyć powszechnej opinii teologiczno-filozoficzna refleksja Kierkegaarda nie daje się zamknąć w żadnych konstrukcjach systemowych podobnych do systemu Hegla. I zapewne w tych opiniach jest sporo racji, ale z nich bynajmniej nie wynika, że refleksja Duńczyka jest wewnętrznie sprzeczna, pozbawiona logicznej ciągłości czy wręcz irracjonalna. Autor niniejszego artykułu nie ukrywa, że jest przeciwnikiem takich interpretacji Kierkegaarda, które z góry wykluczają jakiegokolwiek „całościowe” rozumienie jego myśli. W szczególności nie zgadza się z poglądem, że każde dzieło podpisane jednym z licznych pseudonimów czy nawet własnym imieniem i nazwiskiem Kierkegaarda jest odrębną hermetyczną całością, która nie ma nic wspólnego z resztą jego pism<sup>3</sup>. Pisarstwo duńskiego filozofa miało swój coraz wyraźniejszy, wraz z upływem czasu<sup>4</sup>, określony cel. Było nim radykalne odnowienie sensu bycia chrześcijaninem. Owszem, egzystencjalizacja chrześcijaństwa pociągnęła za sobą wymyślenie nowych narzędzi filozofowania, których dotąd nie było (lub występowały w formie szczątkowej), ale u Kierkegaarda nie ten nowy rodzaj filozofowania jest najważniejszy. Realizacja powyższego celu wy-

<sup>2</sup> Por. Tischner (1998: 227–235, 279–288, 280–290); Tischner (2004: 90–94); Tischner (1990).

<sup>3</sup> Więcej na ten temat w artykule: Szwed (2006a).

<sup>4</sup> Por. Kierkegaard (1976: 74–89).

magą nie tyle nowych treści, ile przede wszystkim nowych form przekazu. Kierkegaard w swoich dziełach stosuje literacko zróżnicowane formy narracji<sup>5</sup>, które w większości przypadków niewiele mają wspólnego z bezpośrednim wykładem filozoficznych tez. Ich celem jest wywarcie wpływu na psychikę czytelnika, na jego przekonania etyczne i religijne, a także mają skłaniać (zachęcać) do podejmowania określonych egzystencjalnych decyzji. Pisarstwo to, traktowane wprost, ma charakter perswazyjny — zachęcający i skłaniający do czegoś, wzbudzający zaciekawienie i czujność, a nawet oczarowujący i uwodzący.

Już w *Albo — albo* (zwłaszcza w tomie drugim) spotykamy się ze swego rodzaju literacką epistolografią. Asesor Wilhelm — główny narrator tego tomu — pisze listy do swego przyjaciela estety. Forma listu pozwala zwracać się do adresata w drugiej osobie. Pierwotnym adresatem jest ów esteta, ale tak naprawdę jest nim każdy człowiek czytający tę książkę. Rzecz się ma więc zupełnie inaczej niż w przypadku dotychczasowych filozofów teoretyków. Tam na plan pierwszy wysuwał się tekst, traktat filozoficzny, który sam w sobie pozostawał wartością. Dla takiego filozofa jak Hegel celem był bezpośredni przekaz treści, czytelnik zaś pozostawał jakby na drugim planie. Filozof teoretyk nie interesował się nim w jakiś szczególny sposób. Traktował go tak, jakby myślał o nim w trzeciej osobie. Dlatego filozof teoretyk, jeśli nawet czynił człowieka przedmiotem swojej refleksji, to widział go na sposób ogólny, obiektywny, ograniczając się do refleksji nad naturą ludzką w ogólności. Posiłkując się różnego typu doświadczeniami człowieka, danymi nauk szczegółowych, zastaną terminologią, tworzył określone charakterystyki bytu ludzkiego, które pretendowały do miana wiedzy o istocie człowieka. Wiedzę tę przekazywał wprost, w sposób, który Kierkegaard nazywał komunikacją bezpośrednią. Duńczyk protestował przeciwko takiej relacji filozof — czytelnik. Czytelnik nie jest bowiem abstrakcyjną jednostką, ontologicznym konstruktorem, nie jest także anonimowym tłumem. Jest konkretnym, żywym człowiekiem, znanym z imienia i nazwiska, posiadającym określoną osobowość, cechy charakteru i inne uposażenie psychofizyczne. Także autor nie może być wyłącznie uczonym erudytą, akademickim profesorem, kimś pozbawionym wyróżniających go pośród tłumu cech osobowości.

W sferze ducha wiedza istotna polega na tym, że wiem, jak powinienem żyć i do jakiego celu mam w swoim życiu zmierzać. Taka wiedza ma charakter etyczno-religijny. Jej posiadaczem nie jest jednak autor dzieła

---

<sup>5</sup> Zainteresowanych odsyłam do znakomitych prac Edwarda Kasperskiego, teoretyka literatury, który w ostatnich latach zajmował się także gatunkami literackimi występującymi w pisarstwie Duńczyka. Por. na przykład Kasperski (1990: 11–76); Kasperski (2006).

