

[w:] *Piekło miłości. W 140 rocznicę śmierci Zygmunta Krasińskiego*, pod redakcją Janusza Rohozińskiego, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, Pułtusk 2000, ISBN 83-88067-75-3, s. 51-88

Edward Kasperski

JEDNOSTKA, HISTORIA I ETYKA PARALELA KRASIŃSKI – KIERKEGAARD

1. W ŚWIETLE BIOGRAFII. POLA ZBLIŻEŃ I RÓŻNIC

Wiele względów uzasadnia dokonanie paraleli między polskim pisarzem romantycznym Zygmuntem Krasińskim a Sørenem Kierkegaardem, duńskim pisarzem i myślicielem, ojcem, jak zwykło się go określać, dwudziestowiecznego egzystencjalizmu, równie jak wiele niebezpieczeństw czyha na tej drodze. By uniknąć w tej materii uproszczeń i naiwności, warto przytoczyć racje, które przemawiają za paralelą oraz racje, które ewentualnie mogłyby świadczyć przeciwko niej.

Uzasadnia paralelę przede wszystkim symultaneizm biografii. Bratał ich, innymi słowy, czas, dzieliła przestrzeń. Krasiński i Kierkegaard urodzili się bowiem niemalże w tym samym czasie – odpowiednio w 1812 oraz 1813 r., zaś Krasiński przeżył Kierkegarda, który zmarł w tym samym co Mickiewicz 1855 r., a nawet w tym samym miesiącu, o cztery lata. Obaj – zgodnie z cyklem witalnym charakterystycznym dla romantyków – żyli intensywnie pod względem psychicznym i pisarskim, a względnie krótko w kategoriach biologicznych i historycznych. Śmierć obu, jak podkreślają często biografowie, zdawała się mieć wyraźny związek z takim właśnie wyczerpującym stylem życia, które celnie oddaje metafora „samospalania się”. Obaj zresztą uświadamiali sobie ten związek i pisarsko go wyrażali. Obu prześladował cień „choroby na śmierć” (*sygdommen til døden* według tytułu jednej z książek Kierkegarda). Obaj własne istnienie ujmowali w mrocznej, egzystencjalnej perspektywie „bytu ku śmierci”. Obaj doświadczali przybierającej na sile trwogi umierania i obaj dla przeciwwagi gorączkowo, jak trafnie wyraził się Norwid w jednym z wierszy *Vade-mecum*, „zwieczniali chwile” pisaniem o oczekiwaniu na nieunikniony cios losu. Trudno poza tymi faktami zbieżności urodzin, stylu życia i perspektyw egzystencjalnych doszukiwać się w biografiiach obu pisarzy jeszcze innych znaczących analogii. Przeważają raczej znaczące różnice. Ich wymowa nie ustępuje jednakże podobieństwom. Dla porównań wydają się one równie instruktywne i użyteczne jak te ostatnie.

Dzieliły obu pisarzy i myślicieli przede wszystkim skrajnie odmienne środowiska społeczne. Jeden z nich – Krasiński – mógłby uchodzić za typowego przedstawiciela polskiej i europejskiej arystokracji, zaś drugi – Søren Kierkegaard – za typowego przedstawiciela zamożnego duńskiego mieszczaństwa. Pozycję społeczną pisarza polskiego określiły bowiem feudalne co do genezy, archaiczne (i w wieku XIX w Europie coraz bardziej anachroniczne) rodowe kategorie dziedziczenia nazwiska, tytułów, bogactwa i przywilejów. O pozycji Kierkegarda zdecydował natomiast oszałamiający, w pewnej mierze nawet błyskotliwy awans społeczny jego ojca, Michaela Pedersena. Taka była bowiem kariera jego ojca: od żyjącego w nędzy i poniżeniu pastucha owiec na wrzosowiskach Jutlandii do pozycji bogatego kupca w Kopenhadze, który na handlu dorobił się znacznego majątku. Sugestywnie też Peter Rohde zatytułował szkic biograficzny towarzyszący trzeciemu zbiorowemu wydaniu *Dzieł zebranych (Samlede vaerker)* Kierkegarda *Et geni i en Købstad*, czyli „geniusz w mieście kupieckim”, albowiem takim miastem była w pierwszej połowie XIX w. Kopenhaga, gdzie Kierkegaard się urodził i gdzie też zmarł. Dystans przestrzenny, jaki dzielił Opinogórę i Kopenhagę, był zatem również dystansem społecznym i cywilizacyjnym. Tym bardziej zastanawiają zresztą wspomniane wcześniej analogie egzystencjalne w biografii i pisarstwie obu osobistości.

Warto podkreślić w tym miejscu, że – pomimo dzielących obu pisarzy różnic socjalnych – jedna rzecz ich z pewnością w tej dziedzinie łączyła. Obaj bowiem w swoim życiu nie musieli zarobkowo pracować. Nie czuli też do pracy zarobkowej szczególnego pociągu i nie sumitowali się moralnie z tego powodu. Wiadomo, dlaczego nie musiał pracować Krasiński, na którego pracowali pańszczyźniani chłopcy w opinogórskich dobrach. Co się zaś tyczyło Kierkegarda, spadek po ojcu w papierach wartościowych zapewnił mu dostatecznie utrzymanie do końca życia. I Krasiński, i Kierkegaard traktowali zatem pisarstwo „metafizycznie”, jako wyróżnioną i nobilitującą ich formę egzystowania, rodzaj powołania, spełnianie misji, sposób na życie, nie zaś jako zarobkowy zawód. Namiętność pisania stanowiła dla obu antidotum na próżniactwo, do którego – dzięki zrządzeniom losu i logice stosunków ekonomicznych – byli niejako socjalnie predestynowani. W zapamiętaniu pisarskim cechowała ich tyleż pilność, pracowitość, systematyczność i płodność, co bezinteresowność. Pisanie nie było dla nich przeciwieństwem egzystowania – przeżyć, zachowań, kontaktów itd. – lecz jego spełnieniem. Chciałoby się dodać: było formą istnienia maksymalnie skondensowaną i poniekąd ekstremalną.

Wspólnota rodzinna i płeć dla obu były tym, co egzystencjalnie istotne, znaczące, a jednocześnie wyzywające, zagmatwane i problematyczne. Stanowiły wyzwanie dla poczucia

indywidualizmu, własnej odrębności i tożsamości. Tworzyły sporną, niejasną przestrzeń powinności, przypisania i buntu. Rzutowały na stan rozdarcia wewnętrznego i nawet swoistego rozdwojenia jaźni. Patriarchalny obowiązek prokreacji dla reprodukcji rodu skłonił Krasińskiego, jak wiadomo, do małżeństwa z Elizą Branicką, które trudno byłoby podciągnąć pod kategorie romantycznej miłości, jakiej przecież jako dandys i poeta hołdował. Piętno podwójnej moralności zaciążyło nad jego słowami i czynami. Kierkegaard natomiast – inaczej niż Krasiński – nie ożenił się i pozostał kawalerem do końca życia. Trudno ustalić, co naprawdę skłoniło go do zerwania w młodości zaręczyn z Reginą Olsen: niejasna mistyka ofiary z miłości do wybranej kobiety dla napawającego grozą i bezlitosnego bóstwa, tajony strach przed seksualną konfrontacją z płcią odmienną, paraliżująca świadomość trywialności pożycia małżeńskiego oraz życia rodzinnego, przeżyte w wyobraźni komiczne zderzenie „domowego szczęścia” z religijną eschatologią, której się oddawał, gest masochizmu, a może coś jeszcze innego. Tak czy owak wyreżyserowane do najmniejszego szczegółu zerwanie z Reginą dostarczyło mu pisarskiego „tworzywa erotycznego” na resztę życia. Kierkegaard został w rezultacie zagorzałym teoretykiem miłości, o czym świadczą chociażby rozważania zawarte w obu częściach *Enten-eller (Albo-albo)*, opowiadanie *Forførerens dagbog (Dziennik uwodziciela)* oraz dzieło *Kaerlighedens gerninger (Uczynki miłości)*. Rozważania o miłości i małżeństwie Kierkegaard pisał zresztą mniej więcej w tym czasie, kiedy Krasiński komponował *Nie-Boską komedię*, a Karol Marks i Fryderyk Engels pracowali nad *Manifestem komunistycznym*. Widmo zbliżającej się rewolucji było dla niego niczym wobec eschatologicznej wagi wspomnianych problemów.

Psychikę obu pisarzy, jak świadczą ich biografie i wyznania, rozstrzygająco formował patriarchalny stereotyp czy może nawet kompleks ojca. Demonstrowana przez nich postawa uległości i posłuszeństwa mieszała się dysonansowo ze świadomością własnej inności i wyrastania ponad to wszystko, co uosabiał autorytet ojcowski. Ta inność i wyższość intelektualna obu pisarzy nie prowadziła jednak do zerwania i emancypacji. Kategoria ojcostwa tworzyła domenę sacrum, a dystans wobec niej, jaki literacko usankcjonowali o wiele później Schulz i Gombrowicz, nie wchodził w ogóle w rachubę. Wpływy (czy raczej: tyrania) ojców kształtowały w rezultacie usposobienie, postawę życiową, decyzje pisarzy. Dla Krasińskiego oznaczało to ugrzęźnięcie w anachronicznie konserwatywnym milieu socjalnym i politycznym. Inaczej sprawy wyglądały u Kierkegaarda. Wpływ ojca zaważył głównie na jego pietystycznej religijności i na chęci odkupienia grzechów ojcowskich (według dzisiejszych miar były to grzechy banalne lub zgoła urojone: słowne bluźnierstwo przestraszonego i zropaczonego owczarza w czasie trwania burzy, stosunek seksualny ze

służącą, okupiony później jej poślubieniem). Przynależności i dystynkcje socjalne miały natomiast dla Duńczyka nieporównanie mniejsze znaczenie niż dla Krasińskiego. Pochodzenie społeczne lub przypisanie do mieszczaństwa nie były żadnym problemem, zwłaszcza że zamożność ojca była znana w Kopenhadze. Faktycznie cechy socjalne uległy w pisarstwie Kierkegaarda zatarciu i wyparciu przez ogólne kategorie antropologiczne i egzystencjalne. Przekształciły się w rodzaj uniwersalnego – neutralnego socjalnie – człowieczeństwa, innymi słowy, w rodzaj *humanum (det menneskelige)*. Spełniło się ono w „byciu osobnym, pojedynczym” (*den enkelte*). To, kim socjalnie lub etnicznie była jednostka nie miało większego znaczenia. Tymczasem dla Krasińskiego „człowiecze” i „ludzkie” oznaczało po prostu – „szlacheckie”.

