

Piotr Kostyło

<https://orcid.org/0000-0002-7484-9766>

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Nędza kondycji ludzkiej i religia

Wprowadzenie

Leszek Kołakowski (1927–2014) i Józef Tischner (1931–2000) byli myślicielami polskimi. W swoich pracach opisywali kondycję społeczeństwa, które w pamięci przechowywało okropieństwa drugiej wojny światowej i tęskniło za bezpieczeństwem, aspirując jednocześnie w swojej większości do bycia częścią tzw. kultury zachodnioeuropejskiej.

Wybory życiowe, jakie obaj filozofowie podjęli w swojej młodości, są lepiej zrozumiałe w tym właśnie kontekście – świadomości niedawnej apokalipsy i pragnienia zabezpieczenia się przed nią na przyszłość. Apokalipsa bowiem, jak mówił Kołakowski w jednym ze swoich późnych wywiadów, „jest zawsze możliwa”¹. Na początku Kołakowski szukał racjonalnego porządku i bezpieczeństwa w filozofii marksistowskiej oraz w partii komunistycznej, która wcielała ją w życie. Tischner wybrał drogę powołania kapłańskiego, wstępując do seminarium duchownego i przyświadcza-
jąc obrazowi Boga oraz człowieka wyłaniającemu się z tradycji biblijnej

Piotr Kostyło, dr hab. prof. uczelni, kierownik Katedry Filozofii Wychowania i Edukacji Obywatelskiej na Wydziale Pedagogiki Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, inicjator serii wydawniczej „Biblioteka Myśli Pedagogicznej”, redaktor naczelny czasopisma „Filozofia Edukacji”, tłumacz prac m.in. Johna Henry’ego Newmana, Williama Jamesa, Émile’a Durkheima i Henriego Bergsona. Specjalizuje się w filozofii edukacji. Przewodniczący Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, członek Internationale-Ferdinand-Ebner-Gesellschaft. Student ks. Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego.

¹ Wywiad *O sztuce oswojania liberalizmu. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Piotr Kostyło*, „Przegląd Powszechny” (1998) nr 4, s. 24.

i nauczania Kościoła. Te zasadniczo różne wybory ideowe w przypadku obu myślicieli porządkowały świat rozbity przez wojnę i dawały energię do pracy nad jego doskonaleniem w przyszłości. Kołakowski w połowie lat 50. przekonał się o błędności podjętej przez siebie drogi i stopniowo schodził z niej, przyjmując postawę, którą można by nazwać sceptycznym liberalizmem. Tischner pozostał wierny raz podjętej decyzji, znajdując trwałe oparcie w wierze religijnej i konfrontując tę wiarę z różnymi nurtami współczesnej filozofii, łącznie z marksizmem.

Filozoficzne wykształcenie i temperament nadawały myśleniu Kołakowskiego i Tischnera wymiar uniwersalny. Obaj, podążając tropami Hegla, szukali możliwości przezwyciężenia zjawisk hamujących powszechny postęp, co znajdowało wyraz w przekonaniu (w wymiarze epistemologicznym) o racjonalności dziejów oraz (w wymiarze etycznym) o możliwości trwałej sprawiedliwości społecznej. Kultura ówczesnej Europy Zachodniej zdawała się potwierdzać te przekonania. Niemniej punktem wyjścia dla przedkładanych przez nich koncepcji były doświadczenia zachodzące w ich kulturowej lokalności, postrzeganej często jako nieracjonalna i niesprawiedliwa. Lokalnym kontekstem dla obu było spotkanie tradycyjnego katolicyzmu z ideami marksistowskimi na gruncie kultury polskiej po 1945 roku. Kołakowskiego, zarówno w okresie jego ideowego zaangażowania w marksizm, jak i później żywo interesowały kwestie religijne. Podchodził do nich zrazu niezwykle krytycznie, niemniej z biegiem lat jego postawa stawała się coraz bardziej neutralna, by ostatecznie przybrać wyraz zaskakującej sympatii. Zainteresowanie marksizmem ze strony Tischnera wynikało nie tyle z jego osobistych pasji, ile z potrzeb ówczesnego Kościoła katolickiego w Polsce, który chciał lepiej poznać i zrozumieć ateistyczną ideologię marksizmu, a także podjąć z nią intelektualny dialog. Filozof został wyznaczony do tego zadania i zrealizował je rzetelnie. Ideowo Tischner konsekwentnie sprzeciwiał się marksizmowi, a świadczy o tym między innymi jego krytyczny stosunek do teologii wyzwolenia.

Oddziaływanie myśli obu filozofów przekroczyło wymiar lokalny, wchodząc na stałe do dziedzictwa myśli światowej. Stało się to w dużym stopniu niezależnie od osobistych starań myślicieli. W przypadku

Kołąkowskiego decydująca okazała się haniebna decyzja władz komunistycznych, na podstawie której filozof został wygnany z Polski w 1968 roku. To bolesne doświadczenie pozwoliło mu jednak na stałe wejść do środowisk uczonych zachodnioeuropejskich i amerykańskich, gdzie jego teksty publikowane w języku angielskim, zwłaszcza trzytomowe *Główne nurty marksizmu: powstanie – rozwój – rozkład* wydane w latach 1976–1978, zapewniły mu nie tylko powszechną rozpoznawalność, lecz także sławę. Uniwersalizm myśli Tischnera ujawniał się zarazem w kontekście jego bliskich ideowych związków z antykomunistycznym ruchem „Solidarności”, wzbudzającym na początku lat 80. zainteresowanie na całym świecie, jak i w kontekście jego współpracy z Karolem Wojtyłą / Janem Pawłem II, który wspierał Tischnera i promował jego myślenie.

Niniejszy esej jest poświęcony różnym aspektom nędzy kondycji ludzkiej i ich odniesieniom do religii. Różnice między oboma myślicielami w podejściu do związku między tymi dwoma zjawiskami są interesujące, choć jeszcze bardziej interesująca jest ewolucja, jaka dokonała się w poglądach na ten temat u każdego z nich z osobna. Punktem wyjścia dla Kołąkowskiego i Tischnera było przekonanie, że w życiu wspólnych im ludzi powinien dokonać się istotny postęp, który wyniesie ich z poziomu lokalności na poziom uniwersalizmu. Punktem dojścia w przypadku pierwszego myśliciela było rozczarowanie podjętą drogą oraz tęsknota za tradycyjnie pojmowaną religijną transcendencją i płynącą z niej pociechą, zaś w przypadku drugiego – bolesne uświadomienie sobie, że uniwersalizm, do którego z trudem dążyliśmy, ma postać labiryntu bez wyjścia. Na końcu drogi nie potwierdziło się więc wspólne dla obu filozofów początkowe założenie o konstytutywnym związku rozważanej nędzy kondycji ludzkiej z polską lokalnością.

Czy humanista może być religijny?