filozoficznego czy teologicznego traktatu. Nie posiada on bowiem czegoś, co mógłby jako swoją intelektualną własność przekazywać (komunikować) innym wprost. W tym sensie autor nie różni się istotnie od czytelnika. W znajomości rzeczywistości etycznej, przynajmniej potencjalnie, wszyscy jesteśmy równi; różnice między ludźmi dotyczą jedynie samoświadomości (odkrywania w świadomości pewnej ludzkiej rzeczywistości, *in potentia* tkwiącej w każdym z nas), która u każdej jednostki jest rozwinięta w innym stopniu. W przypadku wiedzy religijnej dzieje się podobnie, choć tutaj konieczna jest zewnętrzna inicjacja religijna. Jednostka pierwotnie jest istotą religijną, ma bowiem jakieś doświadczenie absolutnej Mocy, Absolutu, Celu absolutnego itd. Rozumienie i ustosunkowywanie się do tej Mocy może zakładać (choć nie musi) jakąś postać prawdy objawionej. Chrześcijaństwo wskazuje na Prawdę Objawioną zawartą w nauczaniu i życiu Jezusa Chrystusa. Ta ostatnia jest nam bezpośrednio przekazywana w Piśmie Świętym. Może ona zainicjować egzystencjalny proces stawania się chrześcijaninem. Jednakże samej możliwości takiej egzystencji nie można przekazać wprost, lecz pośrednio w tak zwanej komunikacji pośredniej. Samo czytanie Nowego Testamentu nie czyni nikogo wierzącym. Dlatego Kierkegaard kładł tutaj ogromny nacisk na wszelkie zabiegi pedagogiczne o charakterze majeutycznym, sokratejskim. W sferze życia moralnego mają one istotne znaczenie, ponieważ stymulują proces samopoznania. W dalszej kolejności, już w sferze religijnej, chodziło o coś więcej. Duńczyk domagał się od ludzi autentycznie wierzących, by dawali chrześcijańskie świadectwo, by byli świadkami prawdy. Mieli oni do pewnego stopnia pełnić rolę analogiczną do sokratejskiego majeuty, niemniej jednak dla drugiego stawali się ważniejsi niż ów sokratejski „położnik”. Świadectwem swojej wiary mieli pociągać innych. Bycie świadkiem miało być skrajnie silną perswazją.

Zatem w dziełach Kierkegaarda (a zwłaszcza tych podpisanych pseudonimem) trzeba wyróżniać dwie warstwy znaczeniowe. Tę pierwszą, występującą jakby na pierwszym planie, którą można by nazwać zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej, warstwą perswazyjno-egzystencjalną, oraz drugą, warstwą teoretyczną. Z grubsza rzecz biorąc, tę pierwszą stanowią literackie przedstawienia różnych sytuacji egzystencjalnych, w jakich można znaleźć się jednostka. Są to różne możliwe sposoby życia, które poeta Kierkegaard tworzy w kolejnych dziełach. Dopiero na drugim planie, nierzadko głęboko ukrytym (jak w *Albo — albo* czy *Powtórzeniu*), możemy dostrzec warstwą teoretyczną, pewną logiczną strukturę, która jest swego rodzaju „systemem”. Owa ukryta, a jednak dająca się wyinterpretować logiczna struktura jest racjonalną podstawą, która niejako funduje bezpośrednią narrację. Jest tkwiącą u podstaw filo-

zofią człowieka, refleksją antropologiczną, która spełnia rolę służebną w stosunku do sfery pierwszej (tej „literackiej”) i która stanowi o sile jej perswazji i mocy wywierającej wpływ na czytelnika.

Nie oznacza to jednak, że poszukiwanie takiej filozofii człowieka jest jakimś docieraniem do „prawdziwych” poglądów Kierkegaarda, które rzekomo miałyby być ukryte pod warstwą literackiej fikcji, związanej z całym tym pseudonimowym kamuflażem. Innymi słowy, nie ma takiej metody badawczej, która pozwalałaby oddzielić poglądy „prawdziwego” Kierkegaarda jako tej oto konkretnej jednostki od twórczości autorów fikcyjnych. Søren Kierkegaard jako konkretna jednostka nie opowiada siebie, lecz występuje w roli poety, który kreśli różne możliwości. Żadne z jego dzieł nie jest po prostu „dziennikiem duszy”, jakimś rodzajem literackiego pamiętnika, choć niektóre partie *Powtórzenia* czy *Stadiów na drodze życia* mogłyby to sugerować. Jednak nie są one opisem kolejnych etapów indywidualnego życia ich autora. Czym więc są? Są próbą pokazania różnych możliwych sposobów (modeli) życia. Każdy możliwy sposób zakłada pewną ideę-cel, do której hipotetyczna jednostka dąży, sugerując zarazem, że sama egzystuje wedle tego sposobu. Taką właśnie hipotetyczną jednostką jest autor pseudonimowy danego dzieła (na przykład Vigilius Haufniensis, Climacus, Anti-Climacus itd.), ale także mogą nią być różne modyfikacje autora, który podpisuje się nazwiskiem Sørena Kierkegaarda.

