

TOMASZ KUP

MIŁO DO KIERKEGAARDA

Miło i samotno . Wokół myśli Sørensa Kierkegaarda.
Pod redakcją naukową : Przemysława Bursztyki, Macieja Kaczyńskiego, Macieja Sosnowskiego, Grzegorza Uzdańskiego. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, 204 s.

Miło i samotno to zbiór wystąpień, które wygłoszono podczas konferencji o tym samym tytule, zorganizowanej w Warszawie, w 150. rocznicę śmierci Sorena Kierkegaarda. Redaktorzy tomu uprzedzają czytelnika, że tom nie jest jednolity pod względem merytorycznym, próbnym, trochę na Kierkegaardowski sposób, wprowadzi go w nastrój konferencji anonsując spory wywołane niejednym wystąpieniem, miało postawioną tezę, przeczuwaną nieumiejtnie dotąd, a teraz ujawnioną w słowach puent. *Wprowadzenie* z pewnością ci do lektury zachęca, ale też pozostawia pewien niedosyt. Wśród autorów obecni są doskonale znani i zasłużeni, gdy idzie o popularyzację Kierkegaarda w Polsce, tłumacze oraz badacze filozofii Du czyka (Karol Toeplitz, Antoni Szwed, Bronisław Swiderski, Edward Kasperski, Jacek Aleksander Pokropski, Mikołaj Domaradzki). Osobną grupę stanowi autorzy, którzy, jak się zdaje (brak jest bowiem not biograficznych i naukowych) przyglądają się Kierkegaardowi z dystansu własnych zainteresowań, niekiedy bardzo odległych od filozofii Du czyka (Włodzimierz K. Pessel, Anna Skwarska, Maciej Sosnowski, Paweł Koryński, Agata Bielik-Robson, Joanna Michalik, Przemysław Bursztyka). W efekcie tom zawiera niezwykle zróżnicowane rozprawy od czułych nawiązań do litery tekstów Du czyka, jednoznacznie historyczno-filozoficznych, po eseje luźno związane z duchem filozofii „samotnika z Kopenhagi”.

Na podstawie zapowiedzi redaktorów, konferencja w jakiej mierze ukazała również, na czym polega konfrontacja „starej” i „nowej” szkoły badaczy filozofii Kierkegaarda, pewnego klasycznego, tradycyjnego

odczytania myśli Duńczyka oraz nowego, współczesnego spojrzenia „młodych miłośników”. Sądzi się, że ten w tekście należy tu głównie wyeksponować, że jest on chyba obecnie najważniejszy, i że podział w obrębie zainteresowania Kierkegaardem w Polsce przebiega pomiędzy „starym” a „nowym”, choć bynajmniej nie jest to podział na generacje badaczy, co raczej podział dotyczący stylu uprawiania badań. Byłoby to dla czytelnikowi przybliżenie, a być może zachęcałoby do lektury, nie zamierzam jednak szczegółowo opisywać treści poszczególnych artykułów, jest to za trudne (w niektórych przypadkach chyba niemożliwe). Chciałbym jedynie wskazać na wspomniane, przewodniczące idee oraz – w moim przekonaniu – najciekawsze stanowiska.

Gdyby przyjąć, że z grubsza problematyka teologiczno-religijna stanowiła główny rdzeń klasycznych opracowań filozofii Kierkegaarda, o tyle nowa moda koncentruje się wyłącznie na walorach estetycznych jego pisarstwa; w dalszej kolejności natomiast konieczności poruszanej w pismach Kierkegaarda problematyce społecznej i obyczajowej (dziś powiedzielibyśmy – kulturowej). Można sobie zadać pytanie, czy wynika to z faktu, że pewne problemy utraciły swoją atrakcyjność, że współczesne rozterki o charakterze religijnym nie znajdują się w centrum zainteresowania wielu ludzi, że nie są ważne, albo że za ważne nie są uważane? Niezależnie od tego, jakie obecnie byłyby powody na przykład tytułowej samotności, niezależnie od tego, jak by warto cięwano życie samotnicze, wreszcie, niezależnie od tego, jak rozumie się miłość (jako sposób poradzenia sobie z samotnością?), pozostaje wiele fenomenów trafnie opisanych przez Kierkegaarda. Czy podejmowanie tej problematyki ma służyć diagnozowaniu współczesnych patologii? Czy może służyć usprawiedliwianiu osobliwych dziś obserwowanych? Te pytania musi sobie zadać każdy czytelnik opracowań, które nie są już tylko „klasycznym” rekonstruowaniem pewnej historycznej prawdy dzieła Kierkegaarda. Z pewnością lektura omawianego tomu musi je również wywołać.