Obu pisarzy, jak już wspomniano, cechowała niezwykła pasja pisania. Tą pasją Krasińskiego była korespondencja, zaś analogiczną pasją Kierkegaarda – zapiski w dzienniku (*Journalen, Papirer*), które objętościowo przewyższyły chyba korespondencję Krasińskiego. Owo „istnienie w pisaniu”, rzecz uderzająca, w obu wypadkach miało charakter „poza publikacją”, na poły prywatny, niemalże intymny. Odzwierciedlało, jak można sądzić, usilne pragnienie zobiektywizowania własnej egzystencji, stanowiło formę jej naglącego i stale ponawianego usprawiedliwienia w oczach własnych i cudzych. Jeśli ta hipoteza jest prawdziwa, to „ucieczka w pisanie” dowodziła również przewrotnie, że Krasiński i Kierkegaard odczuwali własne bycie tu i teraz jako problematyczne, niepewne, zagrożone w posadach, napastowane nicością, na krawędzi grożącego mu niebytu. W tej sytuacji pośpieszne, nieustające „spisywanie” myśli i przeżyć stanowiło obronę przed doświadczaną chybotliwością i kruchością istnienia, przed pustką samoutwierdzenia. Było reakcją na subiektywnie odczuwaną niepewność losu, gestem sprzeciwu wobec niego. Ale było też czymś ambiwalentnym. Wyrażało świadomość rozdarcia: bycia „nie do końca sobą”, bycia kimś innym, gotowym do przemiany oraz, z drugiej strony, pragnienie kontynuacji, łączenia migotliwych epizodów egzystowania w jednolity, logiczny ciąg rzeczy. Tożsamość i rozproszenie – oto siły, które sterowały z ukrycia potokami zapisywanych słów, fraz, urywków, kompozycji. Ta dwoistość kształtowała niewidzialną nić pokrewieństwa i wspólnoty między Krasińskim a Kierkegaardem.

Obu pisarzy zbliżał też do siebie wyrafinowany, kunsztowny i wysoce steatralizowany sposób przeżywania i przedstawiania własnego życia. Obaj byli poetami w romantycznym, szerokim rozumieniu tego słowa. Miarę poetyckości w tej szerokiej wykładni stanowiły dla nich zarówno nieokiełznana żywość i gra wyobraźni, jak też artystyczne komponowanie życia z myślą o wrażeniu, jakie powinno ono wywołać na widowni, określona poza, potrzeba

ciągłej zmiany masek i kostiumów. Obaj byli w tym sensie także aktorami. Obaj role te łączyli z rolą widza, który z zewnątrz delektuje się zainscenizowanym przez siebie widowiskiem. Pisarstwo było lustrem, w którym przyglądali się z wielkim upodobaniem i podziwem dla kunsztu, jaki w nim demonstrowali. Obaj wydawali się świadomi (aczkolwiek w niejednakowym stopniu, gdyż przenikliwość Kierkegaarda nie miała sobie równych) pułapek moralnych i estetycznych, jakie ta sytuacja dla nich stwarzała. Obaj – jako wybitni intelektualiści – odczuwali zdradliwość pogranicza, jakie tworzyły penetrowane przez nich prowokująco styki religii, etyki i estetyki. Obaj eksploatowali tę zdradliwość dramaturgicznie i pisarsko. W tej dziedzinie Kierkegaard górował jednakże zdecydowanie refleksją, samowiedzą i kunsztem chłodnego opisu nad polskim pisarzem. Trafnie nazwał sam siebie „męczennikiem intelektualizmu”. Doprowadzał do skrajności sztukę chłodnej, drażącej introspekcji i samoanalizy. Nie lękał się wyciągać stąd skrajnych wniosków. Nie da się jednak tego samego powiedzieć o Krasińskim. Poza aktorska, konformistyczny взгляд na otoczenie oraz pobieżnie przyswajane romantyczne konwencje liryczne narzucały mu niejednokrotnie strategię przemilczeń i niedopowiedzeń. Pozostaje zagadką, czy postępował tak mimowiednie i nieświadomie, czy też z premedytacją, która troskę o liryczny efekt oraz wrażenie na czytelniku stawiała ponad szczerłość i drażnienie prawdy. Dylemat Krasińskiego – tak jak rysuje się on na tle właściwej Duńczykowi religijnej bezkompromisowości, wszechobecnej ironii i wirtuozerii artystycznej – jest kłopotliwy i trudny do rozstrzygnięcia. Dotyczy bowiem pytania, czy Polak był pisarzem wyrafinowanym, aczkolwiek zepsutym, czy też był tylko pisarzem naiwnym i być może nieco nieudolnym.

2. KOMUNIKACJE I KORESPONDENCJE EPOKI

Poza racjami biograficznymi, pisarskimi oraz moralno-intelektualnymi, paralelę: Krasiński – Kierkegaard tłumaczą też inne, bardziej ogólne względy. Motywuje tę paralelę przede wszystkim wspólny kulturowy kontekst europejski, kontekst historii idei oraz kontekst historycznoliteracki. Usprawiedliwia ją w szczególności kluczowy dla obu postaci stosunek do trzech spraw. Na czoło wysuwa się mianowicie dwuznaczna – nieufna, krytyczna i jednocześnie uległa – postawa wobec estetycznej doktryny romantyzmu, w tym przede wszystkim sposób rozumienia poezji i jej usytuowanie egzystencjalne. Obaj byli bezspornie romantykami w tym znaczeniu, że wyolbrzymiali rolę poezji i do pewnego stopnia nawet demonizowali jej siłę oddziaływania i zaborczość. Przyznawali jej centralne miejsce w życiu jednostki. Obaj nawiązywali też – aczkolwiek w sposób odmienny – do dziedzictwa filozofii niemieckiej pierwszej połowy XIX wieku, głównie do myśli Schellinga i Hegla. Obaj, po

trzecie, byli wybitnymi pisarzami i myślicielami chrześcijaństwa, mimo że należeli do różnych wspólnot kościelnych, mimo że jeden był katolikiem, a drugi protestantem. Obaj pozostawili w tej dziedzinie ogromny – tylko częściowo rozpoznany i przetrawiony – dorobek intelektualny.

Istniały też zagadnienia, które dla jednego z nich były niezwykle żywotne, podczas gdy dla drugiego – raczej drugoplanowe. Ta różnica dotyczyła na przykład stosunku do aktualnej w epoce sprawy rewolucji oraz problemu narodowości. Dla Krasińskiego były to zagadnienia poruszające emocjonalnie i węzłowe, dla Kierkegaarda natomiast – raczej podrzędne. Decydowała o tym z pewnością odmienna sytuacja geopolityczna i historyczna społeczeństw, do których byli przypisani i do których się bezpośrednio jako pisarze zwracali. Dania była w pierwszej połowie XIX w. krajem niepodległym, względnie liberalnym (na tle ówczesnej Rosji Romanowów) i stabilnym, społeczność polska, podzielona granicami rozbiorów, walczyła rozpaczliwie o byt narodowy i państwowy. Dania była monarchią mieszczańską, Polska – krajem na poły feudalnym, zagrożonym konwulsjami społecznymi. Ale ta różnica akcentów w pisarstwie Krasińskiego i Kierkegaarda świadczyła zarazem, jak głęboko obaj byli związani ze społeczeństwem, z którego się wywodzili i w którym pisarsko działali, jak dalece kategorie ustrojowe, socjalne i etnokulturowe rzutowały na podejmowane przez nich tematy i problemy.

Łączyła zatem obu pisarzy „wspólnota dyskursu” w obrębie epoki. Podstawą tej romantycznej wspólnoty dyskursu – z natury rzeczy policentrycznej, dynamicznej i stale zmieniającej konfiguracji – była mnogość istniejących w epoce ośrodków intelektualnych (jak uniwersytety, pisma, szkoły, grupy literackie i artystyczne itd.) oraz działająca w niej sieć komunikacji, która umożliwiała przekazywanie myśli na odległość i porozumiewanie się pośrednie, poprzez literackie i filozoficzne „lektury obowiązkowe” epoki i nawiązania do wspólnych źródeł, poza stycznością osobistą i bezpośrednim obcowaniem zainteresowanych. Sieć taka pozwalała na stawianie i rozwiązywanie analogicznych problemów w odległych i z gruntu różnych środowiskach literackich i kulturalnych.

Takimi wspólnymi źródłami w pierwszej połowie XIX w. były źródła antyczne, np. odczytywane na sposób romantyczny myśl Sokratesa i pisma Platona, tradycja chrześcijańska z *Biblią* i patrystyką na czele, inne źródła religijne, chociażby pisma mistyków, *Talmud* i *Koran*, europejska i światowa tradycja literatury powszechnej, jak Dante czy Szekspir, filozofia epoki, nowe idee socjalne i polityczne, np. liberalizm czy socjalizm utopijny, literaccy i estetyczni przewodnicy współczesności, jak Byron czy Goethe. Źródła te tworzyły zręby europejskiego „uniwersum dyskursu” kulturalnego, które należy zresztą utożsamiać nie

tyle z jednością lub zgodnością poglądów, ile raczej z repertuarem podejmowanych tematów i rozważanych problemów.