Przyjęte przez powyższych autorów idee wyznaczają całą paletę różnych sposobów życia, które tworzą swoistą hierarchię ważności. Kryterium porządkującym tę hierarchię jest kryterium wewnętrznej wolności. Konkretna jednostka, która wciela w swoje życie dany model egzystencji, „zyskuje” określony stopień wewnętrznej wolności. Jej gradacji odpowiadają poszczególne stadia, podstadia i międzystadia egzystencji. Są to kolejno: stadium estetyczne, międzystadium ironii, stadium etyczne, podstadium religijności A, międzystadium humoru i podstadium religijności B (chrześcijaństwa). Przedstawiają one czysto możliwe, duchowy rozwój jednostki. Ten rozwój jest ukierunkowany na cel, którym jest idea najwyższa. Jej realizacja ma być ostatecznym celem dążeń człowieka. Jednostka powinna się doń przybliżać, wcielając w życie coraz wyższe idee lub przynajmniej uznając ich znaczenie dla swego duchowego postępu. Wyznaczają one drogę do idei chrześcijaństwa, z którą wiąże się pełne duchowe wyzwolenie człowieka i egzystowanie w prawdzie.

Tworząc w sposób czysto teoretyczny hierarchię możliwych sposobów życia, Kierkegaard nie popełnia wyżej wspomnianego błędu filozofów spekulatywnych, ponieważ wymieniona wcześniej „konstrukcja” znajduje się na metapoziomiu, a nie na poziomie podstawowym. Na tym metapoziomiu przejścia pomiędzy stadiami egzystencji mają charakter koniecz-

nościowy, tzn. Kierkegaard (autorzy pseudonimowi) tak zestawia argumenty, że ukazują one konieczność egzystencjalnego przejścia na przykład ze stadium estetycznego do stadium etycznego. Stosunkowo łatwo to dostrzec w *Albo — albo*. Na poziomie podstawowym esteta jest zachęcany przez etyka Wilhelma do wybrania samego siebie. Sam esteta może tę decyzję w sposób wolny podjąć lub jej nie podjąć. Na meta-poziomie widać jednak, że esteta, przeżywając swoją rozpacz, nieuchronnie dryfuje ku takiej decyzji. Nurt egzystencji unosi go w kierunku tej fundamentalnej decyzji wyboru samego siebie. Jeśli jednak zawróci i popłynie pod prąd, zanurzy się w melancholii, i to także będzie wyborem, fatalnym w skutkach, ale jednak jego wyborem. Podobne analizy można przeprowadzać w podstadiach religijnych.

#### DOŚWIADCZENIE PIĘKNA Z PERSPEKTYWY FILOZOFII DRAMATU

Tego typu rozważań ksiądz Tischner nigdy nie prowadził. Nie były mu one do niczego potrzebne, bo nie był interpretatorem Kierkegaarda. Nigdy nie zajmował się odkrywaniem wyżej opisanych „struktur”. W tym sensie, rzecz można, zatrzymywał się na owej pierwszej warstwie tekstu, poddając ją własnej filozoficznej obróbce. Pierwotne sensy cytowanego fragmentu stanowiły zaledwie okazję do nadbudowywania na nich nowej sfery znaczeń, nowej myśli.

W pismach Tischnera wcale liczne są odniesienia do Kierkegaarda, ale można zauważyć, że pośród nich dominują dwa tematy: doświadczenie estetycznego piękna w relacjach „ja” — „ty” (mężczyzny i kobiety) oraz doświadczenie rozpaczy. W tym pierwszym przypadku chodzi o historie nieszczęśliwych miłości: Johanneses i Kordelii opisanych w *Dzienniku uwodziciela*<sup>6</sup>, Claviga i Marii Beaumarchais<sup>7</sup> oraz don Juana i donny Elwiry<sup>8</sup>. Dobrze opowiedziane przez Sorena Kierkegaarda miłosne rozczarowania uwiedzionych kobiet, opisy niepozbawione swoistego zmysłowego piękna, posłużą Tischnerowi do uchwycenia ujawniających się struktur filozofii dramatu.

Przyjrzyjmy się historii Johanneses i Kordelii. Johannes uwodzi szesnastoletnią dziewczynę dla samej przyjemności uwodzenia. Pragnie ją zdobyć, by zaraz potem porzucić. Miłosne podchody są dla niego sztuką samą w sobie. Potwierdzają kunszt myśliwego, bystrego obserwatora, znawcy kobiecej

<sup>6</sup> Por. Kierkegaard (1976: 344–521).

<sup>7</sup> Por. Kierkegaard (1976: 201–217).

<sup>8</sup> Por. Kierkegaard (1976: 217–235).

duszy. Johannes staje się wyrafinowanym manipulatorem, który zręcznie osacza swoją ofiarę. Jest to gra uczuć, którą w sposób aktywny i kontrolowany prowadzi wobec biernej, lecz stopniowo wciąganej na grząski grunt miłosnego odurzenia Kordelii. Ta dziewczyna to fantom zmysłowego piękna, czysto estetyczne zjawisko, jedyne w swoim rodzaju, uderzające swoją odmiennością i niepowtarzalnością. Syci więc oczy jej widokiem, harmonią rysów twarzy, kształtem stóp i rąk, rozkoszuje się jej dziewczęcą niewinnością, spontanicznością ruchów i świeżością zachowań. Tę grę prowadzi przez wiele miesięcy, coraz bardziej wciągając Kordelię w przestrzeń swoich zainteresowań i pożądań. Sam ujmuje ją wrażliwością, inteligencją, subtelnością reakcji. Krok po kroku pokonuje jej nieśmiałość i wewnętrzne opory, zdobywa jej coraz większą przychylność, by w końcu doprowadzić do takiego stanu, w którym Kordelia gotowa jest oddać się dobrowolnie i do końca. Lecz w owej chwili gotowości oddania się Johannes porzuca ją, przestaje go interesować, staje się dla niego nicością. Uwodziciel osiąga wszystko, co chciał osiągnąć.

