

Samotność Abrahama

Proszę państwa!¹

Będę tutaj mówił o samotności Abrahama. Właściwie nie dodam niczego nowego w stosunku do rzeczy, o których pisałem i które zostały opublikowane. Korzystając jednak z możliwości, spróbuję te porozrzucane uwagi skompilować i skondensować.

Kim jest Abraham, o którym będzie mowa? Od razu chcę stwierdzić, że Abraham z *Bojaźni i drżenia* Sørensa Kierkegaarda nie jest Abrahamem Pisma Świętego. Nie chciałbym tego szerzej uzasadniać, gdyż wydaje się, iż powinno to być oczywiste, a jeśli nie jest, to powinno stawać się takie samo przez się, w miarę jak będę rozwijać swoją myśl. Dalej: oczywiście przykład Abrahama, przez Duńczyka wzięty na wokandę, nie jest przypadkowy. Otóż w trzech największych religiach monoteistycznych patriarcha jest obecny i występuje w nich jako wzór, jako ojciec, jako ktoś w najwyższym stopniu do naśladowania, co więcej, w Judaizmie i Chrześcijaństwie jeszcze dodatkowo jako „błogosławieństwo”. Zatem jest to postać znacząca i bez wątpienia godna uwagi.

Aby bliżej określić drugi człon składający się na temat mojego wystąpienia – „samotność”, zajrzałem do definicji w *Słowniku teologicznym*. Otóż „samotność to życie czy przebywanie w odosobnieniu, brak bliższych miłosnych, przyjacielskich, towarzyskich więzi z ludźmi; dotkliwie odczuwanie pustki wywołane przez ten brak”. Przytoczę jeszcze komentarz – „samotność jest sprzeniewierzeniem się prawu miłości”. Otóż ta definicja zupełnie nie odpowiada temu, o czym mam zamiar mówić. Uważam, w ślad za innymi badaczami, że należy odróżnić tutaj dwa pojęcia. Chodzi o „osamotnienie”, czyli jakiś obiektywny, zewnętrzny stan, zachodzący w relacji z innymi ludźmi, oraz „samotność”, która jest stanem wewnętrznym, subiektywnym, charakteryzuje się niezależnością od zewnętrznej izolacji (co wyraża się często słowami, iż „jest się samotnym w tłumie”). Oczywiście przy takim ujęciu sprawy można równie dobrze być zarazem osamotnionym i samotnym.

Jak powiedziałem, definicja ze *Słownika teologicznego* zupełnie do Duńczyka nie pasuje. Staje się to jasne tym bardziej, jeśli zauważymy, iż w Starym Testamencie mamy liczne miejsca, w których dokonuje się bez mała coś na kształt apoteozy samotności. Podam kilka przykładów, choć mogłoby być ich dużo więcej – w Psalmie 67. czytamy: „Bóg dom gotuje dla opuszczonych” [Ps, 68, 7]; w Lamentacjach Jeremiasza: „Dobrze czekać w milczeniu ratunku. Jak to dobrze dla męża, gdy dźwiga swe jarzmo. Niech siedzi samotnie w milczeniu, gdy Pan na niego je włożył” [Lm, 3, 26–28].

¹ Poniższy autoryzowany tekst bazuje na nagraniu dokonanym na sympozjum.

U podstaw *Bojaźni i drżenia* leży milczące założenie, że Abraham rzeczywiście rozmawiał z Bogiem (bądź też Bóg z Abrahamem). Należy to rozumieć tak, iż wedle Duńczyka patriarcha nie ma wątpliwości co do tego, że Bóg dał mu skierowany wprost do niego nakaz. Przysnam szczerze, że odczuwam tu pewną rozterkę. Jej przyczyna jest taka, że Abraham przecież znany był z tego, że dialogował z Bogiem, choćby wtedy, kiedy się wyklócał o sprawiedliwych w Sodomie, a w tej sytuacji dotyczącej jego i jego jedyne go syna przyjął bezkrytycznie nakaz. Przypomnijmy jednak, czego ten nakaz dotyczył.