Te źródła kształtowały „niewidzialne pokrewieństwo” tematyczno-problemowe omawianych tu pisarzy. Nie eliminowało ono bynajmniej różnic. Choć chrystianizm, jak wspomniano, tworzył wspólny i węzłowy punkt odniesienia dla myśli Krasińskiego i Kierkegaarda (i nie tylko dla nich), interpretacje obu zmierzały w rozbieżnych kierunkach. Inne były też konteksty tego zagadnienia. Dla Krasińskiego, jak wiadomo, kluczowe znaczenie miała oficjalna katolicka doktryna kościelna, pisma katolickich tradycjonalistów francuskich J. de Maistre’a i M. Ballanche’a itd., podczas gdy dla Kierkegaarda podstawą krytycznej refleksji była nauka M. Lutra, współczesna nauka kościoła duńskiego, prace protestanckich teologów duńskich i niemieckich. Kierkegaard był rzecznikiem odrodzenia chrystianizmu na drodze jego radykalnej subiektywizacji oraz ograniczenia w nim roli instytucji kościelnych, w których dostrzegał czynnik zabijający autentyczność i szczerść wiary. Krasiński, przeciwnie, był papistą, szermierzem integryzmu i fundamentalizmu katolickiego, propagatorem „jednego kościoła” i jednolitego religijnie świata. Chrystianizm Kierkegaarda oznaczał radykalne religijne upodmiotowienie i usamodzielnienie wierzącej jednostki, zaś u Krasińskiego – dyscyplinę, lojalizm, hierarchię, ciągłość tradycji.

Wspólnym źródłem Kierkegaarda i Krasińskiego była wspomniana filozofia niemiecka. Inne jednakże konteksty pośredniczyły w jej odbiorze, inny był też sposób i kierunek odbioru. Tym kontekstem dla Kierkegaarda stał się współczesny mu heglizm duński. Punktem odniesienia dla poglądów Krasińskiego była natomiast polska recepcja filozofii niemieckiej, głównie za sprawą A. Cieszkowskiego i B. Trentowskiego. Kierkegaard polemizował z heglizmem ze względu na gloryfikowane w nim „ubóstwienie rozumu” i wynikające stąd zagrożenia dla wiary i postawy wierzącej. Według myśliciela duńskiego dialektyka Hegla gmatwała treść wiary i sens postawy wierzącej. Dokonywała ich zobiektywizowania i zintelektualizowania, a w konsekwencji zastępowała kategorie ewangelicznej wiary kategoriami racjonalistycznej filozofii. Czyniła wiarę czymś rzeczowym, zapośredniczonym, oderwanym od jednostkowych przeżyć, wyborów i postanowień. Tymczasem dla Krasińskiego heglizm był, jak się wydaje, przede wszystkim lekcją historii, sposobem jej przeniknięcia i zrozumienia. Ta sama dialektyka, którą potępiał i zwalczał Kierkegaard w adaptującej interpretacji Krasińskiego rozjaśniała sens historii. Pozwalała wierzyć w jej przemianę, a w konsekwencji i w „zmartwychwstanie Polski”. Wnioski z heglizmu i oceny były u obu myślicieli poniekąd przeciwstawne.

Utrzymuje się pogląd, że „Kraśiński nie był filozofem” (wyraziła go w swoim czasie na przykład A. Kowalczykowa¹). Nasuwa to, rzecz jasna, pytanie, co znaczy „być filozofem”, kiedy i w jaki sposób się nim bywa. Jeśli przywołać obraz filozofa akademickiego, nauczyciela i wykładowcy, kogoś, kto aspiruje na przykład do stworzenia własnego systemu filozoficznego i wypowiada się wyłącznie w abstrakcyjnych, spekulatywnych traktatach, to istotnie opinia taka jest prawdziwa. Kraśiński nie wykładał filozofii *ex cathedra* i nie traktował jej jako profesji. Nie był też pedantycznym systematyzatorem tematów i idei filozoficznych. Niemniej pisarz ten, podobnie jak Kierkegaard, należał do grona myślicieli typu sokratycznego, do autorów filozofujących i do filozofów poetycko fantazujących, delektujących się słowem i stylem, tryskających „lirycznymi upustami”. Dryfował, by tak rzec, od filozofii pojęciowej, abstrakcyjnej, systemowej i zobjektywizowanej ku filozofii życia, blisko spokrewnionej z estetyką i literaturą. Filozofowanie było dla niego wgłębianiem się w naturę i sens rzeczy, szukaniem mądrości, interpretacją zmieniającej się rzeczywistości, czytaniem jej znaków, a nie skierowaną ku dydaktyce pedantyczną uczonością. Odpowiadał temu romantyczny, poetycki styl filozofowania, który dążył do „wymieszania” poezji i filozofii, stopienia ich ze sobą, a nie do ich separacji i specjalizacji. Odpowiadała filozoficzna intertekstualność i dialogowość, często mylnie objaśniana w przeszłości jako wtórność, uleganie wpływom, zapożyczanie się. Również styl ten można uważać za punkt styczny i płaszczyznę porównania omawianych autorów. U Kierkegarda został on wyostrzony i pogłębiany. Stał się stylem programowym: świadomym wyborem i dogłębnie przemyślaną polemiką ze stylem filozofowania osadzonym w tradycjach idealizmu obiektywnego i dziełach jego koryfeuszy: Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla i ich naśladowców. Trudno więc filozofię Kierkegarda czy Kraśińskiego sprowadzać do abstrakcyjnej siatki pojęciowej, w oderwaniu od formy pisarskiej i ekspresji słownej. Filozofią w epoce stała się bowiem również forma, sposób wypowiedzania się.

3. „BĄDŹ RELIGIJNYM EGOISTĄ”

¹ A. Kowalczykowa, *Poglądy filozoficzne Zygmunta Kraśińskiego*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. I: 1831-1863, pod red. A. Walickiego, KiW: Warszawa 1973, s. 308. Według autorki Kraśiński był przede wszystkim „wielkiej miary intelektualistą, myślicielem w duchu romantycznym i erudytą. Interesowały go wybrane tylko problemy filozoficzne, głównie z zakresu historiozofii”, a „perspektywa historiozoficzna była punktem odniesienia dla wszelkich podejmowanych przez Kraśińskiego zagadnień intelektualnych”(tamże). Nie całkiem można się dziś zgodzić z tymi opiniami i ocenami sprzed trzydziestu lat. Filozofię ujmuje się w nich chyba nazbyt wąsko i jednostronnie, na podstawie deklaracji z lat 1839-1845, a ponadto głównie wpływologicznie, pod kątem „kto co wzięł od kogo”. Wydaje się, że wszechstronne studium o filozofii Kraśińskiego czeka dopiero na opracowanie. Głębszych badań wymaga również romantyczna teologia, filozofia religii i estetyka Kraśińskiego. W dziedzinie tej istnieje bezpośrednia podstawa porównań z Kierkegardem, który przecież był teologiem z wykształcenia, a pisarzem z powołania. Wszystko to, rzecz jasna, nie oznacza bynajmniej, że brak u Kowalczykowej wielu wnikliwych spostrzeżeń.

Kwestie indywidualizmu były newralgiczne przede wszystkim dla Kierkegaarda, ale nieobce także Krasińskiemu. Otóż w samym centrum myśli Duńczyka, jak wspomniano, znalazł się wyzywająco skupiony na sobie „człowiek pojedynczy” (*den enkelte*). Wywodził się zapewne z romantycznego – w pewnej mierze nawet z byronicznego – indywidualisty, jednakże, paradoksalnie, wyraźnie przekraczał swymi właściwościami indywidualizm romantyczny. Przekraczał go bowiem w kilku punktach, które dla Krasińskiego – romantyka o wiele bardziej zachowawczego w planie socjalnym, jak też estetycznym i filozoficznym – były chyba nie do pokonania.

Przed wszystkim Kierkegaard pozbawiał człowieka pojedynczego niezwykłości. Innymi słowy, odbierał mu znamiona mrocznej wyjątkowości, niesamowitości oraz genialności, które romantycy łączyli z jednostką, w domyśle, nieprzeciętną, z niezwykłymi postaciami, dajmy na to, typu bohaterów z poematów Byrona, Konrada z *Dziadów* cz. III czy hrabiego Henryka z *Nie-Boskiej komedii*. Otóż *Dziennik uwodziciela*, podobnie jak cały pierwszy tom *Albo – albo* Kierkegaarda, należałoby odczytywać właśnie jako literacką polemikę z popularnym wzorcem bohatera byronicznego, jako przejrzenie go na wylot i skompromitowanie. Druga różnica wyrażała się w nadaniu człowiekowi pojedynczemu cech etycznych zamiast, jak praktykowali romantycy, czynić go estetą. O indywidualizmie miał rozstrzygać etyczno-religijny stosunek do życia, nie zaś postawa czy poza estetyczna, nie malownicza buntowniczość lub wykwinny dandyzm. Trzecia różnica ukazywała specyfikę romantyzmu polskiego w kontrastowym zestawieniu ze skandynawskim. U Kierkegaarda cechy etniczne jednostki (narodowość) właściwie nie odgrywały większej roli. Nie pełniły funkcji nobilitująco-dyskryminujących i światopoglądowych, jak niemalże u wszystkich romantyków polskich. Człowiek pojedynczy Kierkegaarda nie zdradzał też najmniejszej nawet ochoty, by zwać się milionem oraz poświęcać się i cierpieć za rodaków. W poświęceniach takich Duńczyk, podobnie zresztą jak później czynił Norwid, był skłonny dopatrywać się bądź pysznego wynoszenia się ponad rodaków, bądź usprawiedliwiania ich gnuśności.

Toteż człowiek pojedynczy Kierkegaarda przypominał pod pewnymi względami „jedynego” (*der Einzige*) w interpretacji ówczesnego niemieckiego filozofa Maksa Stirnera. Stirner prowokacyjnie deklarował „poza Mną zaś nie obchodzi Mnie nic”. „Moją sprawą jednak, pisał, nie jest ani sprawa Boga, ani sprawa Człowieka; nie jest nią Prawda, Dobro, Prawo czy Wolność – Moja sprawa to tylko to, co Moje”². Kierkegaard, rzecz jasna, tak daleko się nie posuwał. Podkreślał jedynie, że bez uczynienia Boga, człowieka, prawdy, dobra, wolności itd. sprawami egoistycznie „swoimi” nie ma rzeczywistej wiary, humanizmu,

² M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przet. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 1995, s. 6.

wiedzy, etyki, wolności itd. Na takim przyswojeniu (*tilegnelse*) polegało w istocie postulowane przezeń „bycie subiektywnym” i do tego sprowadzał się protest przeciw zobiektywizowaniu kluczowych wartości chrystianizmu i cywilizacji europejskiej. Znalazły się one bowiem na zewnątrz jednostek, w charakterze „prawd obiektywnych”, które działają same przez się, jako konieczne i nie do pozbycia się, i którymi dlatego nie trzeba zawracać sobie głowy.