Dla Tischnera Johannes jest artystą, który tworzy dzieło sztuki, jakim staje się Kordelia. Pod wpływem gry miłosnej przeobraża się ona z niewinnego dziewczęcia w świadomą swych uczuć kobietę. Tischner trafnie zauważa, że filozofia uwodzenia przekreśla relację prawdy między osobami. „«Genialność zmysłów» nie sięga poziomu ludzkiej egzystencji, na którym możliwe są trwałe powiązania” (Tischner 1998: 115). Samo oddziaływanie na psychikę drugiego nie jest równoznaczne z relacją spotkania. Podziw zakłada dystans wobec przedmiotu posiadania. Kordelia jest posiadana i zarazem zniewalana w nierównej relacji: posiadający (silniejszy) — posiadany (słabszy). Prawda mogłaby wydarzyć się wtedy, gdyby obie strony były równe, gdyby doszło między nimi do egzystencjalnego związku. Taka relacja między mężczyzną a kobietą zawiązuje się w małżeństwie. Jest to relacja miłości, którą buduje się na kolejnych powtórzeniach pierwotnego wydarzenia, jakim jest tak zwana pierwsza miłość<sup>9</sup>. W miłości on i ona wybierają siebie, by być i stawać się razem. Każde z osobna i w obliczu drugiego dokonuje etycznego wyboru, który jest wyborem dobra. Dobro u Kierkegaarda, ale i u Tischnera, to nic innego jak wewnętrzna wolność osoby. Ta powtarzana miłość jest otwarciem na siebie, ale jednocześnie jest absolutnym wyborem siebie w roli małżonka. Mamy tutaj do czynienia z otwarciem horyzontu dobra i wyjściem z przestrzeni zniewalającego piękna. Tischner wyjaśnia to tak:

Horyzont piękna przenika dążenie do posiadania: osiągnąć to, co nieposiadalne; im bardziej nieposiadalne, tym bardziej godne posiadania, i im bardziej godne posiadania,

<sup>9</sup> Por. Kierkegaard (1976a: 10–60).



tym bardziej nieposiadalne. Horyzont dobra przenika dążenie przeciwne: dać siebie innemu, im mniej godny oddania, tym bardziej dać siebie. Dwie dramaturgie biegną w przeciwne strony (Tischner 1998: 179).

Tischner wyciąga takie wnioski wprost z tekstu *Dziennika uwodziciela*, nie odwołując się do całości myśli Kierkegaarda. Ten ostatni dopiero kilka lat później będzie określał życie estetyczne jako nieprawdę egzystencji i przeciwstawiał je prawdzie egzystencji w wymiarze etyczno-religijnym. Tischner jako fenomenolog spotkania od razu wyczuwa tę fałszywą relację. Relacja spotkania zakłada wierność, nie uwodzenie. Dla Tischnera wybór estetyczny to kicz, iluzja. W „estetyce” dobro zawsze jest skazane na klęskę<sup>10</sup>. Między Tischnerem a Kierkegaardem dają się także zauważyć pewne różnice. U tego pierwszego relacje pomiędzy „ja” i „ty” zostały zarysowane wyraźniej, ostrzej, pełniej, ponieważ to one są przedmiotem jego filozoficznej refleksji. Tischner miał na ich temat znacznie obszerniejszą wiedzę niż Kierkegaard. Korzystając z metod wypracowanych przez współczesną fenomenologię, opisywał różnego rodzaju struktury dramatu, spotkania, dialogu. U Kierkegaarda, owszem, spotykamy się z bardzo sugestywnymi przedstawieniami psychicznych portretów kobiet (Maria Beaumarchais, donna Elwira) zdradzonych przez niewiernych kochanków (Clavigo, don Juan), ale z tych przedstawień nic głębszego nie wynika<sup>11</sup>. Ciekawe same w sobie nie niosą jakichś znaczących filozoficznych treści. Można je traktować jako przykłady dobrej literatury romantycznej. Tischner nadaje im głębsze, filozoficzne znaczenie. Maria przypomina monadę, która zamyka się w swoim smutku. Nie ma w jej życiu rzeczywistej obecności Claviga, a jednak nie może o nim zapomnieć. W swym zamykaniu się stale zwraca się do przedmiotu swego smutku i nienawiści. Tischner pisze: „Obolała Maria wciąż wzywa na przesłuchanie wczorajszego kochanka, aby się dowiedzieć: zdradził czy nie zdradził?” (Tischner 1998: 229). Ta monada poprzez swoje „okno” orientuje się na drugiego i względem niego ustawia swoje życie. Tischner zadaje pytanie o rodzaj uczestnictwa drugiego w tym dramacie. Na ile Maria wychodzi poza immanencję swojego cierpienia, na ile może swoim byciem wpływać na tego, który ją zdradził. Tym samym rzecz zostaje sprowadzona z poziomu psychologii na poziom filozofii dramatu. Podobnymi quasi-metafizycznymi kategoriami posługuje się w odniesieniu do uwiedzionej przez don Juana donny Elwiry. Cierpi ona potworną pustkę,

<sup>10</sup> Por. Tischner (1998: 113–116, 178–179, 206–209).