W rozważaniach nad nędzą kondycji ludzkiej i jej związkiem z religią w ujęciu Kołąkowskiego pomijam okres jednoznacznej identyfikacji filozofa z marksizmem. Identyfikacja ta, według jego słów, trwała od lat 40. do połowy lat 50. i skończyła się definitywnie wraz z napisaniem

przez niego eseju *Czym jest socjalizm?*² w 1956 roku. Pomijam ten okres, gdyż, po pierwsze, sam Kołakowski miał bardzo krytyczne zdanie na temat tego, co wówczas mówił i pisał. Z trudem przychodziło mu odnoszenie się do tamtych tekstów, uważał je za intelektualnie (a także niekiedy moralnie) nie do obrony. Po drugie, teksty te obiektywnie rażą marksistowskim dogmatyzmem, z którym dyskusja dzisiaj jest stratą czasu. Zaczynam więc od późniejszych wypowiedzi myśliciela.

W eseju *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* z 1959 roku Kołakowski analizuje przeobrażoną obecność koncepcji teologicznych we współczesnej filozofii. Wymienia w tym kontekście eschatologię, teodycę, zagadnienie natury i łaski, objawienie oraz relację wiary i rozumu. O żywotności tych koncepcji przesądzą ludzkie potrzeby, a wśród nich przede wszystkim potrzeba poradzenia sobie z nędzą własnej kondycji. Ta nędza sprawia, że ludzie tęsknią za stanem, „w którym wyrównają się zasługi i nagrody, winy i kary, w którym zło będzie pomszczone, a dobro znajdzie swoją zapłatę, w którym spełniony zostanie wszelki rachunek krzywd, inaczej – w którym nasze wartości ludzkie osiągną swoją realizację kompletną”³. Łatwo dostrzec, że bogactwo przykładów wątków teologicznych na języki filozofii jest doprawdy niezwykle, zaś ostrość sporów toczonych przez dzisiejszych filozofów odpowiada starciom starożytnych lub średnio-wiecznych teologów. Kołakowski podsumowuje te współczesne spory jako zmagania zwolenników i przeciwników absolutu, rozumiejąc absolut jako ostateczną instancję rozstrzygającą raz na zawsze ludzkie wątpliwości i spełniającą ludzkie nadzieje. Tych myślicieli, którzy stoją na straży absolutu, nazywa Kołakowski kapłanami, zaś tych, którzy absolut kwestionują – błaznami. Jak pisze, on sam opowiada się „za filozofią błazna, a więc za postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek”⁴.

² L. Kołakowski, *Czym jest socjalizm?*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 2, Londyn 2002, s. 172–176.

³ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., s. 263.

⁴ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, dz. cyt., s. 293. Interesujące analizy tego zagadnienia można znaleźć w tekście Z. Dymarski, *Między kapłanem a błaznem. O tolerancji w kontekście kultury*, w: *Tolerancja a edukacja*, red. M. Patalon, Gdańsk 2008, s. 72–80.

Kołąkowski dostrzega, że ludzie potrzebują pociechy w udrękach codzienności, którą od zawsze przynoszą im kapłani; widzi jednak również, że ci sami ludzie obawiają się, iż przyjmując tę pociechę, topią swoje życie w fikcjach. W tym sensie działalność kapłanów jest dialektyczna – oferują ludziom pokój w imieniu absolutu, utrzymując ich zarazem w stanie ciągłych rozczarowań. Co jest zatem rzeczywistą nędzą kondycji ludzkiej: czy bolesne doświadczenie niespełnienia ludzkiego życia, czy też odwoływanie się do naiwnych pociech, które nigdy na trwałe tego bólu nie usuną? Błazny, które kwestionują absolut, nie przynoszą taniej pociechy. „Filozofia błaznów jest tą właśnie, która w każdej epoce demaskuje jako wątpliwe to, co uchodzi za najbardziej niewzruszone, ujawnia sprzeczności tego, co wydaje się naoczne i bezsporne, wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach”⁵. Jest to burzenie zastanego porządku, zawsze dramatyczne, niemniej niekiedy także otwierające drogę do realnej zmiany na lepsze.

Zmiany takiej nie mogą dokonać kapłani, gdyż, jak zauważa myśliciel, stoją oni na straży świata, którego już nie ma, utrzymując ludzi w stanie konserwatywnego bezruchu. Z tego punktu widzenia to błazny, nie kapłani, zasługują na miano humanistów. Kołąkowski w swoich rozważaniach nie schodzi do poziomu otaczającej go lokalnej religijności, niemniej wiele odniesień w tekście, łącznie z tytułowym kapłanem, sugeruje, że z góry skazana na niepowodzenie ludzka tęsknota za absolutem wyraża się, w ocenie filozofa, przede wszystkim w tęsknocie ludzi religijnych za Bogiem. Religia tym samym nabiera negatywnego sensu – siły społecznej, która nie pozwala człowiekowi rozwinąć pełni jego możliwości i utrzymuje go w stanie uśpienia.

O nędznej kondycji człowieka pisze Kołąkowski także w *Etyce bez kodeksu*, kluczowym eseju dla zrozumienia jego koncepcji etyki osobistej, a zwłaszcza miejsca odpowiedzialności w jej ramach. Świat, do którego wchodzimy, twierdzi myśliciel, nie jest światem, jaki można sobie wymarzyć. Jest to świat, „gdzie są tortury i obozy koncentracyjne, gdzie ludzie zdychają z głodu i zimna; świat, na którym żyją dwunastoletnie

⁵ L. Kołąkowski, *Kapłan i błazen*, dz. cyt., s. 290.

prostitutki, starcy zdręczani przez swoje dzieci i dzieci maltretowane przez rodziców”⁶. Dopóki żyjemy w świecie, akceptujemy go i bierzemy za niego odpowiedzialność. Jak to robimy? Kołakowski odpowiada, że otwierają się przed nami dwie drogi: droga etyki kodeksowej oraz droga etyki osobistej. Pierwsza jest charakterystyczna dla konserwatystów poszukujących absolutnie pewnych rozstrzygnięć dla stojących przed nimi dylematów moralnych. Jest to droga, na której poprzez „identyfikację z trwałym i preegzystującym porządkiem świata”⁷ wyzbywamy się odpowiedzialności osobistej na rzecz odpowiedzialności absolutu, którego czujemy się częścią. Poczucie bezpieczeństwa dają nam zapisy kodeksów i katechizmów. Ale wejście na tę drogę tylko z pozoru jest bezpieczne, gdyż jako ludzie często stajemy wobec problemów, dla których nie ma z góry ustalonych rozwiązań. Co więcej, według Kołakowskiego, takie właśnie problemy są kluczowe dla naszego doświadczenia moralnego. Ani kodeksy, ani katechizmy nie przynoszą ich rozwiązania. W tej sytuacji jedyną drogą, którą w pełni odpowiedzialnie możemy podjąć, jest droga etyki osobistej.