Klasyczny sposób uprawiania badań nad Kierkegaardem – jak to formułują redaktorzy tomu: „teologiczno-religijna interpretacja” – niewątpliwie reprezentuje najbardziej chyba, prócz Iwaszkiewicza, zastępowy dla polskiej recepcji Kierkegaardowskiej filozofii Karol Toeplitz. Zapis jego wystąpienia daje przykład wielkiego polotu, klarownie ci my-

li. Cho poszukiwaczy sensacji mo e niekiedy razi prostot . Wida tu trosk o ustalenie tego, czym jest my l Kierkegaarda. I nawet, je li uczone głowy os dz , e ustalenie tego jest niemo liwe, to uczciwo historyka filozofii wymaga, by spraw stawia w taki sposób, na ostrzu no a, jakby trud wydestylowania pewnego j dra (systematycznego?) my li Kierkegaarda nie był daremny. Dla autora, który Kierkegaarda podał polskiemu czytelnikowi jak na tacy, nie mo e to ulega kwestii. Ten najbardziej klasyczny sposób pisania o Kierkegaardzie jest opisem tego, co najistotniejsze, bez ulegania urokowi dygresji, jakich pełno w pismach Kierkegaarda i do jakich ci gle zach ca lektura jego pism, cho nierzadko okazuje si to głos syren nawołuj cych do zboczenia z jasno wyznaczonego kursu. Kierkegaard Toeplitza jest wi c pisarzem religijnym przede wszystkim, który sprawy relacji człowieka wobec Boga stawia na miejscu pierwszym. Jakkolwiek stawia je w pewnej kulturze, zanurzony w pewnych konwenansach, obserwuj c je przez pryzmat pewnej filozofii (metafizyki), jakiej okrelonej religii, jakich wytkowych zawsze prze y , to wierzy przy tym, e z pozoru osobista sprawa i jej rozstrzygni cie ma charakter uniwersalny i wa ny nie tylko lokalnie. Nawet je li jest to prze wiadczenie z góry skazane na fiasko, nie mo na z tych przypadkowych w ko cu okoliczno ci robi głównych bohaterów, skoro nie byli nimi dla Kierkegaarda. W tym punkcie mo na zrozumie oburzenie klasyków wobec „młodych”. W opinii redaktorów stanowisko takie miałyby reprezentowa przede wszystkim Mikołaj Domaradzki. W moim przekonaniu jest chyba inaczej.

Tekst Domaradzkiego (*Refleksja Kierkegaarda jako hermeneutyczna krytyka kultury*) wymaga kilku słów komentarza. Domaradzki nale y do najmłodszego pokolenia badaczy filozofii Du czyka, jest autorem chyba jednej z najlepszych monografii po wi conych Kierkegaardowi jaka ukazała si w Polsce, zwłaszcza, e podejmuje delikatny problem zwi ków my li autora *Albo-albo* z filozofi Hegla. Zaufanie do tego autora wzbudza klarowno my li, porzdek i konsekwencja gdy idzie o stawianie tez. Jakkolwiek nie na wszystkie łatwo si zgodzi , to jednak trudno odmówi autorowi racji, e Kierkegaard je przecie wypowiada. Pierwsza kontrowersja dotyczy zarzutu, jaki formułuje wobec metafizyki (Hegłowskiej). Bezzało eniowo jest iluzj , istnieje przecie jej autor.