<sup>11</sup> Tom pierwszy *Albo — albo* został napisany po ukończeniu tomu drugiego. W zamysle Kierkegaarda miał dostarczać paru przykładów zachowań charakterystycznych dla stadium estetycznego.

bo nie potrafi się go wyrzec. Zamyka don Juana w swoim wnętrzu. Jest swoistą monadą, która w pewnym momencie otwarła się na uwodziciela (entuzjizm miłosnego spotkania), a następnie, po odejściu ukochanego, zamknęła się w swoim cierpieniu. Autor *Sporu o istnienie człowieka* podsumowuje to tak:

Elwira nie jest w stanie potępić don Juana, nie jest też w stanie go uniewinnić. Elwira próbuje drogi ubóstwienia. Zdrada don Juana jest kaprysem bóstwa. Bóstwo nie zaciąga zobowiązań. Naprzeciw bóstwa staje kobieta. Czy kobieta, której objawiło się bóstwo, jest w stanie nie ulec szaleństwu? Wszystko to jest logiczne. A przecież jest nielogiczne. Pomija bowiem dramat wolności. Wolność mówi, że wszystko mogło potoczyć się inaczej. Wystarczyło nie wstać i nie otwierać okna celi. [...] Elwira nie jest w stanie potępić. Woli wybaczać. Pod tym względem idzie dalej niż Maria. Wybaczenie oznacza, że nie tylko niesie w sobie innego, ale również pielęgnuje go i chroni, a chroniąc, jakoś usprawiedliwia. Bolesną gotowością do usprawiedliwienia dowodzi, że jest monadą z zatrzaśniętym oknem — zatrzaśniętym w sobie wraz ze swoim szaleństwem (Tischner 1998: 234).

Tischner dostrzega tutaj potęgujący się dramat, z którego nie ma dobrego wyjścia. Rodzi się poczucie tragicznej pułapki prowadzące do szaleństwa. To prawda, że Kierkegaard a nie Tischner jest pierwotnym autorem przedstawienia tego dramatu, ale u tego pierwszego nie widać filozoficznych konsekwencji owej tragedii. Estetyczna forma przedstawienia bierze górę nad tym, co ono przedstawia. Pod tym względem nic szczególnego się tu nie dzieje. Wszystkie odmiany „monadycznego” zamykania i otwierania przynależą do stadium estetycznego, które w sposób istotny różni się od stadium etycznego i religijnego. Znowu zacytujmy Tischnera:

O co chodzi w uwodzeniu? Niewątpliwie chodzi o to, by „mieć i nie mieć” zarazem. Piękno oddaje się i wymyka, wymyka się i oddaje. Monada, która otwiera okna na piękno, posiada i jest w posiadaniu. Ale piękno nie stwarza problemu wierności. Ono jest jakby „z natury” niewierne. Stąd biorą się rozmaite sposoby zamknięcia innego w innym. Jednym z nich jest zamknięcie w smutku. Smutek jest przede wszystkim świadomością oddalenia. Jest to jednak szczególne oddalenie — oddalenie, które wie, kto i od kogo się oddalił. Takie oddalenie — oddalenie, które wie — jednocześnie łączy i przybliża. Byt-dla-siebie staje się bytem-przez-ciebie (Tischner 1998: 234–235).

To, co u Kierkegarda jest zaledwie przykładem ilustrującym pewne z góry założone egzystencjalne schematy (pamiętajmy, że tom pierwszy *Albo* — *albo* został dopisany później na użytek rozważań zawartych w tomie drugim tegoż dzieła), u Tischnera staje się tematem samym w sobie, realizowanym przez długi okres w dialogu z wieloma innymi filozofami i poetami.

## WOKÓŁ SENSU FENOMENU ROZPACZY

Drugim ważnym tematem, któremu Tischner poświęcił stosunkowo wiele miejsca, jest problem rozpacz. Dla autora *Sporu o istnienie człowieka* duchowe zjawisko rozpacz oznacza radykalną negację „bycia sobą”. Rozpacz jest zaprzeczeniem tożsamości osoby. Aby być sobą, trzeba przejść przez próbę rozpacz. Sobą staje się ten, kto wybiera siebie w sytuacji zagrożenia rozpaczą<sup>12</sup>. Tischner wprost nawiązuje do dwóch dzieł Kierkegaarda, do *Albo — albo* (tom 2) oraz do *Choroby na śmierć*<sup>13</sup>. I za Duńczykiem rozumie ją jako coś znacznie głębszego niż „nastrój”, „doznanie”, „akty świadomości”. Rozpacz sięga „samego «dna» osoby”, choć oczywiście może przejawiać się jako określone doznanie, nastrój czy pewien rodzaj aktów świadomości. Zatem nie jest czymś, co istnieje tylko w sferze psychicznych fenomenów. Tischner wiąże rozpacz z istotnym złem. Do istoty dramatu należy to, że rozpacz jest „odzwierciedleniem zła”. Stąd w języku religii chrześcijańskiej mówi się nie tyle o rozpacz, ile o grzechu. Dlatego grzesznik nie tylko żyje w rozpacz, on jest istotnie zły i tego zła nie usprawiedliwiają żadne okoliczności<sup>14</sup>. Jednocześnie autor *Sporu...* przyznaje, że ma trudności z pełnym rozumieniem Kierkegaardiańskiego pojęcia rozpacz. Ma z nim kłopot, bo rozumie je zbyt wąsko i zbyt jednoznacznie. Poniekąd nie docenia wszechobecności rozpacz. U Kierkegaarda ma ona zakres tak szeroki, że dopiero wiara staje się jej radykalnym przeciwstawieniem. W tym względzie Kierkegaard odnosił się do Listu do Rzymian św. Pawła Apostoła, gdzie napisano: „Wszystko zaś, co nie jest z wiary, grzechem jest” [Rz 14, 23]<sup>15</sup>. Innymi słowy, tam, gdzie nie ma wiary w Boga, jest grzech i jest rozpacz. Ta ostatnia istnieje niezależnie od tego, czy objawia się w świadomości, czy nie. U Kierkegaarda ukrytych form rozpacz jest znacznie więcej niż rozpacz uświadomionej. Na poziomie świadomości nie musi się ona objawiać cierpieniem duszy, może się wyrażać w łagodnych formach lęku, niepokoju (na przykład w charakterystycznej dla dziecka ciekawości, żądzy przygód, mocniejszych wrażeniach). Jednak może się też przejawiać mocniej, intensywniej: niechęcią do życia, znużeniem, apatią, melancholią. Rozpacz jest, można by rzec, ontologiczną własnością ducha ludzkiego. Tischner jakby tego nie dostrzeża. Piszę bowiem:

<sup>12</sup> Por. Tischner (1998: 280).

<sup>13</sup> Por. Kierkegaard (1982).

<sup>14</sup> Por. Tischner (1998: 281–282).

<sup>15</sup> Cytujemy tutaj tekst łaciński, do którego odnosi się luteranin Kierkegaard: *Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est (Novum Testamentum Graece et Latinae: 1963)*. W *Biblii Tysiąclecia* ten fragment brzmi nieco inaczej: „Wszystko bowiem, co czyni się niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: 2003*).

Kluczowy tekst Kierkegaarda jest wielce niejasny. Niemniej jest on fundamentalny. Niejasności też mają swoje znaczenie: służą do określenia perspektywy. [...] Co to jednak znaczy „chcieć rozpacz”? Czy znaczy to samo, co nie chcieć rozpacz? Czy można chcieć i nie chcieć jednocześnie? A jeśli się chce rozpacz i wybiera rozpacz, to czy możliwe jest wtedy wyjście z rozpacz? Czy sam wybór „swojej wiecznej wartości” przewycięża negację wartości siebie przez rozpacz? (Tischner 1998: 282–283).

Swoją wypowiedź konfrontuje z zachętą etyka Wilhelma skierowaną do przyjaciela estety:

Mam tylko jedną odpowiedź: rozpaczaj. [...] Ogólnie jednak nie można rozpaczać, jeśli się tego nie pragnie, albowiem po to, by naprawdę rozpaczać, trzeba tego naprawdę chcieć; jeśli się tego rzeczywiście pragnie, wówczas faktycznie już wyszło się poza rozpacz. Jeśli się rzeczywiście wybrało rozpacz — wówczas naprawdę wybrało się to, co się wybiera, opierając się na niej, mianowicie dokonało się wyboru swojej wiecznej wartości, wyboru samego siebie. Osobowość dopiero w rozpacz znajduje uspokojenie, co jednak nie wynika z konieczności, ponieważ nigdy nie rozpacza się z przymusu, ale zawsze z wolności i dopiero przez to zdobywa się to, co absolutne (Kierkegaard 1976a: 279, 286).

W powyższym cytacie Kierkegaard mówi o ontycznie rozumianej rozpacz, ale także o jej świadomości. Esteta nie zrozumie sensu wyboru samego siebie dopóty, dopóki nie uświadomi sobie do końca tego, że jest pogrążony w rozpacz. U Kierkegaarda rozpacz jako rzeczywista własność ludzkiego ducha i jako świadomość ustawicznie się przeplatają, nawzajem przenikają, jedna odnosi się do drugiej. Akt wiary jest odpowiedzią na uświadomioną rozpacz i dopiero wtedy rzeczywista rozpacz może zostać pokonana, ale z drugiej strony rzeczywista rozpacz niejako zmusza człowieka do jej uświadomienia. Gdyby między nimi nie było tej swoistej dialektyki, człowiek nigdy nie miałby szans, by się od niej uwolnić, nigdy nie mógłby stać się szczęśliwym, czyli w pełni dobrym, a więc w pełni wolnym. Rozpacz to duchowe zniewolenie (w *Chorobie na śmierć* Kierkegaard starannie opisuje różne formy tego zniewolenia), które jednak daje o sobie znać, przebijając się na powierzchnię świadomości. W całej filozoficzno-teologicznej refleksji Duńczyk pokazuje ten fundamentalny dynamizm wyzwalać się ku pełni wewnętrznej wolności i zyskiwania pełni osobowej tożsamości. Jednak przede wszystkim pokazuje, że dzieje się to „w obliczu Boga”, w egzystencjalnym odniesieniu do Boga. Chrześcijaństwo ukazuje sens egzystencjalnego aktu wiary i określa, że grzech (a zatem rzeczywistość rozpacz) jest grzechem „w obliczu Boga” (Kierkegaard 1982: 230). Dopiero wtedy ów dynamizm duchowego wyzwalać tak naprawdę może się rozpocząć.