Otóż od czasu, kiedy Kain zamordował Abla, istniała we wspólnocie współwyznawców patriarchy niepisana norma „nie zabijaj”. I teraz ten sam srogi i sprawiedliwy prawodawca, Bóg religii prawa, przychodzi do Abrahama i wydaje nakaz, każe mu... No właśnie, co każe? Tu są możliwe trzy terminy, które technicznie znaczą to samo, natomiast posiadają inną konotację etyczną. Jeśli powiem „zamordować”, to ocena moralna jest negatywna; jeśli powiem „ofiarować”, to ocena będzie pozytywna. Ja natomiast będę się dalej posługiwać terminem technicznym, aksjologicznie neutralnym – „pozbawić życia”. Tak więc Bóg Ojciec nakazuje Abrahamowi pozbawić życia syna, Izaaka.

Jak do tego skomplikowanego wydarzenia podchodzi Kierkegaard? Otóż Duńczyk zabawia się w psychologa, stosując empatię. Literacka próba „wczucia się” w psychikę patriarchy ma na celu przynajmniej przybliżenie się do odpowiedzi na pytanie: „Co też mógł sobie on pomyśleć?”. Zastanówmy się więc i my – co mógł sobie pomyśleć? Otóż jego sytuacja wygląda następująco. Z jednej strony ma ogólną, niepiśaną jeszcze normę „nie zabijaj”, z drugiej strony zaś – pojedynczy nakaz pozbawienia życia Izaaka. Nie byłoby problemu, gdyby norma i nakaz pochodziły z różnych źródeł. Tymczasem tutaj jedno i drugie pochodzi od tego samego Normodawcy, w związku z tym pojawia się klasyczna sytuacja konfliktowa. Mianowicie jeżeli Abraham będzie honorował normę „nie zabijaj”, to nie wykona nakazu, a więc dopuści się nieposłuszeństwa, czyli postąpi źle. Jeżeli natomiast wykona nakaz, złamie ową obowiązującą wszystkich wyznawców normę, a więc również postąpi źle. Każde rozstrzygnięcie tej kontrowersji jest moralnie, prawnie i/czy religijnie naganne.

Napisałem kiedyś tekst publikowany w „Studiach filozoficznych”² o sytuacjach konfliktowych, w którym wymieniłem przynajmniej dziesięć sposobów ich rozstrzygania, przy czym chciałbym zwrócić uwagę szczególnie na dwa z nich. W związku z tym zrobię tutaj małą dygresję, która pozwoli lepiej zrozumieć roztrząsaną obecnie kwestię. Najpierw opowiem pewną anegdotę. Kiedyś miałem zaszczyt uczestniczyć w obchodach 70. rocznicy urodzin Tadeusza Kotarbińskiego. Szanowna małżonka jubilata, Janina Kotarbińska, siedziała obok mnie. W trakcie uroczystości zapytałem profesora, jak w jego etyce niezależnej rozstrzygać sytuacje konfliktowe. Na to Kotarbiński odpowiedział: „No, najpierw pytam żony”, na co zebrani się tylko uśmiechnęli, a później dodał: „No, będę się starał rozstrzygać je tak, żeby swoim uczniom móc bez rumieńca wstydu później spojrzeć w twarz”. Teraz spróbujmy uzupełnić tę historię o jeszcze jeden element, występujący

² Por. „Sytuacje konfliktowe”, *Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej* 2 (1995).

u Duńczyka. Oto w *Bojaźni i drzeniu* jest taki przykład, kiedy Agamemnon ruszał ze swą flotą pod Troję. Wojsko nie chciało jednak brać udziału w niepewnej i ryzykownej wyprawie. Wódz zatem poszedł po radę do wróżki, a ona orzekła, aby złożyć w ofierze swą córkę Ifigenię, co miałoby zapewnić powodzenie jego armii. Już tutaj rysuje się wyraźny konflikt między miłością władcy do *polis* i miłością ojca do córki. Zatem rozdzierany przez powinność wobec państwa a powinność wobec rodziny idzie do swych poddanych z pytaniem: „Co mam robić?”. Na to wszyscy chórem odpowiadają: „Na stos!”. I tak właśnie postępuje Agamemnon, poświęcając swą córkę. W takiej sytuacji winni są wszyscy, czyli nikt. Tego oczywiście Duńczyk apróbować nie może.