Podobnie jak w eseju *Kapłan i błazen*, także tutaj ujawnia się dialektyka nędzy kondycji ludzkiej. Na początku wydaje się, że nędza ta wynika wprost z moralnego i fizycznego zła obecnego w świecie. Kołakowski nie zaprzecza, że tak jest. Niemniej pokazuje także inne przejawy tej nędzy. Jednym z nich jest samotność i zagubienie w obliczu pytania, jak żyć i w co się angażować. W odróżnieniu od Martina Heideggera, polski filozof podkreśla wagę kierunku ludzkiego zaangażowania. Jak odnaleźć właściwy kierunek i jak podążając w nim, zachowywać się po ludzku? Nie ma prostych odpowiedzi na te pytania i jest to z pewnością kolejny powód, by patrzeć na ludzką kondycję przez pryzmat jej nędzy. Ale jest jeszcze większa nędza niż egzystencjalne zagubienie i samotność. Jest nią, uważa Kołakowski, ucieczka człowieka od dramatu świata w objęcia wszechwiedzącego absolutu. Ten konserwatywny eskapizm ma u swoich podstaw przekonanie, że albo świat, w którym żyjemy, jest najlepszy z możliwych, albo jest, co prawda, pełen zła i zepsucia, ale my i tak nie

⁶ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, w: L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 140.

⁷ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, dz. cyt., s. 147.

możemy nic z tym zrobić. Takie myślenie jest jednak poniżej ludzkiej godności, brakuje mu humanistycznego realizmu.

Z treści eseju wyłania się niechętny stosunek myśliciela do religii i wsparcia, jakie przynosi ona człowiekowi. Nakreślony przez niego wizerunek konserwatywnego ortodoksy pełen jest niemal jawnej ironii i złośliwości. Ostrze krytyki konserwatyzmu jest więc kierowane przez Kołakowskiego przeciwko Kościołowi katolickiemu, który bezpodstawnie oferuje swoim wiernym proste drogowskazy postępowania. W ten sposób, jego zdaniem, zdejmuje się z barków ludzi trud zmagania się z codziennym życiem i jego boleściami, a także hamuje się ludzkie zaangażowanie w naprawę świata.

Interesujący pod względem analiz nędzy kondycji ludzkiej jest także tekst *Symbole religijne i kultura humanistyczna*. Kołakowski wyraża w nim oryginalne twierdzenie. „Jeżeli tedy jest prawdą, że «strach zrodził bogów», to nie w tym znaczeniu, które mieli na myśli pierwsi autorzy owego hasła: nie strach przed naturą, ale strach przed samym sobą jako z natury wyobcowanym”⁸. Kołakowski zauważa, że dopóki ludzie żyją zanurzeni w naturze, cierpienia, jakie znoszą, choroby, starość i śmierć uderzają w nich i budzą sprzeciw, ale nie wymagają szczególnego wyjaśnienia. Tak po prostu jest – organizmy rodzą się do życia, dojrzewają, starzeją się i umierają. Nędzą ludzkiej natury nie jest więc jej śmiertelność, ale to, że emancypując się coraz bardziej ze świata przyrody, coraz trudniej przychodzi jej zaakceptować to, co ją ostatecznie spotyka. Im bardziej pogłębia się dystans między naszym życiem a światem przyrody, tym bardziej potrzebujemy symboli religijnych. Wytwarzamy te symbole, chcąc się w jakiś sposób pocieszyć, widząc z jednej strony naszą wzrastającą dominację nad światem natury, ale z drugiej wciąż towarzyszące nam cierpienie i śmierć⁹.

⁸ L. Kołakowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, w: L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 234.

⁹ Interpretacja zaproponowana przez Kołakowskiego ma wiele wspólnego z wypracowaną przez Henriego Bergsona koncepcją funkcji fabulacyjnej i jej roli w religii statycznej.

W eseju filozof sugeruje, że ludzie ujawniają swoją nędzę właśnie poprzez tworzenie i korzystanie z symboli religijnych. Nędza ta polega na niezdolności stanięcia twarzą w twarz z prawdą, że wszyscy umrzemy. Symbole te pełnią więc w obszarze metafizyki taką samą rolę, jaką kodeksy pełnią w obszarze etyki – dają (złudne w istocie) przekonanie, że jesteśmy bezpieczni. Ale czy rzeczywiście są one źródłem bezpieczeństwa? W latach 60. Kołakowski był wciąż przekonany, że nie. Nędza kondycji ludzkiej nadal jawiła się mu raczej jako związana z ucieczką od odpowiedzialności za świat w obliczu doświadczanych przez ludzi cierpień, niż z samym faktem, iż cierpienia te istnieją.

To nie natura, poprzez swoje nieodwołalne prawa, przesądza o nędzy kondycji ludzkiej, lecz religia, która daje ludziom złudną nadzieję, że ostatnie słowo nie należy do natury. Na tym etapie w krytyce religii przez Kołakowskiego nie ma już marksistowskiego dogmatyzmu, jest natomiast przekonanie o niedojrzałości ludzi, którzy utrzymują anachroniczne przekonania i boją się spojrzeć w oczy prawdzie o swojej jednostkowej odpowiedzialności za świat, w którym po latach trudów i rozczarowań czeka ich kończąca wszystko definitywnie śmierć. Jest w tym podejściu Kołakowski zarazem pozytywistą i egzystencjalistą, a także sceptykiem, gdyż odrzucając niedojrzałe wyobrażenia ludzi religijnych, nie oferuje im niczego, co choćby w części mogło zrekompensować utracone bezpieczeństwo, pewność i duchowe pocieszenie. Filozof jest już daleko od marksizmu, ale to nie znaczy, że zbliżył się do myśli katolickiej. Uważa, że prawdziwie mogą zachować człowieczeństwo tylko ci, którzy odważnie akceptują prawdę o swojej kondycji, tylko oni zasługują na miano humanistów.

Dokąd nas zawiedzie sarmacka melancholia?

Kiedy Kołakowski pisał o negatywnej roli religii w mierzeniu się ludzi z prawdą o ich miejscu w świecie pełnym cierpienia, Tischner ogniskował swoją uwagę na problematyce nadziei. We wstępie do książki *Świat ludzkiej nadziei* wyodrębnił nadzieję w sensie teologicznym i antropologicznym. Ten drugi sens okazał się przełomowy, nadając myśleniu