U Krasińskiego – przeciwnie – wspomniane zobiektywizowanie kluczowych wartości osiągnęło swego rodzaju apogeum. Przejawiało się w uznaniu ich za jedynie prawdziwe i powszechnie ważne, sprawdzalne w dziejach. Znajdowało oparcie w konstrukcji metafizycznej, która objaśniała strukturę i funkcjonowanie wszechrzeczy oraz odnosiła je do naczelnej zasady „Ducha-Słońca”, „najwyższego duchów” (*Psalm wiary*, w. 28)³. Wyrażało się w niezachwianym przeświadczeniu o zgłębieniu „tajemnic Ducha”, w przemawianiu, jak świadczyły chociażby *Psalmy przyszłości*, niejako z jego upoważnienia i w jego imieniu. Krasiński przechodził bez wahań od przedstawienia struktury wszechbytu do aktualnych i doraźnych aplikacji twierdzeń metafizycznych (nie był w tym zresztą wśród polskich romantyków odosobniony). Takim pomostem do rzeczywistości były na przykład w *Psalmie wiary* myśli o istnieniu „narodów wybranych” i „ziemskich kapłanów” Stwórcy, których misją było odrodzenie ludzkości przez cierpienia i ofiary. Należał do nich, rzecz jasna, naród polski (w. 102). Podobne, zabarwione mesjanizmem twierdzenia i argumenty odnosiły się w *Psalmie miłości* również do przywódczej roli szlachty wobec ludu. Poglądy powyższe nie dopuszczały, rzecz jasna, czyjegokolwiek sprzeciwu. Pozwalały się odnieść jedynie do „obiektywnej Prawdy”, nie zaś do podlegających wahaniom jednostkowych mniemań lub zbiorowych opinii. Mimo to ich ukryta w podtekście interesowność, stronnicość i partykularność rzucała się w oczy. Wspomniane unieruchomienie wartości było więc pozorne. Dowodziło, że przypisanie do narodowości, warstwy socjalnej i konfesji tworzyło niezatarty stygmat pisarskiej osobowości Krasińskiego oraz przewodnią, filozoficznie i poetycko wyartykułowaną nić jego pisarstwa. Idiolekt filozoficzny i poetycki Krasińskiego był tedy wyidealizowaną – zapośredniczoną przez dyskursy epoki – projekcją jego socjolektu. Koncepcja jednostki – inaczej, poetycka antropologia polskiego poety – zamykała się w jego granicach.

Porównanie postawy Krasińskiego i Kierkegarda w tej właśnie płaszczyźnie uświadamia aktywną w XIX w. rolę kategorii społecznych (socjogenezy, układu odniesienia oraz

³ Utwory literackie cytuję wg Z. Krasiński, *Dzieła literackie*, t. 1 -3, oprac. Paweł Hertz, PIW, Warszawa 1973; tutaj t. 1, s. 198.

środowiska) w kształtowaniu postaw pisarskich i filozoficznych. Zestawienie liberalnego, mieszczańskiego uniwersalizmu i egalitaryzmu Kierkegaarda oraz arystokratycznego elitaryzmu Krasińskiego wydaje się tu szczególnie pouczające. Odślania ono jedno z wielkich napięć w myśli i życiu epoki, a także wydobywa nie zawsze ujawniane przesłanki dokonywanych w niej wyborów i ocen. Ukazuje rozbieżne modele indywidualizmu. Pozwala wyodrębnić literacki, sztuczny indywidualizm romantycznych konwencji poetyckich oraz indywidualizm krytyczny, poszukujący elementarnych warunków ludzkiej samowiedzy oraz egzystencji.

Kierkegaard świadomie i z premedytacją podważał role narzucane jednostce z zewnątrz, przez instytucje ówczesnego państwa, kościoła i społeczeństwa duńskiego. Sprzeciwiał się, podobnie jak Stirner, aczkolwiek nie tak radykalnie, podporządkowaniu jednostki masie, opiniom, historii, tradycjom, obowiązkom patriotycznym itd. Dostrzegał w tym podporządkowaniu wyobcowanie jednostki i groźbę utraty przez nią tożsamości. Wyjście z sytuacji upatrywał w aktualnych, świadomych wyborach jednostki, w przyjęciu przez nią odpowiedzialności za nie, w dążeniu do autentyczności, a więc do napiętej „zgody w sprzecznościach” ze sobą samym. Stworzył zręby etyki egzystencjalnej, której podstawą było budzenie niespokojnej, wątpliwej i pytającej samowiedzy etycznej.

Etyka ta wpisywała się w określoną – zdecydowanie polemiczną wobec heglizmu – filozofię życia. Już w sierpniu 1835 r. Kierkegaard – jako 23 letni student teologii na Uniwersytecie Kopenhaskim – formułował w *Dzienniku* pytanie „co czynić”, które miało mieć pierwszeństwo przed pytaniem „co wiedzieć”. Poszukiwał mianowicie prawdy, która byłaby „prawdą dla niego” (*Sandhed for mig*) oraz według której i dla której miałby żyć i umrzeć (*for hvilken jeg vil leve og døe*)⁴. Doszedł jednak do wniosku, że taką prawdą jest właśnie samo poszukiwanie, a nie takie czy inne znalezisko, do którego poszukiwanie to miałoby go kiedyś doprowadzić. Poszukując prawdy, Kierkegaard zmienił jej sposób rozumienia i treść. Zmienił jednocześnie zasadniczo relację między prawdą a życiem. To odkrycie Kierkegaarda stało się jedną z podstaw nowoczesnej kultury intelektualnej. Wywarło znaczny wpływ na dwudziestowieczną literaturę. Krasiński na tym tle uosabiał myśliciela, który taką prawdę już znalazł i który potrafi dzięki niej wszystko definitywnie wyjaśnić i postawić na właściwym miejscu.

Kierkegaard odrzucił zatem stosowanie do konkretnej jednostki uprzedniej „wiedzy przedmiotowej”, uformowanej na zewnątrz i bez udziału tej jednostki, gotowej oraz jednoznacznej. Wynikało to z wielu względów. Kwestionował kierowanie się w życiu jedynie

⁴ Søren Kierkegaard, *Papirer* \ A 75

„*imperatywem poznania*” (*erkjendelses imperativ*). Poznanie, twierdził, stanowi dla poznającego formę wzywania się w zewnętrzne przedmioty – czy to fizyczne, czy duchowe. Skutkiem tego pozostaje jednakże bycie jednostki na zewnątrz siebie, poza sobą, w jakimś innym miejscu niż własne wnętrze, niż własna jaźń. Zakłada to szukanie wiedzy o sobie poza sobą. Rodzi pokusę wiedzy gotowej, zawsze sprzecznej z wiedzą etyczną, której treścią i kulminacją są wybory i decyzje, która jest zarazem wiedzą w ruchu świadomości i wiedzą o ruchu świadomości moralnej człowieka. By żyć etycznie, postulował tedy Kierkegaard, należy wgłębiać się w siebie, być nieskończenie sobą zainteresowanym i na sobie skupionym. Inaczej jednostka popada w roztargnienie, zapomina o sobie. Otóż jednostka, która zatapia się w przedmioty i zapomina o sobie, nie może stać się świadomym i odpowiedzialnym podmiotem decyzji etycznych i religijnych.

Kierkegaard krytykował zatem postawę człowieka, który przez odgrywanie konwencjonalnych ról – wcielanie się w nie i identyfikowanie z nimi – znajduje surogat własnego życia, a w częstej zmianie tych ról poszukuje odprężenia, przyjemności i rozrywki. Ta myśl o przemienianiu się w kogoś innego – zwykle dla jakiejś widowni – dotyczyła także pisarstwa, literatury artystycznej. Dotyczyła bowiem egzystencji estetycznej i poetyckiej, która polega na wcielaniu się autora w istoty fikcyjne, w narratora, postaci literackie, tekstowe figury czytelników. Dla Kierkegarda – jakże inaczej niż dla Krasińskiego – możliwa do przyjęcia była jedynie parodia takich pisarskich wcieleń. Parodia bowiem umożliwiała zdystansowanie się wobec literatury wewnątrz samej literatury. Umożliwiała pisarstwo nienaiwne, świadome umowności słowa i konwencji literackich. Umożliwiała samokrytyczne rozszczepienie autora: bycie w tekście i jednocześnie, by tak rzec, powrót do siebie, a więc bycie poza tekstem. Kierkegaard wytyczył w tej dziedzinie kierunki, którymi podążała literatura postromantyczna.

Człowiek – powtarzał Kierkegaard za Sokratesem – musi najpierw poznać samego siebie zanim będzie w stanie poznać rzetelnie kogokolwiek i cokolwiek innego („*Man maa først laere at kjende sig selv, inden man kjender noget Andet (gnothi seauton)*”⁵). Samopoznanie uwalnia bowiem jednostkę od przypadkowości i nieistotności istnienia. Przeciwdziała rozbiciu, zdecentrowaniu i rozplynięciu się jaźni. Ale samopoznanie oznaczało również, że jednostka stanie się sama dla siebie przedmiotem wiedzy, ulegnie wspomnianemu rozszczepieniu i podwojeniu, a przez nie – samoograniczeniu. Konsekwencje tego rozwiązania były dalekosiężne. Kierkegaard detronizował romantyczne, samolubne ja poetyckie, tak znamienne chociażby dla liryki Krasińskiego. Traciło ono pozycję i

⁵ tamże.

prerogatywy ja absolutnego. Stawało się ja bezdomnym, wiecznie błądzącym, w nieustającej ucieczce przed zastygnięciem w pozie i bezruchu, w nieustającym poszukiwaniu choćby pozorów sensu i konsolidacji.