Wróćmy zatem do przerwanego wątku naszych rozważań. W *Bojaźni i drzeniu* rozpatrywany jest wariant, w którym Abraham rozważa, czy mógłby poradzić się egipskiej nałożnicy Hagar bądź swojej żony, matki Izaaka, Sary, co ma uczynić względem nakazu pozbawienia życia swego syna. Jean Paul Sartre, w późnoegzystencjalistycznym tekście *Egzystencjalizm jest humanizmem* pisze, że jeśli idziemy kogoś się radzić względem jakiejś decyzji, to znaczy, że myśmy tę decyzję już podjęli, tylko szukamy kogoś, kto by nas w niej wsparł; jednym słowem szukamy usprawiedliwienia. Tak więc jeśli by Abraham poszedł do Hagar, ta mogłaby odpowiedzieć mu coś, co wyrażają słynne słowa Fredry: „Niech się dzieje wola nieba, z nią się zawsze zgadzać trzeba”. Jeżeli zaś poszedłby do Sary, ona by mu z pewnością odpowiedziała: „Pewnie ta ładaczka cię napuściła; mowy nie ma!”. Zasadniczą kwestią jest jednak nie to, co która mu odpowie, ale to, czy on w ogóle ma prawo do nich po tę odpowiedź iść (właśnie tutaj anegdota z Kotarbińskim w roli głównej ukazuje swój głębszy sens). Otóż Abraham nie ma tego prawa, ponieważ ma to być próba jego wiary, a nie, przepraszam za sformułowanie, trójkąta małżeńskiego. W związku z tym on sam musi podjąć ową decyzję – zabić Izaaka czy nie. Można by jeszcze próbować argumentować, że skoro nie może przezwyciężyć impasu związanego z konfliktem między jego żoną a nałożnicą, to powinien udać się do współwyznawców. Jednakże współwyznawcy z pewnością orzekną, że to, czego on dokonał (proszę zwrócić uwagę na użyty tutaj czas przeszły dokonany; racja, która za tym stoi, jest taka, że w myślach patriarcha już swego syna pozbawił życia), było morderstwem – wszak, powtórzmy, od czasów kainowych istniała owa niepisana norma „nie zabijaj”. Tak więc skoro i w tym przypadku sprawa jest przesądzona, to o ile Abraham chce naprawdę podjąć w kwestii nakazu od Boga decyzję, nie może nikogo innego w jej podjęcie angażować.

Tutaj stoimy przed nieprawdopodobnym dylematem. Przypomnijmy – rodziny pytać nie może. Ten aspekt decyzji Abrahama jest podstawą do sformułowania następującej alternatywy – albo Abraham wierzy tak, jak się wierzy (kiedy pytałby swoich bliskich, jak ma postąpić), albo decyduje się na subiektywność i autentyzm wiary (kiedy tego nie robi, kiedy polega tylko na sobie samym). Nie może też pytać swoich współwyznawców. Tutaj z kolei alternatywa wygląda następująco – albo morderstwo (kiedy decyzja zależy od opinii ogółu), albo ofiara (kiedy decyzja osadzona jest na subiektywnej wierze Abrahama). Z punktu widzenia wspólnoty, która honoruje normę „nie zabijaj”,

jego ewentualny czyn będzie interpretowany jak morderstwo. Natomiast jeśli nawet priorytet uzyska dyrektywa dana bezpośrednio od Boga, to tylko pod jednym warunkiem jego czyn nie stanie się pospolitym morderstwem – mianowicie wtedy, kiedy uzna się możliwość, że moralność może w pewnych okolicznościach być czymś podrzędnym względem wiary, to znaczy jeżeli wiara subiektywna będzie zawieszala obowiązywanie sfery moralnej, prawnej i religijnej. Dramat patriarchy, kiedy wybiera pomiędzy wszystkimi tymi alternatywami polega na tym, że on musi rozstrzygnąć to absolutnie sam. To jest próba jego wiary. Sam musi zdecydować, czy jego zupełnie samotnicza wiara zawiesza rzeczową sferę moralną, prawną i religijną, czy przeciwnie – że jest ona czymś na tyle słabym, że tego nie jest w stanie uczynić.