Tischnera ukierunkowanie nie tylko w latach 60. i 70., ale także w okresie późniejszym. Nadzieja w sensie antropologicznym łączyła się w przekonaniu filozofa z „próbami dialogu ze światem myśli współczesnej”¹⁰, otwierała polski katolicyzm na powiew myśli personalistycznej, a także ideę religii otwartej i dynamicznej. Nadzieja ta oznaczała dla Tischnera, że Bóg i wartości chrześcijańskie są obecne także poza murami i bramami Kościoła katolickiego, nawet w koncepcjach, które mogły uchodzić za nieprzychylne religii. Zresztą pojęcie nadziei odnosił on nie tylko do polskiego powojennego Kościoła, ale również do całego społeczeństwa. Po okresie drugiej wojny światowej, stając wobec perspektywy wieloletniego politycznego zniewolenia ze strony komunizmu, społeczeństwo to, bardziej niż czegokolwiek innego, potrzebowało nadziei. Tischner pisał o ludzkiej nadziei z niepokojem, uwypuklając przede wszystkim te aspekty postaw Polaków, które nadzieję tłumiły lub nie pozwalały jej się narodzić; pisał o nadziei w kontekście tragicznych konsekwencji jej braku oraz konieczności jej wzbudzania i pielęgnowania. We wspomnianym wstępie do *Świata ludzkiej nadziei* czytamy: „Nadzieja jest zarówno podstawowym doświadczeniem, jak podstawową wartością, którą kierowana ku różnym sprawom naszego życia refleksja pragnie wyrażać i podtrzymywać”¹¹. Stojąc na gruncie lokalności, Tischner uważał, że nędza kondycji ludzkiej ujawnia się najpełniej tam, gdzie brakuje nadziei. Wyrazem tego deficytu były dla niego polskie postawy melancholii i „szukania kryjówek”. Przewyciężenie tych postaw jawiło się jako warunek konieczny nie tylko przetrwania społeczeństwa, ale także jego wejścia na poziom chrześcijańskiego uniwersalizmu.

O postawie melancholii i jej destrukcyjnym wpływie na ludzką nadzieję pisze filozof w tekście *Chochół sarmackiej melancholii*, otwierającym książkę *Świat ludzkiej nadziei*. „Świat melancholii jest podzielony na dwie zasadniczo różne przestrzenie: górną, idealną i utopijną, oraz dolną, codzienną i prozaiczną. W idealną przestrzeń świata kierują się najgłębsze nadzieje, ambicje, marzenia człowieka. [...] W przestrzeni

¹⁰ J. Tischner, *Wstęp*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 10.

¹¹ J. Tischner, *Wstęp*, dz. cyt., s. 9.

prozaicznej dzieje się szara codzienność, narodowa, społeczna i indywidualna alienacja”¹². Tischner omawia melancholię, odwołując się do twórczości kilku znaczących postaci polskiej literatury, zwłaszcza Stanisława Wyspiańskiego, autora *Wesela* – z tego dramatu pochodzi tytułowy chochoł. Tym, z czym myśliciel nie może się pogodzić, jest obserwowane przez niego rozdwojenie świadomości melancholijnie nastrojonych Polaków, z jednej strony pielęgnujących nieziszczalne „sny o potędze”, z drugiej wyalienowanych i nieodnajdujących się w rzeczywistości obowiązków codziennego życia.

Tischner pisze, że „[m]elancholia jest rozpaczą, która nie zdążyła dojrzeć. Różnica wynika z czasowości. Czas rozpaczony jest czasem bez jutra. Czas melancholii jest czasem degradującego się jutra”¹³. Oznacza to, że ludzie pogrążeni w melancholii wciąż widzą przed sobą jakąś przyszłość, ale nie jest to przyszłość ani świetlana, ani porywająca. Jest raczej szara, milcząca i zmęczona, jak kolejka przed sklepem mięsnym w każdym ówczesnym polskim mieście. Filozof nie zarzuca jednak ludziom tego, że żyją w szarym świecie i ustawiają się w kolejkach, nie zależało to wszakże od nich. Nie podoba mu się natomiast to, że ludzie wycofują się z tego świata, porzucają go na rzecz pięknych i utopijnych mrzonek. Myśliciel stwierdza także, że „melancholia jest jeszcze czymś więcej niż nastrojowością: jest świadomością porażki”¹⁴. To interesujący wątek, łatwiej zrozumiały w kontekście *Wesela*, trudniej na tle życia w PRL w latach 60. Porażką w dramacie Wyspiańskiego było zgubienie złotego rogu przez Jaśka, a tym samym utrata nadziei na wybuch powstania narodowego i odzyskanie niepodległości. Czym była porażka dwadzieścia lat po zakończeniu drugiej wojny światowej? Jaką szansę Polacy tracili wówczas? Nie jest to jasne. Może się wydawać, że Tischner patrzy na melancholię jako na trwały rys polskiej lokalności, niezależny od okoliczności zewnętrznych, niemal ahistoryczny. Byłaby ona dziedzictwem

¹² J. Tischner, *Chochoł sarmackiej melancholii*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 16.

¹³ J. Tischner, *Chochoł sarmackiej melancholii*, dz. cyt., s. 19.

¹⁴ J. Tischner, *Chochoł sarmackiej melancholii*, dz. cyt., s. 20.

polskiego sarmatyzmu, bolesnym i wstydliwym rysem na narodowym charakterze. Niezależnie jak pojmimy melancholię, niszczy ona nadzieję, przyczyniając się, w przekonaniu filozofa, do pogłębiania nędzy kondycji ludzkiej.

Dążąc do uchwycenia istoty melancholii, Tischner pisze: „Ból melancholii ukazuje dwie strony: w nieprzystosowanym do konkretnego świata człowieku boli całość jego postaci. Nie boli konkretnie nic, boli całość. Poza tym ból ten posiada inną jeszcze właściwość: ukryty głos sumienia wyrzucającego, że winę za porażkę ponosi sama ofiara”¹⁵. Zatrzymajmy się w tym punkcie, gdyż otwiera on interesujący wątek religijnego kontekstu sarmackiej melancholii. We wstępie do *Świata ludzkiej nadziei* Tischner odróżnia od siebie nadzieję w sensie teologicznym i antropologicznym, a także zapowiada, że w swoich tekstach zajmuje się tym drugim sensem. Nie podważając znaczenia tej deklaracji, mamy prawo zapytać, jak melancholijnie nastrojony Sarmata przeżywa swoją religijność. Czyż nie można o nim powiedzieć, że szuka Boga w wyidealizowanym niebie, nie dostrzegając Jego obecności w realnym świecie? Czy polska religijność nie charakteryzuje się uniesieniami od święta i obojętnością na co dzień? Tischner mógł taką religijność obserwować z bliska przez wiele lat. Bolesne było dla niego, że ludzie praktykowali ją bez nadziei odnoszącej się do ich codziennego życia.

W podobnym krytycznym duchu są utrzymane rozważania Tischnera w artykule *Ludzie z kryjówek*. Artykuł ten powstał pod wpływem lektury książki polskiego psychiatry, Antoniego Kępińskiego, pt. *Psychopatie* z 1977 roku. Tischner, omawiając tytułową kwestię, posługuje się językiem psychiatrii i filozofii, to znaczy, opatruje analizy Kępińskiego swoimi filozoficzno-etycznymi komentarzami. Osądza „ludzi z kryjówek” bardzo surowo. Zarzuca im, że chroniąc się przed światem, nie potrafią nawiązywać zdrowych relacji z innymi ludźmi. Oczekuje od nich wyjścia „z kryjówek” i podjęcia trudu pielgrzymowania. Tischner uważa, że „ludzi z kryjówek” stać na więcej, a to, że nie kroczą odważnie naprzód, jest wynikiem ich gnuśności. Wiele lat później podobne rozczarowanie

¹⁵ J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii*, dz. cyt., s. 21.

popchnie krakowskiego filozofa do wygłaszania bardzo ostrych sądów pod adresem części społeczeństwa nazywanej wspólnym mianem *homo sovieticus*.

