

## **Jan Krasicki: O stąpieniu „po powietrzu”. Kierkegaard i inni**

Różnie, przeważnie źle, pisze się o myśli religijnej. Zarzuca się jej, że jest pomieszaniem postawy z filozoficzną religijną a jako wymowny przykład tej sytuacji podaje epokę późnego antyku, kiedy to filozofia utraciła swoją dawną czystość i dawny wigor roztopiając się w różnych religijnych wierzeniach. W XX wieku pomoc przyszła jednak z najmniej spodziewanej strony – pisze Jan Krasicki w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Kierkegaard. Wiara i wyzwania rzeczywistości”.

### **„Chrześcijańskie pogaństwo”**

Duński filozof znany był z paradoksalnych i szokujących nieraz stwierdzeń. Jednym z nich był to że, zdaniem Kierkegarda, chociaż Ewangelia od wieków jest głoszona światu żyje on nadal w pogaństwie, ściślej, w „chrześcijańskim pogaństwie”, a chrześcijańskie pogaństwo, mieszczańskie, zadomowione w świecie, pozbawione zmysłu eschatologicznego, „nie jest ani winne, ani niewinne, i nie rozróżnia tego, co terazniejsze, przeszłe, przyszłe i wieczne”[1].

Mieszczaństwo może przybierać różne formy, także filozoficzną. Uosobieniem mieszczaństwa w filozofii był dla Kierkegarda Hegel. Hegel niejako „wytłumaczył” świat i człowieka w nim z Boga i Wieczności. Mówiąc obrazowo poniekąd „przełał” jedno w drugie

wykazując, że stanowią one dwie strony tej samej rzeczywistości. Dlatego, jak pisze w *Fenomenologii ducha*, uciekinierzy z czasu, świata i historii, owi „zaświatowcy” (mówiąc słowami Zaratustry Nietzschego), dusze „nieszczęśliwe”, „chore” (do których należy zaliczyć i Kierkegaarda); asceta, stoik, sceptyk, romantyczny poeta, celibatariusz, buddyjski mnich itd., padają ofiarami samooszukiwania, nie pojmując iż zaświat człowieka to on sam.

Dla Kierkegaarda, który słuchał wykładów Hegla w Berlinie i który nadał całkowicie odmienny sens terminom Hegłowskiej dialektyki to Hegłowskie tłumaczenie wydało się jednak „najgorszym” użytym, jaki można zrobić z chrześcijaństwa. W jego opinii Hegel wiele pisał o „duchu”, ale chyba niewiele zeń zrozumiał. Jeśli bowiem rację ma „berliński mędrzec” to „nieszczęśliwi” i „chorzy” są nie tylko wszyscy owi „zaświatowcy”, o których powiada Nietzscheński Zaratustra. „Nieszczęśliwy” i „chory” jest i on sam. „Chory” jest także Fiodor Dostojewski, który jednak na zarzuty że i on i jego dzieła są „patologiczne”, odpowiadał: zgoda, ale, „samo wasze zdrowie już jest chorobą” i miał prawo powiedzieć: „tak, moja choroba jest zdrowsza od waszego zdrowia...”[2].

### **O stąpieniu „po powietrzu”**

Różnie, przeważnie źle, pisze się o myśli religijnej. Zarzuca się jej, że jest pomieszaniem postawy z filozoficznej religijną a jako wymowny przykład tej sytuacji podaje epokę późnego antyku, kiedy to filozofia utraciła swoją dawną czystość i dawny wigor roztapiając się w różnych religijnych wierzeniach. W XX wieku pomoc przyszła jednak z najmniej spodziewanej strony tj., od filozofii analitycznej i to w osobie samego

Ludwiga Wittgensteina. Autor *Traktatu logiczno-filozoficznego*, który uważał się za człowieka wierzącego oraz „religijnego myśliciela” pisał: „Ludzie są religijni w takiej mierze, w jakiej uważają się nie tyle za niedoskonałych, co za chorych. Każdy jako tako przyzwoity człowiek uważa się za wysoce niedoskonałego, lecz człowiek religijny uważa się za nędznika”[3].

Wittgenstein notował zarazem, że „uczciwy religijny myśliciel jest niczym linoskoczek. Porusza się na pozór po powietrzu. Grunt, po jakim stąpa, jest najluchszy z tych, jakie można sobie pomyśleć. A przecież daje się po nim naprawdę iść”[4]. Dla Wittgensteina wiara opiera się na zaufaniu a nie na takich czy innych dowodach[5] i choć wierzący jak linoskoczek stąpa po czymś co wydaje się nie tylko niewidzialne, lecz i nierzeczywiste, jego wiara jest „pewnością” (Hbr 11,1). Dlatego kardynał John H. Newmana pisał, że wiara opiera się na „przyświadczeniu”, a nie spekulacji i mawiał że tak jak nawet tysiąc dowodów nie sprawi, że ktoś uwierzy tak i na odwrót te same tysiąc nie sprawi, że ktoś wiarę utraci.