Postawa Krasińskiego w tym względzie, jak wspomniano, radykalnie odbiegła od postawy Kierkegaarda. Samowiedza Kierkegaarda była bowiem analityczna i bezlitośnie krytyczna, zaś samowiedza Krasińskiego – sentymentalnie liryczna, zatopiona w kontemplacji oraz w bezkrytycznej afirmacji poetyckiego ja, nader bliskiego ja odautorskiemu. To prawda, polski poeta również dokonywał poetyckiego samouprzedmiotowienia (z mimowolnym komizmem odzwierciedlały je utwory, w których poeta występował jako osoba zmarła, na przykład wiersz *Do D. Po śmierci*). Polegało ono jednakże na kontemplacyjnym zatopieniu się w upozowanym i wystylizowanym wizerunku własnym. Obraz poetycki oraz ja w nim zobrazowane zlewały się w jedno, bez jakiegokolwiek dystansu wobec siebie, bez najmniejszej szczeliny, która pozwalałaby czytelnikowi domyślać się zagadki egzystencji, jej rozdarć, wzburzenia poety, niepokoju moralnego. Myślenie poetyckie Krasińskiego podążało tropami ogólności i rozpływało się w ogólności. Ilustracją niech będzie strofa z wiersza *Oto losu będzie łaska...*:

Nieżywemu – świat nieżywy! –
Wszystko trupem ma się ku mnie!
I wśród świata – nieszczęśliwy
Jak wśród trupów – jam trup w trumnie!⁶

(w. 5-8)

Powyższy obraz ja poetyckiego razi współcześnie upozowaną deklaratywnością i dosłownością epitetów „nieżywy” i „nieszczęśliwy”. Na tle zaległej masy trupów wywołują one niezamierzone efekty groteskowego komizmu. Komizm ten potęgują obrazy poety i kochanka, który raz przedstawia się chełpliwie jako człowiek „z granitu” dla duchów, „co nie znają ideału” innym razem jako istota „jak łąza płynna”, „niewinna” i nawet „dziecinna” wobec czulej adresatki. Niezamierzony efekt komiczny rodzi także zderzenie w wierszu elokwencji poety kochanka z obrazem trupa. Imponowanie poetyckiej Beatryks samoutrupieniem stanowiło raczej konwencjonalny motyw poezji romantycznej. Jeśli jednak spojrzeć na wiersz w komparatystycznej perspektywie, poetycka gra Krasińskiego na efekt

⁶ *Dzieła literackie*, t. 1, s. 81.

estetyczny z jednej strony oraz przenikliwa samoanaliza etyczna Kierkegaarda z drugiej ukazywały dwie różne, choć równoległe wersje romantyzmu europejskiego.

Odmienność Krasińskiego w stosunku do Kierkegaarda dotyczyła również wywyższenia ja poetyckiego u polskiego pisarza, delektowania się nim, traktowania go w sposób przedmiotowy, niczym klejnotu, dającego wewnętrzny komfort bycia dla siebie kimś wyjątkowym, godnym podziwu i tkliwości. Sprawiał to po części wartościujący kontrast pomiędzy tym ja oraz otoczeniem („światem nieżywym”). Poeta polski ludzi z otoczenia ujmował jako „morderców” („Ludzie, ludzie – to morderce –”, w. 33), zaś świat zewnętrzny miał, jak głosił wiersz, „w poniewierce”. Poetycka fraza „Ludzie, ludzie – to morderce –” ilustrowała nieprzebytą przepaść między dwoma etykami funkcjonującymi w romantyzmie europejskim: etyką egzystencjalnego heroizmu u Kierkegaarda oraz etyką elitarnego samowywyższenia wobec innych u polskiego poety.

Ja poetyckie (autorskie) Krasińskiego było więc w omawianym wierszu przede wszystkim nieskończenie dobrego mniemania o sobie samym. Wyrażało poczucie ekskluzywnej wyłączności w stosunku do anonimowych „ludzi” (jak gdyby sam mówiący nie zaliczał się do nich!), z góry ocenionych i potępionych jako „mordercy”, oraz dla pogardzanego „świata”, dla którego pozostawała maska dandyzmu oraz wytworna, arystokratyczna ironia. Było to więc w jakimś sensie poetyckie ja gotowe, uprzedmiotowione w swoich zaletach i poczuciu wspaniałości, posługujące się słowem po to, by przeglądać się w nim niczym w zwierciadle i wyrażać dla siebie podziw. Toteż dyskurs poetycki Krasińskiego w omawianym wierszu zamykał się w wyznaniu, którego adresatem było własne serce:

Ty się palisz – niebios darem –
Nad świat wyższym, wiecznym żarem!

(w. 51-52)

Ja pisarskie Krasińskiego i ja pisarskie Kierkegaarda pozostawały względem siebie w relacji odwrotności. Kierkegaard usilnie starał się uwolnić pisarstwo od wzorca podmiotowości, którą zapewne szczylił się Krasiński i którą z upodobaniem demonstrował w *Du-Lyrik* wobec kochanki i żony. Czy zdawał sobie sprawę z lirycznego szantażu, jaki w ten sposób uprawiał? Trudno dziś powiedzieć. Subiektywności romantyczne, jak widać, były krańcowo różne, a paralela: Krasiński – Kierkegaard przedstawia wariant, gdzie wręcz wykluczały się.

4. WIARA W SIDŁACH POLITYKI

Choć problematyka historii znacznie mniej zajmowała Kierkegarda niż Krasińskiego, konfrontacja ich stanowisk w tej dziedzinie wydaje się pouczająca. Jeśli do przyjęcia są skrótowe (i dlatego nieco upraszczające) określenia, że Krasiński był poetą historii, a Kierkegaard myślicielem skupionym na problemach egzystencji, porównanie ich poglądów uwydatnia znamieny dla epoki konflikt między spojrzeniem na świat z perspektywy dziejów powszechnych oraz z perspektywy jednostki. Wykazuje ono, że obie te kategorie – egzystencja i historia – pozostawały w złożonych, nierzadko antynomicznych relacjach. Dowodzi też, że romantyzmu nie da się, jak niejednokrotnie usiłowano to czynić w przeszłości, wtłoczyć w schemat jednobarwnej „fascynacji historią”. Powstawały w nim samym lub w zasięgu jego oddziaływań koncepcje, które świadomie dystansowały się wobec zauroczenia dziejami powszechnymi, więcej, przestrzegały przed wtopieniem się w nie, poddaniem się ich ogólności i rzekomym „koniecznościom”. Determinizmowi beznamiętnych „praw historii”, zasadom „ducha dziejów powszechnych” oraz presji „patriotycznych imperatywów” przeciwstawiały problematykę jednostkowych, kameralnych i „prywatnych” wyborów, natarczywe pytania o to, jaki sens indywiduum ma nadać swemu życiu, co ma z nim począć, ku jakim celom i wartościom je skierować. Alternatywą dla historycznych powszechników i poświęceń dla „ogółu”, „szczęścia ojczyzny” i „dobra wszystkich” stawały się zagadnienia podmiotu, jednostkowej wolności, etyki, sensu egzystencji.

Kompleks tego rodzaju zagadnień zbliżał do siebie Kierkegarda i Krasińskiego. Punktem stycznym była niewątpliwie dramatyczna ocena współczesności. „Krytyka rozumu – pisał Krasiński w przedmowie do *Przedświtu* o czasach antycznych, ale z wyraźną aluzją i analogią do stanu współczesności – zniszczyła wszelką wiarę dawną, wszelkie życie żywiące wśród Ludów, a nic równie żywotnego lub żywotniejszego na to miejsce nie postawiła. Gdzie tylko spojrzeć, w świecie ducha ruiny, swawola, rozstrój – *quot capita, tot sensus* (...) Lat dwa tysiące upływa, a te same znaki rozciągnęły się po falach czasu – ostatnie podrzuty Rzeczypospolitej rzymskiej odbiły się w strasznym, epileptycznym drganiu Rewolucji francuskiej”⁷. „Bóg opuścił Historię” – konstatował przerażony autor przedmowy. Owa niszcząca i niwelująca „krytyka rozumu” – a w jej następstwie: negacja objawienia, zanik wiary, pasywizm kościołów chrześcijańskich, powszechność relatywizmu, negatywizm filozofii – była również punktem wyjścia w refleksji Kierkegarda nad współczesnością. Z podobnych ocen obaj myśliciele wyciągali jednakże zupełnie inne – wręcz kontrastowe – wnioski.

⁷Op. cit., s. 141,144.

Krasiński sądził, że wie, „ku czemu dąży Historia świata” i jaki będzie finał tych dążeń. Twierdził kategorycznie, że „ludzkość, czyli cała powszechność zgodna z wolą Bożą”⁸. Dawał jednocześnie do zrozumienia, że tajemnice tej „woli Bożej” nie są bynajmniej nie do odgadnięcia. Tymczasem Kierkegaard, przeciwnie, w ogólnej wiedzy tego rodzaju postrzegał kolejną uzurpację ludzkiego rozumu, który pragnie ogarnąć całość dziejów, czyli coś, co należy do boskich prerogatyw. Dla Kierkegaarda pozycja Krasińskiego nie byłaby wcale alternatywą dla zuchwałej „filozofii rozumu”, lecz triumfem i nieświadomą kontynuacją ostatniej.