Zacznijmy od pytania, jak ludzie w ogóle znaleźli się w „kryjówkach”. Tischner wyjaśnia, że „[w] kryjówce tej chroni się przed światem i przed innymi. Przyszłość nie obiecuje człowiekowi nic wielkiego, pamięć przeszłości podsuwa mu przed oczy same doznane porażki, przestrzeń nie zaprasza do żadnego ruchu”¹⁶. Opis ten ma wiele wspólnego z wcześniejszymi opisami melancholii, różni się od nich głębszym dramatyzmem. O ile bowiem melancholik żyje na poziomie społecznym marzeniami, o tyle „człowiek z kryjówki” rezygnuje z wszelkich istotnych społecznie aktywności. Powodem tej rezygnacji jest utrata nadziei, przekonanie, że w świecie, który jest na zewnątrz, nic dobrego na człowieka nie czeka. Trzeba zatem zachować i ochronić to, co jeszcze pozostało z życia. „Kryjówka to miejsce wolności załęcznionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie”¹⁷.

Podobnie jak sarmacka melancholia, także chronienie się ludzi „w kryjówkach” jest dla Tischnera wyrazem nędzy ich kondycji, tym większej, że niewynikającej z natury, której nie można zmienić, ale z kultury, która stała się lokalnym dziedzictwem Polaków za ich własnym przyzwoleniem. „Znamiennym rysem ludzi z kryjówek jest to, że sami cierpią i innym przysparzają cierpienie. I, co najgorsze, ich cierpienia są równie wielkie, jak niepotrzebne”¹⁸. Przenosząc analizy „ludzi z kryjówek” z poziomu psychiatrii na poziom filozofii, Tischner zadaje pytanie o odpowiedzialność tych ludzi. „W tym punkcie rodzi się istotne pytanie: co czego jest tutaj przyczyną, czy ludzie z kryjówek są sprawcami określonej przestrzeni obcowań, czy raczej określona struktura przestrzeni obcowań jest czynnikiem wtrącającym ludzi w ich kryjówkę? Wskazując wyżej na emocjonalną sferę lęku, podkreśliliśmy mimo woli twórczą rolę podmiotu. Ale sfera emocjonalna i jej

¹⁶ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, „Znak” (1978) nr 1 (283), s. 57.

¹⁷ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 59.

¹⁸ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 58.

dominanty nie wyłaniają się z niczego. Jak określona muzyka wywołuje w nas określone emocje, tak określona struktura obcowania, w której znaleźliśmy się najczęściej bez naszej woli, może rzeźbić w nas naszą emocjonalność i ustalać jej stereotypy¹⁹. Tischner nie udziela jasnej odpowiedzi na pytanie o odpowiedzialność. Przytacza natomiast pogląd Kępińskiego, z którego wynika, że to środowisko społeczne jest odpowiedzialne za poszukiwanie „kryjówek” przez ludzi. Wydaje się, że myśliciel miał pewne wątpliwości co do tego, czy odpowiedzialne jest tylko środowisko.

Krakowski filozof nie myśli tylko o nędznej kondycji ludzkiego życia, ale także o drogach przezwyciężenia tej nędzy. Nie przenosi uwagi czytelników na rzeczywistość transcendentną, na „drugi świat”. Nie zamierza nikogo pocieszać wyłącznie wizją przyszłego szczęścia za grobem, ale daje realną nadzieję zmiany położenia człowieka na lepsze już w tym życiu, na tej ziemi, gdzie wielkość miesza się z małością, a tym, co ostatecznie dominuje, jest codzienność i zwyczajność. Chociaż słowa takie nie wychodzą wprost spod pióra Tischnera, to właśnie w takim zwyczajnym życiu, bez kadzideł i bicia dzwonów, objawia się, powiedziałby filozof, prawdziwy Bóg, i właśnie wtedy jest On najbliżej człowieka. Nie dąży On do zawładnięcia człowiekiem, ale zaprasza go do pielgrzymowania, odkrywania nowych przestrzeni i czasów, a przede wszystkim nowych ludzi, tak samo pielgrzymujących i uczących się zaufania. Dopóki ludzie nie opuszczą swoich kryjówek, dopóty nie doświadczą takiego Boga.

Tischner nie ukrywa, że „[r]ozwiązanie tragedii ludzi z kryjówek nie jest zadaniem łatwym. Trzeba obudzić w człowieku wiele rozmaitych sił, wiele czynników doprowadzić do harmonii²⁰. Myśliciel jest przekonany, że tragiczne położenie „człowieka z kryjówek” nie ma charakteru fatum, nie jest sytuacją bez wyjścia. Trzeba zacząć od dostrzeżenia, że świat na zewnątrz kryjówek, choć inny niż ten, który ukrywający się człowiek zna na co dzień, nie musi być wrogi. Przekonanie to w przypadku

¹⁹ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 64.

²⁰ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 69.

Tischnera miało charakter fundamentalny, gdyż otworzyło go na spotkanie z uniwersalną myślą europejską, często niechętną Kościołowi i religii, która jednak była szczerze zainteresowana losami człowieka.

Otrząśnięcie się z sarmackiej melancholii i wyjście z kryjówek to warunki przezwyciężenia nędzy kondycji ludzkiej, tak jak przedstawiała się ona Tischnerowi w polskiej lokalności. Zrealizowanie tego przedsięwzięcia miało otworzyć polskie społeczeństwo, łącznie z Kościołem katolickim, na uniwersalne wartości chrześcijańskiej Europy i pozwolić przeżywać wiarę religijną w sposób otwarty i dynamiczny.

Tradycyjna religijna pociecha i pusty labirynt Zachodu

O ile w ujęciu Kołakowskiego sam fakt bycia religijnym deprecjował człowieka, kwestionował jego humanistyczną godność i cofał w rozwoju, o tyle dla Tischnera to nie religijność jako taka była problemem, ale raczej pewien typ kultury, który infekował różne obszary ludzkiej aktywności, łącznie z religią. Była to kultura charakterystyczna dla ludzi pogrążonych w melancholii i szukających „kryjówek”.