Jak się zdaje, kłopoty Tischnera biorą się stąd, że obu wyżej wymienionych dzieł Kierkegaarda nie czyta łącznie. Nie dostrzega też pewnego

elementu należącego do wyboru absolutnego, który u Duńczyka pełni kluczową rolę. Jest nim akt skruchy. Nieuwzględnianie tego aktu powoduje, że Tischner ma dylemat:

Czy Kierkegaard nie przypisuje wolności zbyt wielkiej mocy? Czy w związku z tym nie przechodzi od metaforyki rodzenia do metaforyki tworzenia? Czy jaźń jest jeszcze „rodzona”, czy „tworzona” przez wolność? Czy może sama jest wolnością? A może Kierkegaard pominął jakieś ważne ogniwo rodowodu jaźni? (Tischner 1998: 283–284)

Innymi słowy, jeśli człowiek wybiera siebie, swoją drogę egzystencji, nie podejmując jednocześnie aktu skruchy<sup>16</sup>, to rzeczywiście mamy tu do czynienia z aktem tworzenia samego siebie. Wtedy twórcze kształtowanie siebie może być ograniczone jedynie indywidualnymi cechami osobowości, zdolnościami, talentami, psychosomatycznymi ograniczeniami itd., nie ma natomiast żadnych ograniczeń płynących z pewnych wrodzonych determinant ducha. Kierkegaard świadom jest istnienia tych duchowych determinant, które ujawniają się właśnie w akcie skruchy. W tym akcie jednostka uświadamia sobie ich istnienie, ponieważ odkrywa swoją winę, czyli stan, w którym być nie powinna. Nie powinna? Wobec kogo? czego? Jednostka odkrywa winę względem tego, co w jej wnętrzu absolutnie niezmiennie, co jest owym „wiecznym znaczeniem” (Kierkegaard 1976a: 177). To jest pewien niezmiennik, coś, co przekreśla „tworzenie z nicości”. To on powoduje, że można mówić o „rodzeniu” tego, co już istnieje w zarodku. W *Albo — albo* jest on całkowicie zawarty w immanencji jaźni, w *Chorobie na śmierć* ten niezmienny punkt odniesienia jest Bogiem. Przeżywany w immanencji jaźni, istnieje także poza jaźnią. Względem Boga jednostka egzystuje w prawdzie lub w fałszu. Dlatego nie jest rzeczą możliwą, by Kierkegaard dopuszczał „bycie sobą jako człowieczeństwo zrozpaczone”, jak mu to przypisuje Tischner<sup>17</sup>. Demoniczny upór wobec Boga jest po prostu fałszywą, zakłamaną formą bycia sobą, która nie ma nic wspólnego z prawdziwym egzystencjalnym byciem przed Bogiem<sup>18</sup>. Kłopoty Tischnera wskazują na coś jeszcze innego. Otóż w przypadku problemu rozpaczy Tischner wchodzi w rolę interpretatora. Tutaj nie tylko inspirowanie się tekstami Kierkegaarda, lecz próbuje je bardziej całościowo interpretować. Jednak nie czyni tego dosyć konsekwentnie i metodycznie. W rezultacie pojawiają się u Tischnera pewne nieporozumienia, które nie wynikają z niespójności myśli Kierkegaarda.

<sup>16</sup> Por. Kierkegaard (1976a: 337).

<sup>17</sup> Por. Tischner (1998: 286).

<sup>18</sup> Por. Kierkegaard (1982: 212–216).

Książd Tischner zastanawia się<sup>19</sup>, dlaczego w polskiej literaturze nie było nikogo, kto pisałby o rozpacz demonicznej tak, jak to czynił Kierkegaard. Jak to się stało, że Polaków nie zainteresował ten najgłębszy wymiar religijnej rozpacz? Pisał:

Jeśli literatura polska — właściwie: myśl polska — nie zna fenomenu rozpacz, oznacza to, że polska religijność nie dopuszcza do polskiej świadomości myśli o potępieniu. Religia, Kościół zapewniają Polakowi zbawienie. Polski katolik jest istotą, która niezależnie od jakości wiary i niezależnie od charakteru czynków — z przyczyn, powiedzmy, „organicznych” — nie może znaleźć się w piekle (Tischner 2004: 92).

Wiara Polaków nigdy nie doświadczyła radykalnej negacji. Nie była wystawiona na taką próbę jak wiara Marcina Lutra, który opowiedział się za Chrystusem przeciwko Kościołowi. Nie było takiego polskiego filozofa, który uświadamiałby innym możliwość takiej negacji. Polacy nie mieli swojego Nietzschego, który by mówił wierzącym, że ich Bóg „umarł”. Z tego Tischner wyciąga wniosek, że polska świadomość zatrzymała się na poziomie melancholii. Melancholia to brak nadziei, beznadziejność, bierność woli wobec możliwości odkrycia nowego, głębszego „ja”. To „powstrzymywanie porodu samego siebie”. Wola nie chce chcieć — by odwołać się do stwierdzenia Stanisława Wyspiańskiego, autora *Wesela*. Jednocześnie Tischner zauważa, że melancholia w polskim wydaniu to coś jeszcze. To rodzaj resentymentu, o którym mówił kiedyś Fryderyk Nietzsche. To „sen o odwecie. Za doznane krzywdy, za dziejowe porażki, za klęski w walce i pracy — trzeba wziąć odwet. Jaki? Wywyższyć siebie a poniżyć zwycięzców” (Tischner 2004: 94). Łatwo zauważyć, że Tischner wyraźnie odchodzi od Kierkegaardiańskiego rozumienia melancholii. To, o czym mówi autor *Kryzysu nadziei*, niewiele ma wspólnego z ukrytą rozpaczą. Melancholia, acedia to nie resentym. Ten ostatni pojawia się w relacji „ja” — „ty”, a nie w bezpośredniej relacji do Boga. Ponadto bierność woli może wynikać z duchowego lenistwa, gnuśności, które niekoniecznie muszą mieć charakter religijny. Tutaj Tischner raczej inspirował się Kierkegaardem, niż staje się jego interpretatorem. Nie jest to zarzut oczywiście, choć z odniesienia do duńskiego filozofa można było wydobyć więcej.