Innymi słowy, Krasiński całościowej wizji historii świeckiej widzianej z perspektywy rozumu i postępu przeciwstawiał całościową wersję chrześcijańskiej historii świętej, która stanowiła jednocześnie kalkę i negatyw tej pierwszej. Kierkegaard, przeciwnie, kwestionował założenia i podstawy takich konstrukcji historiozoficznych. Podważał mianowicie ludzką zdolność uchwycenia i zaprezentowania całościowej wizji dziejów. Nie wierzył w tego rodzaju ogólne, abstrakcyjne konstrukcje historiozoficzne. Przekraczały one według niego poznawcze możliwości człowieka i rozumu ludzkiego. Z podobnych względów Kierkegaard powątpiewał także w zbiorową, historiotwórczą rolę chrześcijaństwa. Zasięg światowy i masowość, paradoksalnie, nie były według niego wyrazem „prawdy wiary” oraz argumentem na rzecz chrystianizmu. Nie o to w nim chodziło. Przeciwnie, dążenia tego rodzaju świadczyły o moralnej degradacji chrześcijaństwa, gdyż przenosiły na nauczanie ewangelii kategorie masowych ruchów społecznych i politycznych. Poganizowały chrystianizm. Pozbawiały go wymiaru subiektywnie przeżywanej wiary i znamion indywidualnej eschatologii. Wiara autentycznie wierząca zmierzała bowiem ku transcendencji, wieczności, bóstwu, a więc sięgała poza doczesną, czasową historię polityczną i społeczną. Negowała ją programowo. Kategorie historyczne były ważne dla instytucji kościelnych, ale dla subiektywnej wiary wierzącej były zupełnie zbędne, bez znaczenia. Wiodły na manowce.

Stanowiska Krasińskiego i Kierkegaarda były więc odmienne. Obaj przez chrystianizm rozumieli coś innego. Treścią chrystianizmu Krasińskiego była triumfalna wizja historyczna: ruch i organizm zbiorowy, który w nieodległej przyszłości miał zamienić się, jak głosił *Psalm nadziei*, w „jeden świat i kościół”. „Gdziez dalej iść idei chrześcijańskiej? – pytał Krasiński w przedmowie do *Przedświtu* – Oczywiście, w sferę nie dotkniętą, nie przerobioną dotąd, a tą jest sfera polityki”⁹. Idea ta miała „schrześcijanić” narody i państwa, doprowadzić do stanu „aż stanie się państwo Cezara [czytaj: państwo świeckie] nicością, a Królestwo Boże

⁸ tamże, s. 149.

⁹ tamże, s. 148.

wszystkim”¹⁰. Krasiński nawiązywał do myśli, które św. Augustyn sformułował w średniowieczu w traktacie *De civitate Dei*. W praktyce myśli te domagały się zamiany państw świeckich w jednolite, uniwersalne, katolickie państwo kościelne. Idee takie w XIX w. były zresztą jawnie nie na czasie i pod prąd historii. Dziesięć lat po śmierci Krasińskiego włascy liberałowie zlikwidowali państwo papieskie, w owym czasie jedno z bardziej anachronicznych w Europie.

Ideę łączenia polityki z religią Krasiński uważał za użyteczną. Objawienia religijne pozwalały bowiem wyczytać przyszłość polityki, a wraz z nią – przyszłość dziejów. Działania jednostek wobec planu Opatrzności były zatem bezsilne, ponieważ istniał z góry ukartowany „plan przyszłości”. Współ z A. Cieszkowskim Krasiński sądził, że jego poznanie jest możliwe, a liryczny lejtmotyw *Przedświtu* „będzie Polska” odzwierciedlał raczej pewną wiedzę o przyszłości niż jedynie wiarę w nią. Nawet bowiem działania bezbożne – jak prześladowania chrześcijan i potęga pogańskiego państwa rzymskiego – służyły koniecznie celom Opatrzności. Negatywność dziejów musiała się ostatecznie podporządkować jej planom. Paradoks tej profetycznej „historii przyszłości” polegał jednak na tym, że Krasiński występował mimowiednie jako zaufany Opatrzności. Tak czy owak zamiary i plany Opatrzności były dla niego równie przejrzyste i czytelne, jak konieczność dziejowa i prawa dialektyki dla Schellinga lub Hegla. Kategorie wyborów jednostkowych i wolności traciły w tej perspektywie na znaczeniu, albowiem jednostki służyły zadaniom z góry im wyznaczonym. Opatrznościowa historiozofia krępowała więc podmiotowość i wolność jednostki. Miały one polegać na dobrowolnym podporządkowaniu się Opatrzności. Chodzi jednak o to, że plany Opatrzności dziwnie zgadzały się z poglądami samego Krasińskiego. Poeta zdawał się jej suflerem.

Postawa polityczna poety, innymi słowy, ubierała się w kostium „planów Opatrzności” i „konieczności dziejowej”. Szło, rzecz jasna, w prezentowanej koncepcji historiozoficznej o potępienie rozbiorów Polski, a Krasiński stwierdzał ponadto, że „nieuznanie tego gwałtu, opieranie się tej bezbożności jest Religią”¹¹. Trudno o bardziej jaskrawe podporządkowanie religii polityce. Kategorie religijne ulegały u Krasińskiego bezpośredniej translacji na polityczne i społeczne, a on sam stwierdzał bez osłonek, że „sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną”. Symbolem chrystianizmu stawała się tedy „nasza narodowość, umęczona na krzyżu Historii”¹². Religia w *Przedświcie* zamieniała się niepostrzeżenie w

¹⁰ tamże, s. 149.

¹¹ tamże, s. 150.

¹² tamże, s. 151.

mesjanistyczną ekspresję i środek promocji czytelnego interesu politycznego, a w *Psalmach przyszości* – równie czytelnego interesu socjalnego.

Kwestie stosunku religii i polityki przyciągały również uwagę Kierkegaarda, ale jego pozycja kontrastowała z Krasińskim. Oto co pisał na ten ważki w epoce temat. Przytoczmy tę znamieną wypowiedź w oryginalnej wersji. „I disse Tider er Alt Politik. Det Religiøse Anskuelse er en derfra himmelvidt (*toto coelo*) forskjellig, da det Politiske begynder paa Jorden for at blive ved Jorden, medens det Religiøse, ledende sin Begyndelse fra oven, vil forklare og derpaa haeve det Jordiske til Himlen”¹³. Polityk, pisał z ironią Kierkegaard, nie zagląda do gazet w celu moralnego zbudowania się i podniesienia ducha. Gdyby znalazł coś na ten temat w gazecie, to i tak niechybnie stwierdziłby, że religia odzwierciedla jedynie jego własne myśli o człowieku i ludzkości, aczkolwiek nazbyt idealnie i mało praktycznie. W interesowaniu się polityką i wciąganiu w nią Kierkegaard – przeciwnie niż Krasiński – upatrywał pewną zgubę dla autentycznej religii.

Skutkiem przenoszenia religii do polityki albo polityki do religii była według Kierkegaarda nieunikniona moralna hipokryzja, która przejawiała się w manipulowaniu religią dla osiągnięcia wygod i korzyści politycznych. Religijna gorliwość polityków, podobnie jak pasje polityczne duchownych, była ze wszech miar podejrzana. Polityka stanowiła bowiem domenę zabiegów o przywileje i z tego tytułu szerzyła nierówności.

Tymczasem treścią ewangelicznego chrystianizmu była według Duńczyka zasada radykalnej równości ludzi (*lighed*). W niej – w równości tej – Kierkegaard upatrywał istotę chrystianizmu¹⁴. W tym punkcie stanowiska obu myślicieli różniły się kontrastowo i symetrycznie. Chrystianizm ich wyrażał krańcowo odmienne wizje relacji międzyludzkich i społecznych. Bóg Krasińskiego rzucał klątwę na rewolucyjną *égalité* oraz błogosławił pańszczyźnie i nierównościom, zaś Bóg Kierkegaarda, przeciwnie, przekreślał różnice i błogosławił równości. Konteksty socjalne – arystokratyczny u Krasińskiego oraz liberalno-mieszczkański u Kierkegaarda – określały znacząco treści chrystianizmu. Rozbieżne funkcje historyczne polaryzowały pozorną tożsamość jego substancji znaczeniowej.

5. LOGIKA I CHAOS HISTORII

Inaczej niż wielu współczesnych, Kierkegaard objaśniał dzieje zasadą wolności, a nie determinizmem i koniecznościami. Taki pogląd na historię prezentowała na przykład

¹³ S. Kierkegaard, *Samlede veerker*, t. 18, Gyldendal: København 1991, s. 149. Oto przekład: „W czasach tych wszystko staje się polityką. Pogląd religijny różni się jednak od niej o całe niebo (*toto coelo*), ponieważ sfera polityki wyrasta ze spraw ziemskich i w nich się zamyka, podczas gdy sfera religijna, która bierze początek z góry wyjaśnia i wznosi to, co ziemskie ku niebu”.

¹⁴ tamże, s. 150.

rozprawa *Filosofiske smuler (Okruchy filozoficzne)*. „Zmiana stawania się – tak pisał o stawaniu się Johannes Climacus, porte parole Kierkegaarda – jest rzeczywistością, a przejście dokonuje się za sprawą wolności. Żadne stawanie się nie jest konieczne; ani zanim się stało, gdyż wtedy nie może się stać, ani po tym, jak się stało, gdyż wtedy się nie stało. Wszelkie stawanie się dokonuje się za sprawą wolności, a nie konieczności; nic, co się staje, nie staje się z jakiejś racji, ale wszystko z jakiejś przyczyny. Każda przyczyna ma w ostateczności swoje źródło w działającej z wolności przyczynie”¹⁵. Wyrażny sprzeciw dotyczył również utożsamiania tego, co się już stało, i tego, co minione z tym, co nieuniknione. „To, co minione, zdarzyło się; stawanie się jest zmianą rzeczywistości za sprawą wolności”; „Jeśli się chce to, co minione, uznać za konieczne, to dzieje się tak dlatego, że zapomniano, iż ono się stało; czyżby zapominalstwo takie też miało być konieczne?”¹⁶. Kategoria wolności stanowiła klucz do rozumienia historii. Fakty dokonane stanowiły jedynie jej ślady i znaki.