Czy postulaty wyartykułowane przez obu myślicieli w ich wczesnych tekstach zostały zrealizowane? Czy tęsknota Kołakowskiego za ludźmi, którzy odważnie stawiają czoła rozmaitym życiowym trudnościom i wyzwaniom, nie opierając się na iluzorycznej nadziei oferowanej przez religię, została zaspokojona? Tego przecież oczekiwał myśliciel, gdy zwracał się do swoich czytelników z apelem, by bardziej zaufali błaznom niż kapłanom, by wystrzegali się jak ognia konserwatyizmu i wreszcie, by odrzucili utrzymujące ich w stanie niedojrzałości symbole religijne. Taki był Kołakowskiego program budowania kultury prawdziwie humanistycznej, łączącej w sobie pozytywistyczną wiedzę o człowieku z egzystencjalistycznym przesłaniem odnośnie do jego powołania. Dopiero zbudowanie i utrwalenie tej kultury sprawi, uważał, że człowiek będzie mógł nieść swoją kondycję z godnością i pokona swoją nędzę, która nie polega przede wszystkim na tym, że jesteśmy ofiarami (i niestety także sprawcami) rozmaitych rodzajów zła, ale na tym, że bojąc się wzięć za to wszystko osobistą odpowiedzialność, przerzucamy ją na absolut,

któremu nadajemy imię Boga. Jeżeli uda się osiągnąć te cele, wówczas wyniesiemy naszą lokalność na poziom uniwersalizmu, staniemy się społeczeństwem podobnym do społeczeństw Zachodu – opartym na świeckim humanizmie i prawach człowieka.

Lektura późnych tekstów Kołakowskiego pokazuje, że ten nakreślony na początku przez niego program nie został zrealizowany. Polacy w swojej większości nie odstąpili od religii (piszę to w 2020 roku) i nie stali się świeckimi humanistami. Co więcej, wielu z nich w dalszym ciągu właśnie w religii upatruje główne wsparcie w obliczu nędzy własnej kondycji – zła, cierpienia i śmierci. W gruncie rzeczy nie jest to zaskakujące. Trudno oczekiwać, by filozoficzny program udoskonalenia społeczeństwa, jakkolwiek intelektualnie przekonujący, zdołał w istotny sposób podważyć wieloletnią kulturę, nawet jeśli w wielu aspektach jest ona irracjonalna. Tym, co jest najbardziej zaskakujące i nieoczekiwane w procesie walki Kołakowskiego z religią, jest zasadnicza zmiana osobistego stosunku myśliciela do religii. Fakt ten jest dobrze znany i często podkreślany w tekstach o Kołakowskim. Kiedy jednak piszę o zmianie osobistego stosunku myśliciela do religii, chcę podkreślić, że religia, ku której filozof wraz z upływem lat coraz wyraźniej kierował swoją sympatię, nie była religią otwartą na świat, liberalną w swoich nakazach i dostosowującą się do oczekiwań współczesnych ludzi. Była to raczej religia tradycyjna, nawiązująca w wielu punktach do okresu przed soboru watykańskiego II, konsekwentnie przypominająca o dogmatycznych prawdach i niosąca ludziom pociechę w ich niedolach.

W wywiadzie, którego myśliciel udzielił mi w 1998 roku, mówił: „Prawdę mówiąc, mam za złe Kościołowi, że jak gdyby zaprzestał w swoim nauczaniu podkreślać to, co zawsze było istotne: nędzę istnienia ludzkiego. My nie jesteśmy nigdy wyjęci z możliwości katastrofy, katastrofa jest zawsze możliwa, apokalipsa jest zawsze możliwa. Kościół nie obiecywał szczęścia na ziemi i nie powinien moim zdaniem obiecywać. I nie będzie szczęścia na ziemi, chyba że przez szczęście rozumie się stan narkotyczny, tzn. szczęście, jakie można osiągnąć przez karmienie się narkotykami. Myślę, że ta bardzo ważna część tradycji kościelnej jest jak gdyby zapomniana czy odsunięta, i tego żałuję. Myślę, że to jest koncesja

uczyniona bałwanowi nowoczesności, i to koncesja, która Kościołowi szkodzi”²¹.

Następnie, w tym samym wywiadzie dodawał: „Chodzi jednak o to, że nieszczęścia ludzkie nie pochodzą tylko z głodu, wojen, bólu fizycznego i chorób. Jest pewien bardziej fundamentalny wyznacznik ludzkiej biedy i nędzy. Kościół zawsze był tego świadom, ale teraz przestał o tym mówić. To jest jednak bardzo ważne; pamiętanie o tym nie jest skazywaniem się na coraz większe nieszczęścia, ale utrzymywaniem takiego dystansu wobec świata, który jest niezbędny w życiu ludzkim, który przeciwdziała intoksykacji, który przygotowuje nas do tego, że jesteśmy śmiertelni, że wszyscy umrzemy. To taka wstydliva sprawa się zrobiła, że wszyscy umrzemy”²².

Dwa powyższe cytaty pokazują, jak zasadniczo zmienił się stosunek Kołakowskiego do religii. Ale także do rozumienia nędzy kondycji ludzkiej. Można powiedzieć, że w rozumieniu tej nędzy filozof powraca do pierwszych wieków chrześcijaństwa, a w nich do teologicznej tradycji św. Jana, autora czwartej Ewangelii, który podkreślał zasadniczą różnicę między nędzą doczesnego świata a majestatem Boga. W świetle powyższych słów Kołakowskiego łatwiej zrozumieć jego zainteresowanie myślą św. Augustyna, wczesnego protestantyzmu czy Pascala. Pozostaje jeszcze pytanie o lokalność i uniwersalizm. Jak pamiętamy, Kołakowski zakładał, że uniwersalizm wymaga wyzwalania się z uścisku religii, która tym samym nabierałaby wymiaru lokalności. Przytoczone powyżej wypowiedzi świadczą o tym, że również w tym punkcie myśliciel zasadniczo zmienił swoje zdanie. To nędza kondycji ludzkiej wynikająca z naszej słabości i skończoności, a nie humanistyczne męstwo, zasługuje ostatecznie, jego zdaniem, na miano uniwersalizmu. Nie ma nic dziwnego w tym, że człowiek nie może sobie z tą nędzą poradzić i potrzebuje pocieszenia ze strony religii. Taka jest, według Kołakowskiego, uniwersalna funkcja religii.

²¹ *O sztuce osławiania liberalizmu*, dz. cyt., s. 23–24.

²² *O sztuce osławiania liberalizmu*, dz. cyt., s. 24.

Zapytajmy teraz, co stało się z tęsknotami Tischnera. Czy kolejne lata potwierdziły słuszność jego przewidywań co do konieczności przemian polskiego społeczeństwa, pozbywania się przez nie melancholijnych postaw i wychodzenia z „kryjówek”? Jak pamiętamy, filozof sugerował, że podstawowym problemem Polaków w jego czasach jest brak nadziei, ten zaś ma swoje źródła w pielęgnowaniu postaw melancholijnych i zasywaniu się w „kryjówkach” chroniących nas przed światem na zewnątrz. W rezultacie żyjemy marzeniami, „snami o potędze”, uciekając zarazem przed tym, co uniwersalne – rzeczywistym i racjonalnym światem. Owa ucieczka przed światem, ukrywanie się, trzymanie innych na dystans i wiele innych negatywnych zachowań, szkodliwych zarazem dla zależnionych ludzi, jak i dla tych, z którymi ludzie ci nawiązują relacje, jest wyrazem nędzy kondycji ludzkiej. Nędza ta, niezależnie od tego, w jakim stopniu zawiniona przez ludzi „z kryjówek”, degraduje ich życie i nie pozwala zrealizować obecnej w nich pełni ludzkiego potencjału. Dopóki ludzie jej doświadczają, nie staną się osobami dojrzałymi, nie osiągną statusu pielgrzymów. Nędza ta nie ma jednak w opinii Tischnera charakteru fatum, nie jest dożywotnią karą, na którą są skazywane kolejne pokolenia Polaków za winy swoich matek i ojców. Jest ona możliwa do przewyciężenia, nie ma powodów, by poddawać się wypływającemu z niej cierpieniu.