Filozofia analityczna, także w osobie Wittgensteina z okresu *Traktatu logiczno-filozoficznego* uważała, że filozofia sama stwarza sobie problemy które potem rozwiązuje a jako terapię na chorobę proponowała analizę językową. Późny Wittgenstein pokazuje jednak że filozofia analityczna podaje lekarstwo na chorobę, która wcale chorobą nie jest. Przeciwnie, jest oznaką zdrowia. Jest bowiem, jak mówi Kierkegaard, chorobą, która nie wiedzie ku śmierci lecz ku życiu, ku wyzdrowieniu i Zmartwychwstaniu którego z Wittgenstein[6], jak Dostojewski i Kierkegaard, oczekiwał. Możemy być zatem spokojni o stan ich zdrowia.

## W poszukiwaniu niemożliwej syntezy

Aby to jednak sobie uświadomić trzeba wpierw zobaczyć jak autor *Albo, albo* pojmuje jednostkę ludzką. I tak wedle Kierkegarda „człowiek jest syntezą” i nie chodzi tu bynajmniej o „syntezę” w znaczeniu Heglowskim tj., taką, w której „zniesione” i opozycyjne elementy „tezy” i „antytezy”, zostają jednocześnie „zachowane” (*aufgehoben*) w „syntezie”. Jeśli zostać przy terminie Hegla człowiek jest „syntezą”, ale niemożliwą do zrealizowania; „syntezą”; która, paradoksalnie, „zsyntezować” się daje. Człowiek w tym znaczeniu nigdy nie może przestać być tym, czym jest w swej „istocie”, czyli „jaźnią”, „duchem”. Właściwe tylko ludzkiemu *modus existendi* rozpięcie pomiędzy skończonością i nieskończonością, czasem i Wiecznością sprawia, że byt ludzki będąc jednym nigdy nie przestaje być drugim; jest skończonością i nieskończonością, jest ograniczony czasem i jest wieczny.

Kierkegaard pisał: „Człowiek jest duchem. Ale czym jest duch? Duch jest jaźnią. Ale co to jest jaźń? Jaźń jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie, a istotą tego stosunku jest to, że zachodzi on do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem, ale zjawiskiem ustosunkowania się stosunku do samego siebie. Człowiek, pisze Kierkegaard, jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą. Tak rozumiany człowiek nie jest nawet jaźnią”[7].

*Właściwe tylko  
ludzkiemu modus  
existendi rozpięcie pomiędzy  
skończonością i  
nieskończonością, czasem i  
Wiecznością sprawia, że byt  
ludzki będąc jednym nigdy nie  
przestaje być drugim*

Człowiek jest istotą paradoksalną; z jednej strony jest „jaźnią”, czyli „duchem”, a z drugiej ciągle podlega niebezpieczeństwu „utrąty siebie”, czyli „jaźni”, swojego „ducha”. Oto jak wedle duńskiego

filozofa praktycznie i na co dzień człowiek „traci” siebie, swoją osobowość, czy, mówiąc na sposób ewangeliczny, „swoją duszę”. Pisze Kierkegaard: „Oglądając tłumy ludzi naokoło siebie, zajęty najrozmaitszymi sprawami świata, ucząc się, jak to jest na świecie, człowiek ten zapomina o sobie, uważa za rzecz bardzo kłopotliwą być sobą i sądzi, że znacznie łatwiej i pewniej jest być takim samym jak inni, małpować, stać się numerem wśród tłumu. Człowiek, który zgubił swoją osobowość, zdobywa pewnego rodzaju doskonałość, ułatwiającą mu zanurzenie się w światowym wirze działań i interesów, ba! Może nawet zrobić karierę w świecie. Nie ma żadnych zahamowań, żadnych trudności z sobą samym i z nieskończonością, wygładzony jest jak kamień w wodzie, wytarty jak szeląg przechodzący z rąk do rąk. Daleki od pojęcia człowieka w rozpacz jest właśnie człowiekiem, jak należy” [8].