Różnice między Krasińskim a Kierkegaardem w sprawie historii skupiły się wokół zagadnień węzłowych. Dotyczyły mianowicie tego, w jakiej mierze stanowi o dziejach zasada wolności, a w jakiej konieczność. Pierwszy ujmował tedy historię pod kątem wiedzy o jej prawach, drugi – z punktu widzenia stawania się dziejów, podmiotu, wyborów i decyzji ludzkich. Pierwszy przyjmował, że wszystko, co się wydarza, ma swój cel i swoje racje, a więc „czemuś służy”; zaś drugi – że niczego o tym nie można wiedzieć. Krasiński starał się rozjaśnić zagadki historii i wykryć obowiązujące w niej porządki, by – przy założeniu, że definitywnie ustala je Opatrzność – z nią współdziałać. Kierkegaard, odwrotnie, dyskredytował rzekome odkrycia historiozofów i powoływanie się na wiedzę o prawach historii lub na wiedzę o planach Opatrzności.

Twierdził bowiem, że historia jest narracją i ciągiem obrazów, konstrukcją tego, co minione, a nie jego żywym przywołaniem, reprezentacją. Bezpośrednio nie można bowiem postrzeżać tego, co się staje, podobnie jak tego, co się już stało. Nie można zatem uzyskać nigdy absolutnej pewności co do przebiegu i znaczenia wydarzeń historycznych. „Każde ujęcie tego, co minione, które pragnęło je za pośrednictwem konstrukcji gruntownie zrozumieć – stwierdzał – wykazało jedynie gruntowny brak zrozumienia”¹⁷. Chodzi bowiem o to, że sama wiedza nie nadaje zjawisku historycznemu statusu konieczności, ponieważ wiedza nie może niczego „nadawać”, czyli dopisywać tego, czego w zjawisku nie było. Z historycznym stawaniem wiązała się tedy według Kierkegaarda nierozzerwalnie poznawcza niepewność. Nie można było jej usunąć.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, przet. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988, s. 90- 91.

¹⁶ tamże, s. 94, 93.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Samlede vaerker*, t. 6, Gyldendal: København 1991, s. 73.

Poglądy te rzutowały na przykład na interpretację historyczności chrystianizmu. Paradoks Boga człowieka – oto była według Kierkegaarda hermeneutyczna istota autentycznej wiary (*tro*). Wiara weń nie dawała się zastąpić pewną wiedzą historyczną o postaci Jezusa. Bez momentu niepewności i ryzyka wiara przestawała po prostu być wiarą. Obiektywna wiedza w tej dziedzinie była niedorzecznością. Prowadziła do zamiany kategorii religijnych w pozareligijne. Podobnym nonsensem była zresztą idea „historii świętej” oraz idea „zkościelenia” świata, której, jak wiemy, hołdował Krasiński. Istota wiary zawierała się bowiem, zdaniem Duńczyka, w indywidualnym stosunku wierzącego do paradoksu religijnego, a nie w kolektywnym działaniu historycznym. Liczyło się jednostkowe świadectwo wiary, a nie masowość i konformizm zachowań religijnych. Kryterium chrystianizmu była subiektywna jakość tej wiary, a nie oszałamiająca liczba wierzących oraz ich religijne ujednolicenie. Toteż chrystianizm stanowił wyzywającą alternatywę dla myślenia i działania historycznego. Słowa Chrystusa „królestwo moje nie jest z tego świata” Kierkegaard zdawał się rozumieć zupełnie dosłownie.

Zdaniem Krasińskiego te same słowa zachęcały do podboju świata i do ustanowienia w nim „królestwa Bożego”. Kształtowana przez niego filozofia historii przeobrażała się w polemiki wyznaniowe, publicystykę patriotyczną i agitację socjalną. Świadczyły o tym takie utwory, jak *Przedświt*, *Psalmy przyszłości*, *Dzień dzisiejszy* lub poemat *Ostatni*. Wszystkie wiązały się z historią polityczną około roku 1840. Stawiały pytania: „co będzie z Polską” (*Dzień dzisiejszy*) lub „co stanie się ze szlachtą i arystokracją” (*Psalmy przyszłości*). W ten sposób wizja historiozoficzna gubiła proporcje spraw, spistość i merytoryczną rzeczowość.

Filozofia historii Krasińskiego charakteryzowała się zatem trzema, by wyrazić to skrótowo, uderzającymi rysami. Miała, po pierwsze, zabarwienie psychologiczno-moralistyczne. Wyrażały je pojęcia typu miłość, nadzieja, wiara, które przecież odnosiły się raczej do przeżyć i światopoglądu niż do procesu dziejowego. Uzasadniała, po drugie, z góry założone partykularne oceny społeczne i polityczne. Podpierała, po trzecie, wizję historiozoficzną środkami lirycznymi. Argumentem popierającym poglądy filozoficzne stawały się uczuciowe „wylewy” podmiotu lirycznego, jak ów „głos umierającego” w poemacie *Dzień dzisiejszy*. Krasiński zdawał się nie rozróżniać i nie rozdzielać współczucia dla umierającego od akceptacji jego poglądu na świat oraz od opcji socjalnych i politycznych. Pomieszenie materii tego rodzaju nadawało jego dyskursowi znamiona demagogii.

W refleksji o historii zbliżał Kierkegaarda i Krasińskiego na pozór krytyczny stosunek do heglizmu oraz szerzej, do filozofii idealizmu niemieckiego. W rzeczywistości był to jednak stosunek odmienny. Krasiński stylizował niejako dogmatyczny, spekulatywny i aprioryczny

język tej filozofii oraz właściwe jej myślenie kategoriami ogólnymi. Kategorie filozoficzne (konieczność, rozum, negacja itd.) występowały u Krasińskiego na zasadzie gotowych klisz, które podlegały emocjonalnemu nacechowaniu stosownie do okoliczności, kaprysu poety i poetyckiej licencji. Pisarz ignorował jednakże kakofonię, jaką rodziło zderzenie romantyczno-dandysowskiej pozy podmiotu mówiącego z rezonerskim, dydaktycznym i kategorycznym tonem deklaracji filozoficznej. Połączenie poetyckiej niedbałości stylu i filozoficznej kategoryczności dawało niejednokrotnie efekty na poły komiczne.

Tymczasem wysiłek Kierkegaarda skupiał się na wypracowaniu światopoglądowej oraz literackiej alternatywy dla romantyzmu i Hegla. Obejmowała ona zmianę sposobu filozofowania, stylu, kategorii myślowych i problematyki. Kierkegaard preferował tedy styl personalny, zdystansowany, ironiczny, intelektualny i analityczny, drążący i nicujący problemy, wstrzemięźliwy i krytyczny. Unikał używania emocji i wyznań lirycznych w roli argumentu. Dążył do skompromitowania zarówno pozy poetyckiej i sentymentalnej uczuciowości, jak i estetyzmu romantyków. Odsłaniał sztuczność konwencjonalnego dyskursu romantycznego. Wydobywał jego załamania i sprzeczności. Podobnie odnosił się do heglizmu, w którym dopatrywał się zresztą, podobnie jak u romantyków, „estetycznego poglądu na świat”. Wykazywał abstrakcyjny charakter heglizmu, jego spekulatywność i mijanie się z realiami egzystencjalnymi. Kategorie heglowskie traciły w jego komiczno-ironicznej reinterpretacji autorytet i obligujący charakter. Propozycja nowej problematyki – mianowicie zajęcie się kondycją jednostki i zagrożonej subiektywności – była formą konstruktywnej polemiki z Heglem.

6. DZIEJE POWSZECHNE A ETYKA EGZYSTENCJALNA

Kierkegaard przeciwstawiał się, ogólnie biorąc, hedonistycznemu wzorowi życia pogrążonego w nagim istnieniu witalnym i zmysłowym, zwróconego ku rzeczowości świata, ku jej rozważaniu i kontemplacji. Na tym – na byciu „poza sobą”, na konsumowaniu urokliwej zmysłowości rzeczy, wydarzeń, znaków, idei, dzieł sztuki, ludzi itd. – polegała według niego pospolita w epoce „egzystencja estetyczna”. Życie jednostki uzyskiwało natomiast sens dopiero w samokrytycznym, zreflektowanym ku „ja”, byciu sobą. Spełniało się w istnieniu etyczno-religijnym, prześwieconym samopoznaniem i samowiedzą, skierowanym na wewnątrz, na jedyność i nieodwracalną przygodność własnego losu. Powinnością jednostki było czynienie go losem możliwie przejrzystym, świadomym i odpowiedzialnym. Bez minimum samowiedzy etycznej jednostka gubiła się bowiem w wirze

zdarzeń i wrażeń. Stawała się jednostką rozproszoną, zatopioną w melancholii i rozpacz, na swój sposób bezwłasnowolną, zagubioną wobec siebie samej i wobec życia.

I to właśnie w tej dziedzinie dokonywał się rozłam i rozbrat między postawą powszechnodziejową a egzystencjalną. Otóż według Kierkegaarda historia żądała od jednostki swego rodzaju samoprzedmiotowienia. Domagała się przemiany jednostkowego istnienia w część istnienia zbiorowego. Dostrzegała w jednostce przedstawiciela ogółu: określonej narodowości, państwa, kościoła, zawodu, pokolenia, epoki itd. Dopiero w takiej postaci jednostki mogły realnie uczestniczyć w historii powszechnej lub narodowej. Dopiero wówczas mogły skutecznie oddziaływać na przebieg dziejów. Historia zamieniała tedy indywidualną, subiektywną i jakościową treść poszczególnych istnień w aspekt ilościowy, w składnik pewnej sumy. Czyniła z jednostek reprezentację ciał zbiorowych, bezosobowych instytucji, ogólnych procesów, słowem, anonimowej masy. Groziła całkowitym wtopieniem jej w tę masę, życiem według jej praw, zniwelowaniem w niej. Człowiek pojedynczy (*den enkelte*) przestawał się liczyć jako samodzielny podmiot etyczno-religijny, a również sama religia stawała się namiastką polityki, ideologii, biznesu, władzy.