Podejmując w swoich początkowych publikacjach temat ludzkiej nadziei, Tischner zastrzegął się, że czyni to w sensie antropologicznym, nie teologicznym. Pozwoliło mu to uniknąć sporów dogmatycznych i trudnych dyskusji z przedstawicielami kościelnego Magisterium. Wchodząc, jako filozof, w dialog z myślą współczesną, zwłaszcza niemiecką i francuską, mógł powiedzieć o wiele więcej i stawiać odważniejsze tezy. Dzięki tej dyskusji Tischner przekraczał wymiar lokalności i stawał się myślicielem uniwersalnym, czytany i cytowany w Europie oraz poza nią. Uniwersalizm ten był dla Tischnera pociągający z poznawczego punktu widzenia. Pokazywał perspektywę dochodzenia do zrozumienia współczesnego człowieka oraz umożliwiał wyjście poza tradycyjne kategorie katolickiej antropologii, mało zrozumiałe i przydatne po drugiej wojnie światowej. Poza tym odważnie stawiał pytanie o autentyzm

człowieka, o jego tożsamość i emancypację. Sądzę, że zachęcając Polaków do porzucenia nastroju melancholii i opuszczenia „kryjówek”, miał on nadzieję, że podjęta przez nich droga doprowadzi ich do lepszego zrozumienia i praktykowania kultury oraz religii w jej ramach. Celem było zaangażowanie społeczne, dialog i współpraca z osobami o odmiennych światopoglądach, doświadczenie religii otwartej i dynamicznej, jednym słowem ideał personalizmu katolickiego, tak silnie obecny w środowiskach, do których Tischner przynależał. Czy ten ideał został osiągnięty? Czy ludzie, zachęceni przez krakowskiego myśliciela, przekroczyli własną lokalność i doszli do uniwersalizmu? Co na ten temat myślał sam filozof?

Pouczający jest pod tym względem jeden z ostatnich tekstów napisanych przez Tischnera, jego omówienie książki belgijskiej myślicielki Chantal Delsol *Le Souci contemporain* [Współczesna troska]²³. W omówieniu tym pojawia się wątek głębokiego kryzysu kultury europejskiej szukającej swojego miejsca na podobieństwo Iłkara, który po nieudanym locie nie zginął, lecz spadł ponownie do labiryntu. Tekstem tym Tischner spina swoje kilkudziesięcioletnie refleksje na temat nędzy kondycji ludzkiej. Nędza ta okazuje się doświadczeniem uniwersalnym, przestaje ukazywać wyłącznie twarz polskiej melancholii, ludzi z kryjówek czy *homo sovieticus*. Gości ona również w Europie Zachodniej, miejscu, które filozof – podobnie jak większość Polaków przez całe dekady drugiej połowy XX wieku – uważał za bardziej ucywilizowane i wyznaczające standardy tego, co uniwersalne.

Tymczasem Delsol tak opisuje zachodnioeuropejską kulturę: „W ciągu dwóch stuleci wierzyliśmy, że – aby wyrwać się z labiryntu nędzy – potrafimy radykalnie zmienić człowieka i społeczeństwo, czy to dzięki filozofii Postępu, która od czasu Condorceta obiecywała usunąć wojny, choroby, nędzę, czy to dzięki ideologiom, obiecującym promienną przyszłość. Teraz dociera do nas brutalna prawda – przez ludzkie nieszczenia na Wschodzie, a u nas poprzez powrót ubóstwa, analfabetyzmu, wojny, epidemii – że nadzieje te były próżne. Z powrotem spadamy

²³ Ch. Delsol, *Le Souci contemporain*, Bruxelles 1996.

na ziemię, gdzie trzeba nam powtórnie przyswoić sobie naszą ludzką kondycję. Lecz po drodze zgubiliśmy klucz rozumienia. I oto widzimy świat nędzy – już go nie rozpoznajemy, nie znajdujemy w nim sensu. Zachodni człowiek końca tego wieku jest wnukiem Ikarą. Pyta, na jaki świat spadł²⁴.

Ten nurt krytyki kultury Zachodu ma długą tradycję i nie jest czymś zaskakującym. Tym, co interesuje nas w nim szczególnie, jest skonfrontowanie wczesnych koncepcji Tischnera z analizami Delsol. Czy taka właśnie kultura miałaby być kresem pielgrzymowania ludzi wyzwolonych z uścisku melancholii i zamknięcia „kryjówek”? Czy tak wygląda ziemia obiecana uniwersalizmu? Mamy tu do czynienia ze zniechęcającym obrazem – Ikarą, który spadł z nieba do świata, w którym wcześniej zamieszkiwał, lecz którego teraz już nie poznaje. Jak wcześniej, tak i teraz żyje w labiryncie, tylko że nie wolno mu się do tego przyznać – oficjalna wersja bowiem głosi, że wciąż jako ludzie kultury Zachodu marszerujemy zgodnie ku świetlanej przyszłości. Sytuacja jest więc po sto-kroć gorsza od tej sprzed lotu, wówczas przynajmniej było jasne, jaki jest status Ikarą i dlaczego chce uciec z labiryntu. Teraz labirynt zdaje się być w ogóle niedostrzegany.

Labirynt, w którym tkwi współczesny Ikarą, jest pusty. Nie ma w nim nadrzędnej idei, która poznawczo organizowałaby działania ludzi, nie ma też najwyższej instancji, która ostatecznie przesądzałaby, co jest dobre, a co złe. Oto co belgijska myślicielka pisze o naszym przeznaczeniu w labiryncie: „Nie możemy już tylko czekać jak ideolog. Ponieważ w tym znaczeniu nie ma na co czekać: z naszych racjonalnych projektów nie wytryśnie żadna promienna przyszłość. Właśnie dlatego, że coś takiego realizujemy, dopada nas zniechęcenie. Trzeba się nam znów nauczyć cierpliwości nadziei przez czuwanie w niepewności. I uwierzyć na nowo w to, co nieprzewidywalne, nie będące jednak utopią. Nowa ta postawa angażuje naszą kondycję bytu fundamentalnie niedokończonego. Dług, jaki kryje się w sercu odpowiedzialności wobec świata, nie jest chwilowy, lecz konstytutywny. Czuwanie jest stanem ducha, który wciąż pielęgnuje,

²⁴ Cyt. za: J. Tischner, *Upadek Ikarą*, w: J. Tischner, *Książka na manowcach*, Kraków 1999, s. 295.

choć nigdy do końca nie leczy – ono nie jest w stanie niczego wykorzenić: ono niestrudzenie odpiera”²⁵.