To prawda, ale od razu pojawia się wątpliwość, dlaczego autor miałby tu stanowić jak wyjątkową i chyba ostateczną przeszkodę w realizowaniu owej bezzaciennej sprawy. Dlaczego nie miałyby nią być co innego? Dlaczego nie społeczeństwo, duch pewnej epoki, konwencjonalne wychowanie, dalski luteranizm? Tak, jak gdyby wszystkie wymienione źródła ewentualnego relatywizmu skupiały się i rozplątywały w „autorze”. Analogiczny problem sformułował Hume w *Dialogach o religii naturalnej*, gdzie wobec klasycznej wersji religii naturalnej i argumentu z celowością uznaje, że równie dobrym wyjaśnieniem zaistnienia ładu w świecie mogłyby być procesy naturalne (rodzenie, roślinny rozwój organiczny). Tak, jak nie ma dobrego usprawiedliwienia dla teizmu postulującego istnienie inteligentnego stwórcy, tak też nie jest oczywiste, dlaczego „autor” miałby stanowić przeszkodę nieprzekraczalną dla postulowanej bezzaciennej sprawy poznania. Heraklit nie z pustej pychy wypowiadał słowa: „nie mnie, lecz logosu słuchajcie, gdyż wszystko się zgodzi, a wszystko jest jednym”. Z pewnością przemawiała przez niego skromność człowieka, który wobec tajemnic natury wydawał się sobie jedynie nic znaczącym narzędziem, medium na usługach uniwersalnego rozumu. Samoograniczając siebie myśl jest pewnym klasycznym rozwinięciem modelu doskonałego poznania, chyba najlepiej wyrażonym przez Kartezjusza, z którym z ochotą polemizuje także Kierkegaard. Czy nie mamy powodów przypuszczać, że i Kierkegaard jedynie oddaje swój pisarski talent do dyspozycji przebiegłości, które może mieć kadry? „Autor” raczej słyszy tylko jako jego pośrednik.

Osobną kwestię pozostawiamy jeszcze w polskich badaniach nad Kierkegaardem nieopracowane związki między jego myślą a filozofią Hegla. Z pewnością nie ma żadnych powodów, by odrzucać proponowaną interpretację krytyki religijności u Kierkegaarda wykładaną jako krytyka religijności sformułowanej przez Hegla. Sprawa jest jednak znacznie bardziej skomplikowana, by jej rozwinięcia oczekiwać na stronach niewielkiego artykułu. Autor wprawdzie sugeruje, że przez religijność Hegłowską rozumie treść wykładów z filozofii religii, w których religia służy legitymizacji pewnego porządku społecznego i prawnego. Z tej perspektywy Kierkegaard polemizowałby raczej z pewną teorią, a nie krytykowałby określoną praktykę religijną (chyba, że ustrój religijny

Danii w pełni odpowiadałby teoretycznemu projektowi Hegla). Domaradzki nale y do nielicznych autorów, którzy podejmuj trud rozja nienia polskiemu czytelnikowi relacji pomi dzy filozofi Hegla a my l Kierkegarda. Zapewne wiele w tej relacji jest nieporozumie , mnóstwo nieczytelnych dzi i nieinteresuj cych lepych uliczek; nie ma jednak w tliwo ci, e Hegel rzuca wielki cie na filozofi Kierkegarda, i nawet je li jest on wy l cznie celem krytyki (a trudno w to uwierzy), to bez znajomo ci jego filozofii niewiele da nam znajomo krytyki.