W Tischnerowskim tekście zabrakło rozróżnienia, które u Kierkegarda ma istotne znaczenie. Chodzi o rozpacz z powodu rzeczy skończonych i z powodu samego siebie, czyli z przyczyny nieskończonej. Gdy Adam Mickiewicz w swojej *Wielkiej Improwizacji* ustami Konrada oskarżał Boga o nieczułość i obojętność, to w tym niewątpliwie przejawiała się rozpacz

<sup>19</sup> Por. Tischner (2004: 90–94).

wieszcza. Rozpacz ta wynikała z rzeczy śmiertelnie poważnej, wielkiej, tragicznej, którą było cierpienie setek tysięcy Polaków po utracie niepodległości, ale mimo to była to rzecz skończona, zewnętrzna wobec jednostki. Tu nie było demonicznej rozpacz, tu było wielkie cierpienie, które dyktowało słowa Improwizacji. Naturalnie, w takiej sytuacji myśl o piekle, o wiecznym potępieniu nie mogła się pojawić. Sytuacja Polaków w czasach Mickiewicza nie była sytuacją religijnego rozdarcia tak charakterystycznego dla Lutera i Reformacji. Mickiewicz nie miał potrzeby wygłaszać słów o „strwożonym sumieniu”, jak to czynił Luter<sup>20</sup>. Świadomość polską kształtowała inna historia niż świadomość niemiecką. W tym względzie polska świadomość oparta na katolicyzmie i polskiej tradycji narodowej musiała się różnić od świadomości niemieckiej (także skandynawskiej), protestanckiej. Nie oznacza to, że doświadczenie demonicznej rozpacz nie jest doświadczeniem uniwersalnym, którego człowiek może doświadczyć w każdej epoce i pod każdą szerokością geograficzną. Oznacza jedynie to, że nie wszędzie i nie zawsze może ono wzbudzać takie samo zainteresowanie poetów, filozofów, artystów. Ci ostatni zawsze w jakimś stopniu byli wyrazicielami świadomości ludów i narodów, w których żyją. Kultura narodów dopełnia się raczej, niż ewoluuje w kierunku jakiejś jednej ponadnarodowej uniwersalnej świadomości, w której historia i dziedzictwo narodów miałyby przestać mieć znaczenie w jakiejś bliżej nieokreślonej przyszłości. Dlatego nic nie wskazuje na to, aby uniwersalizm refleksji nad człowiekiem miał obchodzić się bez bogactwa narodowych kultur wraz z określonymi systemami moralnymi i wyznaczeniami religijnymi.

## BIBLIOGRAFIA

- KASPERSKI, Edward (1990): Wstęp do Kierkegaarda. Ironia jako dyskurs i strategia. Z rozważań nad poetyką teoretyczną ironii, [w:] Edward KASPERSKI, *Idee, formy i tradycje dialogu*, Warszawa: UW WP.
- KASPERSKI, Edward (2006): Tożsamość bez maski. W kręgu *Punktu widzenia* i autobiografii Kierkegaarda, [w:] Antoni SZWED (red.): *Aktualność Kierkegaarda*, Kęty: Antyk.
- KIERKEGAARD, Søren (1976): *Albo — albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, t. 1, Warszawa: PWN.
- KIERKEGAARD, Søren (1976a): *Albo — albo*, przeł. K. Toeplitz, t. 2, Warszawa: PWN.
- KIERKEGAARD, Søren (1982): *Choroba na śmierć*, [w:] Søren KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.

---

<sup>20</sup> „To, co mówi Luter, jest świetne, potrzebne i rozjaśniające – że cała ta doktryna (o Pojednaniu i, w zasadzie, o całym chrześcijaństwie) musi być odniesiona do konfliktu strwożonego sumienia. Usunąć strwożone sumienie, a wtedy możesz również zamknąć kościoły i obrócić je na sale taneczne” (Kierkegaard 2000: 410).

- KIERKEGAARD, Søren (2000): *Dzienniki (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Novum Testamentum Graece et Latinae* (1963): London: United Bible Societies.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia* (2003): Poznań: Pallotinum.
- SZWED, Antoni (red.) (2006): *Aktualność Kierkegaarda*, Kęty: Antyk.
- SZWED, Antoni (2006a): Kierkegaard w Polsce, [w:] Antoni SZWED (red.): *Aktualność Kierkegaarda*, Kęty: Antyk.
- TISCHNER, Józef (1982): *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak.
- TISCHNER, Józef (1990): *Filozofia dramatu*, Paris: Éditions du Dialogue.
- TISCHNER, Józef (1998): *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak.
- TISCHNER, Józef (2004): *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków: Znak.