Czytając te słowa, Tischner mógł zadać sobie zasadne pytanie: czy nie jest paradoksem, że kresem drogi ludzi wyzwolonych „z kryjówek” okazała się kolejna kryjówka? Czy uniwersalizm, do którego z taką determinacją zmierzaliśmy, nie pokazał, że jedyną uniwersalną rzeczą w tym świecie jest pragnienie ocalenia tego, co najdroższe dla człowieka żyjącego w swojej lokalności? Reszta to tylko filozoficzne spekulacje.

Konkluzje

Kołąkowski i Tischner słusznie mogą być nazywani wychowawcami Polaków. W trudnym czasie po drugiej wojnie światowej, żyjąc w państwie zdominowanym przez sąsiednie mocarstwo, Polacy potrzebowali przewodników. I Kołąkowski, i Tischner takimi przewodnikami byli. Żaden z nich nie prawił Polakom komplementów, przeciwnie, obaj bardzo krytycznie podchodzili do ówczesnej kondycji społeczeństwa, zgodnie uważając, że jego dalszy rozwój wymaga wysiłku. Kołąkowski sugerował wyzwolenie się z ucisku religii, degradującej, w jego opinii, praktykujących ją ludzi. Tischner postulował porzucenie mentalności melancholijnej i zaangażowanie się w sprawy tego świata. W jednym i drugim przypadku myślicielom towarzyszyła nadzieje, że dzięki takiemu ukierunkowaniu wysiłków Polacy zdołają przekroczyć własną lokalność i zbliżyć się do tego, co uniwersalne.

Teksty obu filozofów pokazują, że sprawy potoczyły się inaczej. Nie spełnił się postulat Kołąkowskiego o potrzebie zerwania z tradycją religijną. Tradycja ta okazała się trwała. Co więcej, im lepiej Kołąkowski poznawał kulturę Zachodu, tym bardziej zbliżał się do religii, i to religii tradycyjnej, przypominającej człowiekowi o jego przygodności, grzeszności i śmiertelności. Religijność, która na początku jawiła mu się jako możliwy do usunięcia aspekt lokalności, z czasem nabrała charakteru uniwersalnego, stając się dla myśliciela schronieniem przed obciążoną

²⁵ Cyt. za: J. Tischner, *Upadek Ikara*, dz. cyt., s. 311.

licznymi winami i samodegradującą się kulturą Zachodu. Kołakowski, który na początku kwestionował religię ze względu na wartości humanistyczne, ostatecznie powrócił do jej tradycyjnej i, można by rzec, konserwatywnej formy, zaświadczać przez to, że tym, co najbardziej ludzkie, jest szukanie pociechy w sytuacji grzechu, cierpienia i śmierci. W ten sposób w jego rozumieniu tym, co najbardziej uniwersalne, stała się tradycyjna religijność.

Tischner, szukając uniwersalnej i otwartej wersji chrześcijaństwa w zachodniej Europie także musiał przyznać, że jego trud okazał się daremny. Myśliciel znalazł tam bowiem nie religijny entuzjazm, lecz kulturowy sceptycyzm i obojętność na sprawy duchowości. Zamiast pozytywnego podejścia do świata i Boga, Zachód zaoferował Polakom wizję pustego labiryntu, w którym jedyną pewną rzeczą jest to, że nie ma nic pewnego. Skoro tak, to skąd mamy wiedzieć, że jest w ogóle jakiś uniwersalizm. Analizy Delsol, z którymi Tischner w dużym stopniu się zgadzał, pokazują, że zamykanie się w „kryjówkach” nie jest problemem lokalnym, ale uniwersalnym. Co więcej, takie chronienie się współczesnego człowieka nie musi być interpretowane jako pozbawianie się przez niego możliwości aktywnego życia. Bardziej właściwa, jak sądzi Delsol, byłaby interpretacja pozytywna – zamykamy się w kryjówkach, aby ochronić coś dla nas najbardziej drogiego. Tego rodzaju skarb zawsze ma charakter lokalny, natomiast potrzeba chronienia go jest zrozumiała uniwersalnie.

Bibliografia

- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993.
- Delsol Ch., *Le Souci contemporain*, Bruxelles 1996.
- Dymarski Z., *Między kapłanem a błaznem. O tolerancji w kontekście kultury*, w: *Tolerancja a edukacja*, red. M. Patalon, Gdańsk 2008, s. 72–80.
- Kępiński A., *Psychopatie*, Warszawa 1977.
- Kołakowski L., *Czym jest socjalizm?*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 2, Londyn 2002, s. 172–176.

- Kołodkowski L., *Etyka bez kodeksu*, w: L. Kołodkowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 139–173.
- Kołodkowski L., *Główne nurty marksizmu: powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1998.
- Kołodkowski L., *Kapłan i błazen*, w: Kołodkowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 2, Londyn 2002, s. 263–293.
- Kołodkowski L., *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, w: L. Kołodkowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 219–239.
- O sztuce osławiania liberalizmu. Z Leszkiem Kołodkowskim rozmawia Piotr Kostyło*, „Przegląd Powszechny” (1998) nr 4, s. 14–30.
- Tischner J., *Chochół sarmackiej melancholii*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 15–28.
- Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, „Znak” (1978) nr 1 (283), s. 57–72.
- Tischner J., *Upadek Ikara*, w: J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 295–311.
- Tischner J., *Wstęp*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 9–12.

Abstrakt

Nędza kondycji ludzkiej i religia

Niniejszy esej jest poświęcony różnym aspektom nędzy kondycji ludzkiej i ich odniesieniom do religii, tak jak rozumieli tę kwestię Leszek Kołodkowski i Józef Tischner. Po wstępnej prezentacji postaci obu myślicieli autor omawia przykładowe aspekty wspomnianej nędzy, pokazując zarazem, w jakich punktach myślenie Kołodkowskiego różniło się od myślenia Tischnera. Kluczową kwestią jest jednak dla autora ewolucja, jaka dokonała się w poglądach na ten temat u każdego z nich z osobna. Ewolucja ta pokazuje, że nie spełniły się nadzieje Kołodkowskiego i Tischnera na przezwycięzenie tego, co każdy z nich na swój sposób rozumiał jako nędzę kondycji ludzkiej w polskiej lokalności. Tym samym Polakom nie było dane dojście do uniwersalizmu, postrzeganego przez obu myślicieli w kontekście kultury zachodnio-europejskiej. Stwierdzenie to pociąga jednak za sobą pytanie, co we współczesnej kulturze, a zwłaszcza religii jest lokalne, a co uniwersalne.

Słowa kluczowe

nędza kondycji ludzkiej, religia, nadzieja, lokalność, uniwersalizm