**„Choroba na śmierć” i „męstwo bycia”**

Rodzi się tutaj zarazem problem, który Paul Tillich określa mianem „męstwa bycia”[9]. I tak gdyby ludzkie bycie było czymś łatwym, nie zagrożonym przez niebyt, nie byłoby problematyczne, człowiek bez reszty „utraciłby” siebie i, po prostu, jako taki, przestał istnieć. Ponieważ jednak jest on „duchem”, jest to niemożliwe i choćby nie wiadomo jak zatracił się w „ciele”, w „materii”, w „skończoności”, w „świecie” – „duchem” nigdy być nie przestanie.

Kiedy jednak człowiek ucieka przed „duchem”, ucieka zarówno przed sobą samym, jak i nicością, niebytem, które są w nim. Problem wszak polega na tym, że sobą można być tylko pokonując opór nicości, niebytu i nie ma, pisze Tillich, afirmacji bytu, bez doświadczenia nicości, niebytu. „Niebyt należy do bytu, nie można go od niego oddzielić”[10]. Taka „samoafirmacją bytu bez niebytu, powiada protestancki teolog, nie byłaby nawet afirmacją, lecz statyczną samotożsamością”[11], gdyby było inaczej, człowiek był martwym Parmenidesowym Bytem, Absolutem, a nie człowiekiem, słowem, byłby esencją, a nie egzystencją.

Człowiek pragnie afirmacji bytu, ale bez walki. Chce wyłącznie afirmacji bytu, ale „nic” ma takie samo prawo do człowieka jak „tak”. „Nic”, niebyt kryje się w samym sercu człowieka i jest w nim tak samo jak „tak”, jak byt. Nie chcąc walczyć z nicością, niebytem człowiek ucieka w „rozrywkę” (Pascal)”[12], ale tam właśnie czyha nań to przed czym ucieka: nicość i pustka, Pascalowska egzystencjalna nuda[13]. Wreszcie, jak powie Kierkegaard, najgorsza z chorób, „choroba na śmierć”[14], czyli rozpacz.

Aby jednak określić, czym jest rozpacz w swej istocie trzeba wpierw odróżnić śmierć cielesną oraz śmierć duchową. „Z punktu widzenia chrześcijańskiego, pisze Kierkegaard, sama śmierć jest przejściem do życia. A więc z chrześcijańskiego punktu widzenia ziemską, cielesną chorobą nie jest chorobą na śmierć. Oczywiście śmierć jest ostatnim stadium choroby, ale śmierć nie jest rzeczą ostateczną. Ściśle rzecz biorąc, jeżeli mówimy o chorobie na śmierć, to mówimy o takiej chorobie, gdzie ostatnią rzeczą jest śmierć i gdzie śmierć jest rzeczą ostateczną. To właśnie jest rozpacz. (...) męką rozpaczy jest, że nie można umrzeć. Podobne to jest do stanu konającego, który męczy się, ale nie umrzeć nie może. Być chorym na śmierć, to znaczy nie być zdolnym do śmierci, ale nie chodzi tu o nadzieję życia -, nie beznadziejność polega na tym, że człowiek nie ma ostatniej nadziei, nadziei na śmierć. Gdy śmierć jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieje na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na śmierć (...) rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci (...) pełną męki sprzecznością, choroba samą w sobie, wiecznym umieraniem, a przecież nie umarciem, nie skończeniem śmiercią”[15]. Powodem rozpaczy, stwierdza Kierkegaard, jest to, że „człowiek nie może pochłonąć siebie, nie może pozbyć się siebie, nie może stać się nicością”[16]. Rozpacz rodzi się wówczas człowiek nie chce być sobą a przecież, jak napisał w innym miejscu, to właśnie wydaje się „najłatwiejsze”.

Można zapytać: o czym tu mowa? Gdzie są ci „chorzy na śmierć”? Otóż są i jest ich więcej niż się nam wydaje. Ba! Są w większości, to oni przecież świetnie się orientują w polityce i w biznesie, robią kariery, pracują, bawią się, chodzą do kina, do teatru (a nawet do kościoła!), robią mnóstwo innych rzeczy, mają czas na wszystko, o wszystkim pamiętają tylko nie pamiętają o sobie, nie mają czasu dla siebie i jak

*Rozpacz ma wiele masek i  
jakże często zazdrości się tym,  
którzy są godni największej  
litości*

pisał św. Augustyn  
„siebie samych  
omijają”[17].  
Rozpacz ma wiele  
masek i jakże często  
zazdrości się tym,  
którzy są godni  
największej litości.

„Bezdušność, pisze Kierkegaard, jest także rozpaczą”[18].