Chyba najwa niejsza teza, jak Domaradzki stawia, brzmi: „chrze cija stwo wybawia z kultury” (s. 62). To niezwykle interesuj cy pogl d, zbie ny z niektórymi psychoanalitycznymi interpretacjami pism Kierkegarda. Zwraca on tu uwag na meandry filozofii Du czyka, w której psychologicznie trafnie rozpoznane ró dła religii (*Poj cie l ku czy Boja i dr enie*) ł cz si z zupełnie nietrafionymi diagnozami dotyczymi celów, jakim ma ona słu y . Chrze cija stwo w przekonaniu Kierkegarda, je li mo na pokusi si tu jeszcze na jakie komentarze, staje si osobist spraw , dla której nie ma alternatywy w jakiegokolwiek formie wspólnotowego ycia, w jakimkolwiek społecznym zaangażowaniu. Prze ycie jest tylko moje i pozostaje spraw rozwi zywan tylko w samotno ci. Zupełnie inn rzecz jest to, e projekt Kierkegardowskiej religijno ci jest utopijny, to znaczy całkowicie nierealny u swoich podstaw. Nie mam w tliwo ci, e Kierkegard musiał sobie z tej beznadziejnej sytuacji zdawa spraw , ycie religijne wbrew etyczno ci i pozbawione tego, co estetyczne, nie jest dla ludzi. Mi dzy innymi z tego powodu wydaje si jasne, dlaczego nie doszło nigdy do powstania adnej szkoły filozofii Kierkegarda. Trudno te byłoby j w ogóle uwa a za „filozofi narodow ”. W tym sensie łatwiej zrozumie Du czyków, którzy stosunkowo chłодно obeszli si z tym, co w istocie stanowi ogólnoludzki duchowy dorobek. To zainteresowanie Kierkegardem (b d jego brak) przybiera paradoksaln posta . Kierkegard, je li wierzy słowom Włodzimierza K. Pessela, jak Andersen, bardziej znany i ceniiony jest w ród obcych, ni w ród swoich: „Gdyby prze ledzi zainteresowania badawcze du skich filozofów akademickich na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat, z pewno ci - poza postmodernizmem - nie dałoby si łatwo uwolni od filozofii analitycznej i wittgensteinowskiej

refleksji nad językiem. Jak się zdaje, w Kopenhadze nie przypadkiem zamiast humanistycznego orodka europejskiego egzystencjalizmu powstało przed wojną pierwsze koło językoznawców strukturalnych” (s. 86). Nie ma powodu, by osiągnięcia językoznawcze Duńczyków podważać, istotna jest raczej przyczyna, dla której szkoła kierkegaardowskiej filozofii nigdy nie powstała. Potrzeby rozwijającego się państwa, problemy społeczne i organizacyjne preferowały zupełnie odmienną postawę od tej, jaka – przy całej słuszności – rysuje się z pism Kierkegaarda. „Niepowstrzymany rozwój wewnętrzny” (s. 86) ma wartość niepodważalną, jednak wydaje się kosztowną ekstrawagancją, jak łabędź na „kaczym podwórku”. Andersen i Kierkegaard zachowali dystans, jaki podsycały chyba znacznie bardziej różnice temperamentu i osobowości, niż różnice poglądów.

Uwagi Domaradzkiego zawarte na stronach 63 i 64 nasuwają pewne myśli, która wymaga dalszego rozwinięcia, a przy całym mistrzostwie opisu wewnętrznego przeżycia – trudno oprzeć się takiemu wrażeń – wizja świata (zewnątrzności), jak rysuje Kierkegaard, jest niekiedy wykrzywiona, a jest pewna iluzja rzeczywistości, której Kierkegaard się poddał, a której sztuczności chyba sam sobie nie uwiadomił. Jeden z niuansów tej iluzji doskonale opisuje Bronisław Swiderski (*Materiał, z jakiego skrojona jest jednostka Kierkegaarda: miłość bliźniego i antysemityzm. W stronę nowej tematyki*).