Takie rozłożenie akcentów jest w historii filozofii właściwie ewenementem. Sygnał podobnej konstrukcji myślowej mieliśmy u Hegla, ale był to jedynie sygnał. Natomiast Duńczyk ową sytuację rozpracował szczegółowo. I tak w ujęciu tego ostatniego owa zsubiektywizowana wiara zawiesza w końcu obowiązywanie sfery moralnej, prawnej i religijnej. Co znaczy ni mniej, ni więcej, że można sfery te przekroczyć bez ponoszenia odpowiedzialności, a w ślad za tym konsekwencji.

Tutaj kolejna dygresja. Otóż kiedy przygotowywano drugie wydanie *Bojaźni i drżenia*, namawiałem Jarosława Iwaszkiewicza, żeby zmienił tytuł tego dzieła na „Trwoga i drzenie”. „Bojaźń” jest w moim przekonaniu za słabym określeniem dla tej wyjątkowej okoliczności. Przecież mam zdecydować, czy morduję własne dziecko, czy je ofiaruję! Proszę się wczuć w taką sytuację, jeśli to możliwe. Cóż, na moje sugestie pisarz odrzekł jedynie: „Ach, u Wujka jest «bojaźń i drzenie», wobec tego trzeba zostawić «bojaźń i drzenie»”. Moim zdaniem racje czysto merytoryczne skłaniałyby jednak do przeformułowania tytułu.

Idąc dalej przerwany tokiem myśli, muszę rzec, co może powinienem być uczynić na początku mojego wystąpienia, iż kluczowy i centralny dylemat, konieczny do zrozumienia całego tekstu *Bojaźni i drżenia*, konieczny do zrozumienia wewnętrznego konfliktu Abrahama, to dylemat związany bezpośrednio z samą osobą Boga, jak ją ujmuje Abraham. Można byłoby, przepraszam za uwspółcześnienie, zwołać konferencję międzynarodową pod auspicjami UNESCO, zaprosić niezliczoną liczbę teologów różnych wyznań i konfesji, oprócz tego etyków, logików, estetyków, jednym słowem wszystkich, którzy w tym względzie mają coś do powiedzenia, i próbować rozstrzygać, jak to się stało, że Bóg sam sobie zaprzeczył. I na tym właśnie polega problem, takie jest jego jądło – oto On sam sobie zaprzeczył. Jak więc rozwiązać ten problem, jak go zrozumieć, czy można, czy w ogóle powinno się próbować go rozumieć? Na czym polega ta sprzeczność? Dyskusja wokół odpowiedzi na te pytania trwa, według badaczy Starego Testamentu, od około trzech do czterech tysięcy lat. Co więcej, rozstrzygnięcia nie widać. Ot, choćby kilka lat temu w „Tygodniku Powszechnym” toczyła się duża polemika dotycząca tej kwestii; wcześniej zabrali w rzeczonyj sprawie głos wymieniony już J.-P. Sartre, L. Szestow, M. Biediajew i inni. Jasne jest chyba, iż właściwie każdy, kto się zajmuje filozofią człowieka przełomu XIX i XX wieku, musi się do tego problemu w jakiś sposób ustosunkować.

Ta zasadnicza w moim przeświadczeniu alternatywa może też przyjąć nieco inną formę – albo rozum, albo wiara. To znaczy albo próbujemy racjonalizować, jak to się mogło stać, że On sobie zaprzeczył, albo nie chcemy tego zrozumieć, a mimo wszystko tę sprzeczność w Nim afirmujemy. I Patriarcha, zarówno ten z Księgi Rodzaju, jak i oczywiście u Duńczyka, opowiada się za wiarą. Konsekwencją tego jest, rzecz jasna, milczenie Patriarchy, co z kolei przekłada się na generalną tezę o niekomunikowalności wiary (gdyż w takiej sytuacji mówienie byłoby prospołeczne, powtarzalne, a-egzystencjalne; stanowiłoby element decyzji, oparcia rozstrzygnięcia na postanowieniach ogółu).

W związku z tym, że nie wiadomo, jak decyzja Kierkegaardowskiego Abrahama zostanie przez Boga przyjęta, aktowi tej czysto subiektywnej, milczącej, wewnętrznej, egzystencjalnej i a-społecznej wiary muszą towarzyszyć niepewność i ryzyko. Niepewność jako kategoria poznawcza dotyczy tego, że dokonuje się wyboru na podstawie niepełnej wiedzy związanej z elementami składającymi się na możliwe sytuacje, w obrębie których się wybiera, natomiast ryzyko jest już kategorią wolicjonalno-egzystencjalną.