Rozpacz to spojrzenie w samo serce nicości, niebytu, Otchłani, „Szeolu” (np. Ap 9, 11 i miejsca paralelne) i kto chce być sobą musi w nią zajrzeć jak zajrzeli święci: św. Jan od Krzyża (*Noc ciemna*), św. Teresa z Awili (*Życie*), Luter[19], św. Teresa z Lisieux (*Żółty zeszyt*) ale także Fryderyk Hölderlin, Fryderyk Nietzsche. Tymczasem, świat postępuje tak jak gdyby sobie już dał z nią radę albo jakby jej w ogóle nie było. A ponieważ, jak pisze Kierkegaard, „świat w ogóle nie ma żadnego zrozumienia dla tego, co jest straszne”[20], dlatego, jak stwierdzi dzisiaj Zygmunt Bauman: „Gdy się nie potrafi spojrzeć w Otchłań, trzeba wszystkimi siłami, aż do bólu karku, odwracać wzrok”[21]. Mistykę Teresy jakże łatwo sprowadzić do zaburzeń osobowości i mechanizmów neurotycznych, Hölderlin był szaleńcem, którego „słusznie” trzymano w więzy, a o Nietzsche, „istnieje słuszna opinia, że na koniec zwariował”[22]. Oto i wszystko. „Utrata duszy”, „utrata siebie” to jedynie przebrzmiałe biblijne metafory, nic albo niewiele więcej.

I być może dlatego Hegel, który wymyślił swoją uspokajającą Syntezę został uznany za tego, przez którego wypowiedział się Duch Czasu a Kierkegaard był przez wiele lat uważany za nieszkodliwego

kopenhaskiego dziwaka, który ośmielił się powątpiewać w to, że biskup Kopenhagi, jest „rzeczywiście świadkiem Chrystusa” i roił sobie przy tym, że jest nie mniej genialny niż Jan Christian Andersen?

Być może także dlatego miejsce Hegla było za uniwersyteckim pulpitem a miejsce Kierkegaarda w jego kopenhaskiej samotni, którą tak rzadko opuszczał?

*Jan Krasicki*

\*\*\*

[1] Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996, s.112-113.

[2] Por. J.F. Kariakin, *Dostojewskij i Apokalipsis*, Moskwa 2009, s. 370.

[3] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentiukiewicz, Kraków 1995, s. 159.

[4] Ibidem, s. 191.

[5] „Chrześcijaństwo, pisał, nie opiera się na jakiejś historycznej prawdzie, lecz oferuje nam ono (historyczną) wieść i powiada: teraz uwierz! Ale nie: uwierz w tę wieść z wiarą, która należna jest wieści historycznej - lecz: uwierz, przez ogień i wodę, a to możesz uczynić tylko żyjąc w pewien sposób. Oto wieść - nie ustosunkowuj się do niej tak, jak do innych historycznych wieści! Pozwól jej zająć w twoim życiu całkiem inne miejsce. - A to nie jest paradoks! (...) To brzmi tak osobliwie: Można by dowieść, że historyczne doniesienia Ewangelii są, w historycznym sensie, fałszywe, a przecież wiara nic by przez to nie straciła: lecz nie dlatego, że dotyczy ona jakoś «powszechnych prawd rozumu»!, a dlatego, że dowód historyczny (historyczna gra-w-dowody) dla wiary jest nieistotny. To przesłanie (Ewangelia) jest przyjmowane przez ludzi z wiarą (tzn. z miłością). To jest pewność owego uznawania-za-prawdę, nie coś innego. Wierzący nie odnosi się do tych wieści tak, jak do historycznej prawdy (prawdopodobieństwa), lub jak do nauki o «prawdach rozumu»”. Ibidem, s.143 -144.

[6] Ibidem, s. 145.

[7] S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć* przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 147.

[8] Ibidem, s. 170-171.

[9] Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Paris 1983.

[10] Ibidem, s. 172.

[11] Ibidem.

[12] B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 85-96.

[13] Ibidem, s. 85.

[14] Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*.

[15] Ibidem, s. 152-153.

[16] Ibidem. s. 153.

[17] Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1995, s. 219.

[18] S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 180.

[19] P. Tillich, *Męstwo bycia*, s. 44-45.

[20] S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 171.

[21] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 50

[22] Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, w: idem, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 174.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut  
Wolności - Centrum Rozwoju  
Społeczeństwa Obywatelskiego  
ze środków Programu Rozwoju  
Organizacji Obywatelskich  
na lata 2018 - 2030



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.

Dofinansowano  
ze środków Ministra  
Kultury i Dziedzictwa  
Narodowego