Kierkegaard jawi się ofiarą swego radykalizmu, który z perspektywy okropności drugiej wojny światowej łatwo błędnie można uznać za antysemityzm. Porównanie Kierkegaarda z Fryderykiem Nietzsche wydaje się tu naturalne, jednak jest powierzchowne. Podobieństwo dotyczy wysiłków, jakie dwojga narodowi socjaliści podejmowali, by antyżydowski retoryk Kierkegaarda – jak faszyści w odniesieniu do Nietzschego – wykorzystali jako narzędzie uzasadnienia i rozpowszechnienia swojej chorobliwej ideologii. Oczywiście skala jest tu nieporównywalna, dyletanctwo za – chyba takie samo. Niezależnie od tego, jak rzeczywiście kształtowało się zdanie Kierkegaarda na temat Żydów (Bronisław Swiderski doskonale ukazuje niuanse tej relacji), nie ulega wątpliwości, że przeważającą rolę odegrał tu raczej ukształtowany pogląd religijny niż irracjonalne przesady czy osobiste urazy. Stosunek Kierkegaarda do Żydów nie

jest jednoznaczny. Z jednej strony głąbko osadzony w tradycji biblijnej, z drugiej zaś silnie krytyczny wobec „ydostwa”, które nie reprezentuje już chyba nawet ani nacji, ani wyznania, ale jest wyłącznie ucieleśnieniem „ducha handlu” (jeśli można w tym miejscu ująć określenie, jakim Kant posługuje się na oznaczenie pewnej duchowej „głębokości”, jaka towarzyszy dobrobytowi). Kierkegaard „ydostwem” określa pewien typ egzystencji, określony styl życia, wreszcie rozumienie relacji wobec Boga, którego nie akceptuje, a którego najgorsze rysy znajduje zarówno wśród „ydów”, jak i współczesnych chrześcijan. Oczywiście różelowe opisy krytykowanej postawy znajdujemy w *Biblii*, w której pełno jest przedstawień niezrozumiałego okrucieństwa, ciemnego zabobonu, kapłańskiej hipokryzji. Gdy czyta się te jadowite opisy, w których „yd” funkcjonuje wyłącznie jako stylistyczna figura, natychmiast przychodzi na myśl Kant. Królowski filozof zdecydowanie odrzuca historyzoficzną wizję (ydowskiego) myśliciela Lessinga, który potraktował religię mojżeszową jako pierwszy etap na drodze „wychowania ludzkiego rodzaju”. Nie do zaakceptowania było dla Kanta postawienie w jednym rzędzie judaizmu i chrześcijaństwa, nie z powodu jakichkolwiek uprzedzeń, ale ze względu na całkowicie odmienne pryncypia, jakie - w jego przekonaniu - konstytuują te dwie religie. Judaizm to religia kultu, chrześcijaństwo zaś reprezentuje wiarę moralną. Przykazanie miłości jest dla Kanta jedynie symbolem szacunku wobec uniwersalnej rozumności moralnego prawa. Tak jak dla Kierkegarda jest nakazem miłości „ludzi, których widzisz” bez żadnych warunków wstępnych. Miłość nie jest tu odpowiedzią na zobowiązania (wobec rodziny, klanu, narodu, wspólnoty). Czy istnieje taki rodzaj miłości? Oczywiście Kierkegaard wierzył, że jest nim miłość rodzica wobec dziecka. W postaci Abrahama ukazał nam istotę miłości, jaka powinna być człowieka i Boga. Miałaby ona mieć ten bezwarunkowy charakter, jaki ma miłość rodzicielska - bez żadnego wyrachowania, bez żadnych targów, bez żadnych oczekiwań.

Sdział, że klasyczny sposób pisania o Kierkegardzie ma nadal wielką przyszłość. Trudno uznać, że problemy istotne dla Kierkegarda obecnie całkowicie zanikły, że stały się marginalne i nie oznaczają, że je usunięto. Kierkegaard w *Pojciu i ku zauważa*, że ludzkie życie prze-

biega, niezależnie od epoki, zawsze w tym samym rytmie, jakby przeżywano na nowo to, co minione epoki jedynie uczyniły już przedmiotem wiedzy. Nikt nie jest mądrzejszy, ka dy wiedza prawdziwie wana zdobywa własnym wysiłkiem. Trudno byłoby upierać się, że czasy, w jakich obecnie żyjemy, są pod tym względem inne.