Kontynuatorem tego wątku duńskiego myśliciela był P. Wust, który wydał książkę pod tytułem *Niepewność i ryzyko*³, stanowiącą komentarz do tego aspektu moich rozważań.

Kiedy na powyższe zagadnienie spojrzymy ze współczesnej perspektywy, używając do jego opisanego współczesnych pojęć – a mowa jest tutaj o tym koniecznym milczeniu wobec rodziny, współwyznawców, o odrzuceniu możliwości jakiegokolwiek pośredniego rozstrzygnięcia – to zobaczymy, że całą tę egzystencjalną sytuację, przynajmniej w moim przekonaniu, skwitował bardzo trafnie J.-P. Sartre, na którego się powoływałem, pisząc swoje słynne *Pieśń o inności*, to znaczy: zagrożeniem dla mnie, dla mojej subiektywności, indywidualności są ci, którzy wobec mnie zawsze pozostają innymi, zawsze pozostają na zewnątrz mnie. Stąd w myśli Duńczyka i w egzystencjalizmie mamy relację „jednostka a społeczeństwo”, nie zaś koniunkcję „i społeczeństwo”.

Wiara okazuje się więc czymś wewnętrznym, sprzecznym z ogólnością (jest to wątek antyheglowski). Wiarę tę charakteryzuje wewnętrzne rozdarcie, rozpacz⁴, wewnętrzne pęknięcie. Pęknięcie to nie jest tylko wynikiem jakiejś konkretnej definicji człowieka, którą możemy wyczytać w *Pojęciu lęku* czy choćby w *Chorobie na śmierć*. To jest raczej sprawa samej jego skończoności. Funkcja tego pęknięcia polega na tym, że ma ono prowadzić do zintensyfikowania życia wewnętrznego. W przedstawiony właśnie sposób dokonuje się indywidualizacja życia jednostkowego, zachodząca wbrew zdogmatyzowanemu, zhierarchizowanemu, zinstytucjonalizowanemu porządkowi, wbrew tradycji *en bloc*, w ogóle „wbrew”. W swoim intymnym wyborze Abraham musi się oprzeć wyłącznie na sobie – nie jest mu dane żadne obiektywne oparcie. W związku z tym w *Okruchach filozoficznych* możemy przeczytać, że „pewność wiary wynika z jej niepewności”. Tłumacząc tekst Duńczyka, zrobiłem w tym momencie przypis, aby ów aforyzm, nieco rozwinąć

³ Peter Wust, *Niepewność i ryzyko*, tłum. i wstęp Karol Toeplitz (Warszawa: PWN, 1995). Recenzję wydawniczą napisała prof. Zofia Rosińska.

⁴ Por. materiały sympozjum zorganizowanego przez Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i placówki dyplomatyczne Królestwa Danii pt. *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, red. Marek Urban, Władysław Zuziak (Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, 2004).

i uszczegółowiony, dał się jaśniej zrozumieć – otóż *subiektywna* pewność wiary wynika z jej *obiektywnej* niepewności.