Myślę, że niektórzy autorzy opracowania poświęconych Kierkegaardowi popełniają pewien elementarny błąd. Polega on na niefortunnym założeniu, że filozofia ma być poszukiwaniem nowości, a jej wartość określa „nowe odczytanie”, „nowa interpretacja”, a wreszcie nowość ma być tu istotnym kryterium. Nawet jeżeli myśliciele tych nie wyrażają wprost, to wyrażają sympatyzują z tym, co nowe. Karl Jaspers uważał, że filozofia nie jest poznaniem o charakterze postępu, ale raczej powrotem do źródeł. Moglibyśmy więc zapytać, czy wystarczą co wiele wiemy o samym źródle, by przejść do tego, co nowe. Mówiąc o źródle mamy na myśli dwie kwestie. Po pierwsze, chodzi o przyswojenie samego Kierkegarda w „klasycznej” postaci. Praca tłumaczy tekstów i ich komentatorów jest sprawą elementarną, „pracą podstaw”, której wartości nie da się podważyć. Praca historyka filozofii jest krokiem następnym. Widać te od razu, że podział na „klasyków” i „nowych”, z grubsza przebiega włącznie po linii: tłumacze - interpretatorzy.

Sprawa druga, znacznie bardziej istotna, dotyczy źródła, z którego wypływa filozofia Kierkegarda, które obecnie mogłoby być tematem twórczego opracowania, a wcale nie musiałoby bezpośrednio do Kierkegarda się odwoływać. Kierkegaard po prostu usiłuje coś ustalić, rozwiązać jakiś problem, wy bada go, opisać. Nie jest kuglarzem, który tylko udaje, który markuje cieranie się o pozorną sprawę, nie uprawia błazenady. Jeżeli zakłada maski, to chyba tylko po to, by zbliżyć się niezrozpoznany do problemu, jak myśliwy do dzikiej zwierzyny. Wyrażenie brak takiego sposobu powrotu do źródła chyba najbardziej wydaje się szkodliwy (inaczej postępuje Unamuno, Szestow, Bierdiajew). Zamiast tego, wiele można przeczytać o języku Kierkegarda, o estetycznych figurach, jakie stosuje, o tym, jak bardzo jest prekursorem wielu nowoczesnych ujęć w filozofii (w co chyba bezkrytycznie wierzą tylko ich zwolennicy). Jeżeli towarzystwo i kultura Kopenhagi połowy dziewiętnastego wieku uważa za symbol zwalczanego przez niego estetycznego

blichtru i pozoru ycia, to obecny wiat musiałby go porazi swoj by-
le jako ci tym bardziej. Czy jednak warto Kierkegarda miałaby pole-
ga na tym, e trafnie zrelacjonował to, co nie było przedmiotem jego
głównego zainteresowania, e byłby wi c pomocny do opisywania ana-
logicznych fenomenów wiata współczesnego? Mam pewne w tpliwo-
ci, cho jest to sposób „eksploatowania” Kierkegarda, który zapocz t-
kował chyba Martin Heidegger, po raz pierwszy nawi zuj c do Kierke-
garda w swoim opisie egzystencji nieautentycznej.

Lektura tomu *Miło i samotno* jest po yteczna z dwóch zasadni-
czych powodów. Po pierwsze, daje pewne wyobra enie, w jakim kie-
runku zmierza b dzie kształtowanie si zainteresowa Kierkegardem
w Polsce. Po drugie, sprzyja zastanowieniu nad tym, czy w Polsce ist-
niej w ogóle warunki, by pytania o istot religii stawia cho by w po-
łowie tak radykalnie, jak czynił to Kierkegaard. My l , e nie ma ani
takich warunków, ani takiej woli.