Z tym że ten brak oparcia, o którym mówię, to „wbrew”, w stosunku do czego Abraham, kiedy dokonuje wyboru, się odnosi, musi istnieć całkowicie realnie. Nie jest tak, że koncepcja Kierkegaarda opiera się na totalnej negacji kultury, cywilizacji, instytucji Kościoła itd. Można uznać, że owo zawieszenie obowiązywania sfery prawnej i etyczno-religijnej jest czymś przejściowym. Sam ten konflikt ma naturę czasową, doczesną. I tu znowu chciałbym się odwołać do pewnego wariantu z *Bojaźni i drżenia*. Otóż pamiętamy wszyscy, że po tym „fizycznie” nieudanym pozbawieniu życia Izaaka Patriarcha wraca na miejsce, gdzie miała się dokonać ofiara, już bez syna, i tam po raz kolejny przeżywa egzystencjalny dramat „zamordowałem czy ofiarowałem?”, „pozbawiłem życia czy nie?” (mamy tu oczywiście do czynienia z dialektyką jakościową, w odróżnieniu od dialektyki heglowskiej, która zna mediację; w tej sytuacji nie ma możliwości mediacji, bo nie da się tego Izaaka częściowo pozostawić przy życiu i częściowo uśmiercić; to jest owo słynne „albo, albo”). Później zaś wraca do współwyznawców, wraca, mówiąc dzisiejszym językiem, do kultury, do cywilizacji, i znów żyje tak, jak się powszechnie żyje. Na tym jednak nie koniec, ponieważ patriarcha po raz kolejny i kolejny ponawia swoje wędrówki na tę górę i po raz kolejny przeżywa tam, w samotności i odosobnieniu, swój egzystencjalny dramat, zastanawiając się: „jak ja mogłem chcieć dokonać takiego czynu?”. Po czym wraca i po raz n-ty znów idzie na górę Moria. I znów wraca, itd. Z tego punktu widzenia wiara zegzystencjalizowana nie jest czymś trwałym, czymś niezmiennym. Wiara to nieustannie powtarzane akty wyboru. Taka dynamiczna wiara nigdy nie jest, a zawsze się staje, istniejąc jedynie *in statu nascendi*. Jest czymś dialektycznym, bowiem zawarta w niej negacja doczesności jest, jak widać, czasowa, to znaczy: podatna na działanie negacji. Podeprę się tutaj cytatem ze znakomitej monografii profesora Kasperskiego⁵. Rozpatrując problem indywidualizmu u Kierkegaarda, badacz pisze: „Nie ignorował [Kierkegaard – dop. K.T.] relacji międzyludzkich. Relacje te współokreślały tak czy inaczej, wprost czy pośrednio, formę indywidualizmu”. Chciałbym to skomentować myślą swojego nauczyciela, Leszka Kołakowskiego, który w tym kontekście powiada, że „Abraham największe wartości zdobywał w samotności, w izolacji społecznej”. Co oczywiście nie znaczy, po raz kolejny to podkreślam, że totalnie negował on pozostałe elementy kultury i cywilizacji, gdyż w procesie samostanowienia indywiduum, w ramach czynu ofiarniczego, są one uwzględniane i odgrywają swoją istotną rolę (to znaczy rolę negatywną).

Subiektywizm Kierkegaarda jest ścieżką do Boga, którą przed nim, w moim przeświadczeniu, nikt nie szedł. Jest to droga wybrana w oparciu o wolność, czyli o coś z gruntu wewnętrznego. Abraham Kierkegaarda uwewnętrznia wolność, nie mając w zanadru żadnego kulturowego, religijnego czy etycznego wzorca do naśladowania. Jego decyzja wymagała rozumu i uczucia, których siła płynęła wprost z zaangażowania jego subiektywnej wiary, także wiary we własne siły. W konkluzji dochodzę do wniosku,

⁵ Por. Kasperski E., *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku* (Pułtusk: Wyd. WSH, 2003).

że sama jego wiara była niczym innym jak *ufnością*. To jest XVI-wieczna, bardzo mocno przez reformację podkreślana teza *fide est fiducia*.

Jest u Duńczyka pewna metafora – oto matka czerni pierś, gdy dziecko ma być odstawione, aby dziecko to nabrało dystansu do swej matki. Ja tę metaforę rozumiem w ten sposób, że na moment tylko doczesny człowiek jest absolutnie wolny w tym, co robi, ale nadal czuwa nad nim owa matka. W związku z tym dyrektywa dotycząca się całego ludzkiego życia mogłaby brzmieć – żyj samodzielnie, ale pamiętaj, że Bóg nad tobą czuwa. Zresztą nazwa góry Moria znaczy z hebrajskiego „Pan widzi”, czyli z oddali daje znać o sobie w wewnętrznym rozdarciu, w pęknięciu, w wewnętrznej walce, które towarzyszą naszym egzystencjalnym decyzjom.

Chciałbym zakończyć ten wywód cytatem z pism Thomasa Mertona: „Opuścić świat to faktycznie pomóc zbawiać go...”.

Dziękuję państwu za uwagę.



Jacek Bodzak, *Na przełomie dekad*