Jednostka jako jednostka była tedy dla historii powszechnej w gruncie rzeczy bezużyteczna i bez znaczenia. Stanowiła bowiem zaledwie surowiec, który wymagał ukształtowania na potrzeby tej historii. Dokonywało się to jednak według wymagań i kryteriów procesu dziejowego, a nie według potrzeb i pragnień indywidualuów. Nawet tzw. wielkie jednostki zyskiwały rozgłos i znaczenie jako reprezentancje ruchów zbiorowych, a nie same przez się. Historia była więc według Kierkegaarda gigantyczną przetwórną, która poddawała jednostki koślawiącej obróbce. Pozbawiała je w ten sposób osobowości i podmiotowości. Zamieniała w atrapy ogólności. Toteż hasłem Kierkegaarda stawało się wspomniane „bądź subiektywnym”. W tym heroicznym stawaniu się subiektywnym – oznaczającym wysiłek budzenia świadomości, podejmowania decyzji na własny rachunek i zdobywania samowiedzy – zawierała się według niego możliwość ocalenia *humanum* i stawiania oporu zachłannej, odczłowieczającej historii powszechnej.

Kierkegaard – przeciwnie niż Krasieński – stwierdzał, że w historii etyka ulega zawieszeniu i zredukowaniu. Historycznie liczą się bowiem jedynie czyny, fakty i wydarzenia, a w tym względzie dobro i zło podlega analogicznym zasadom. Czy fakt jest dobry, czy fakt jest zły, w obu wypadkach pozostaje faktem historycznym, który historyk musi uwzględnić. Rodzi on bowiem określone skutki, które kształtują kolejne fakty na zasadzie związków przyczynowych, a nie na zasadzie moralnego sprzężenia intencji i postępków. Chociaż w dziejach, istotnie, realnie działają jedynie konkretne jednostki, dowodził Kierkegaard, to

przecież „totalność historyczna” przetwarza ich działania w coś, co należy do tej totalności i co przestaje być wewnętrzną własnością jednostek.

O historyczności czynu decydują zatem nie intencje sprawców, lecz przyczyny, skutki, warunki, okoliczności, zbiegi wypadków itd. Wszystko to razem sprawia, że jednostka etyczna w toku historii powszechnej staje się czymś przypadkowym (*det tilfaeldige*), ponieważ jej wewnętrzna etyczność sama z siebie nie powoduje poważnych następstw dziejowych. Na nic się zdają nieskazitelna moralność i dobre intencje wodza, jeśli przegrywa on bitwę, która oddaje naród w niewolę zwycięzcy. Ten brak rzeczywistego związku przyczynowego między przeżyciem etycznym a faktem historycznym uniemożliwia również dokonanie rzetelnego etycznego osądu historii. Osądy takie jeśli je dokonywano, bywały z reguły manifestacją siły bądź frustracji, ale wcale nie etyki. Historia posługuje się etyką w celach kamuflażu, a nie po to, by odprawić pokutę i dokonać samooczyszczenia.

Podobnie jak historia jako całościowy proces dziejowy ignoruje etykę, tak samo etyka (dokładnie: podmiot etyczny) przeciwstawia się historii. Dla etycznej jednostki, a mianowicie dla człowieka wewnętrznego historia pozostaje z natury rzeczy czymś przypadkowym. Kierkegaard powątpiewał tedy w próby połączenia i pojednania obu tak odmiennych rzeczywistości, historycznej oraz etycznej¹⁸. Były one według niego względem siebie niewspółmierne i na siebie nieprzekładalne. Nie istniała wspólna miara dla działania etycznego, czyli indywidualnego i wewnętrznego, oraz dla działania historycznego, czyli zewnętrznego, zbiorowego, uwarunkowanego przyczynowo. Toteż twierdzenie F. Schillera, że *Weltgeschichte* i *Weltgericht* pokrywają się, nie miało tu zastosowania. Polscy romantycy, jak wiadomo, byli całkiem innego zdania. Być może tylko Norwid wyłamywał się z tej praktyki.

Koncepcja Kierkegaarda wynikała z restrykcyjnego rozumienia etyki. Wpływała z przekonania, że „w badaniu etyki każdy człowiek jest zdany na samego siebie”, czyli na swoje wnętrze, i że „im bardziej zewnętrzność, w której ma odzwierciedlić się wnętrze etyczne, jest zagmatwana, tym trudniejsza staje się jej obserwacja”. Z tego względu „odczucie historii powszechnej bywa na poły poetyckim zadziwieniem, zamiast być etycznym otrzeźwieniem (*besindelsej*)”¹⁹. Sąd etyczny tracił w ten sposób moc i ważność w stosunku do nieskończonej – zawsze hipotetycznej – historii zewnętrznej. Przenoszenie go na zjawiska historyczne wiodło na manowce. Jaskrawość postępów historycznych stawała się często pułapką i zgubą dla etyki, która ulegała symplifikacji i firmowała coś innego niż ona sama.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Samlede vaerker*, t. 9, Gyldendal: København 1991, s. 112.

¹⁹ tamże, s. 117-118.

Scena historii oślepiła tedy etykę, ale nie oświecała bynajmniej etycznie jednostek. Prawda tkwiła w tym, że „pojedynczy podmiot jest błahostką pod względem powszechnodziejowym mimo sumowania się historii powszechnej; etycznie zaś pojedynczy podmiot jest nieskończenie ważny”²⁰.

Zestawienie powyższych poglądów Kierkegaarda z zapatrywaniami Krasińskiego wydaje się ze wszech miar pouczające. Uwypukla w stanowisku polskiego romantyka rysy, które z pewnością bez takiego zestawienia trudno byłoby wychwycić. Otóż u Krasińskiego dominuje zdecydowanie spojrzenie, które Kierkegaard nazywał powszechnodziejowym (*verdenhistorisk*). Krasiński bowiem przyjmował, że jednostkę można zrozumieć i wyjaśnić tylko przez totalność, przez całość, która jest jedynym źródłem sensu i kryterium prawdy. Oto jak odnosił się na przykład do Słowackiego. „Lecz oddzielnie pojąć i ocenić Słowackiego nie sposób – nie tylko Słowackiego, ale nic na świecie – bo wszystko zaszuwa się na siebie, bo każdy szczegół, choćby wyglądał na całość, jest płynącą częścią wyższej całości. Słowackiego rozumieć można tylko w logicznym następstwie po Mickiewiczu, tym ogromnym *fiat lux* literatury polskiej; zatem zaczniemy *ab origine rerum*”. „Czyn, którym duch nasz się objawił po rozebraniu się z ciała politycznego, zowie się Mickiewiczem”²¹. Logika Krasińskiego była typową logiką heglisty, dla którego jednostki były emanacjami ducha dziejów. Była właśnie tym, czemu Kierkegaard z całych sił się przeciwstawił.

Krasiński osadzał jednostkę w całości, w perspektywie, w której stawała się ona wyrazicielem praw i ruchów, które ją przerastały, którym się tak czy owak podporządkowywała i których była wyrazem i narzędziem. Takie właśnie spojrzenie Kierkegaard nazywał metafizycznym i estetycznym. Polegało ono na tym, że obserwator spoglądał na dzieje „z lotu ptaka” i uzurpował sobie prawo do ogarnięcia całości. W spojrzeniu takim jednostka stawała się nieodmiennie eksponatem ogólności. Toteż w wykładni Krasińskiego Słowacki wypowiadał nie Słowackiego – kruche ludzkie indywiduum w całej komplikacji jego losów, przeżyć i wyborów – ale, jak pisał krytyk, „nas”, czyli ogół, naród, historię Polski, wreszcie historię świata. Słowacki występował w charakterze medium ducha narodowego i ducha powszechnego. Wiedza, do której odwoływał się w tej materii heglizujący krytyk polski, była wiedzą aprioryczną, pewną i bezsporną. Głosiła więc kategorycznie, że dzieje są totalnością, a jednostka jej częścią. Poza całością tą jednostka była nikim i niczym. W oderwaniu od niej Mickiewicz i Słowacki dawali każdy z osobna i razem sumę zero.

²⁰ tamże, s. 123.

²¹ *Dzieła literackie*, t. 3, s. 253-25.

Historia literatury w przedstawionej wykładni Krasińskiego traciła koloryt niepowtarzalności i nieprzewidywalności. Jawiła się czymś panteistycznie rozumnym, logicznym, koniecznym. Wyłaniała się z ogólnego porządku wszechrzeczy, który wyznaczało działanie „siły dośrodkowej” i równoważącej ją „siły odśrodkowej”. To siły te były rzeczywistymi sprawcami historii. Tę ostatnią siłę w skali literatury polskiej uosabiał właśnie Słowacki. Fakt indywidualny niejako zatracił się w tym dialektycznym porządku. Miarą jego sensu była ogólność. By zrozumieć indywidualium, wystarczało umiejętnie je w tę ogólność wkomponować.

Paralela Krasiński – Kierkegaard ujawnia dwa konkurencyjne w epoce romantyzmu warianty myślenia o historii. Ukazuje mianowicie generalizujący, powszechnodziejowy wariant heglowski oraz – na przeciwnym biegunie – polemiczny wobec niego indywidualistyczny wariant egzystencjalny, biorący jednostkę w obronę przed zaborczością historii powszechnej. Spór opisanych stanowisk toczył się jeszcze w wieku XX.

Dzieje powszechne według Kierkegarda przerastały bowiem horyzont wiedzy, doświadczenia i odpowiedzialności jednostek. Aspekt metafizyczny dziejów przejawiał się w tym, że historia tworzyła totalność rządzoną immanentnymi prawami przyczyny i skutku, racji i następstwa. Zakładała ona istnienie w historycznej całości zadanego jej powszechnego celu, mimo że ani totalności historii, ani powszechnego celu filozofia historii nie była w stanie nigdy przekonująco dowieść. Wszystko to przytłaczało pojedynczego człowieka, uczestnika procesu dziejowego. Gubił on poczucie miary i więzi między własnym losem a historią powszechną.

Cel dziejów powszechnych – jeśli taki istniał – nie stawał się ponadto sam z siebie etyczny. Był na to zbyt ogólny. Koncepcja heglowska dostrzegała wprawdzie udział jednostkowych czynów w historii rodzaju ludzkiego, jednakże ujmowała je z perspektywy wspomnianej totalności, jako jej części. Ignorowała motywacje, sensy etyczne oraz intencje poszczególnych jednostek. Kierkegaard przyjmował natomiast, że rezultat działania (skutek) jest obojętny z punktu widzenia jego indywidualnej treści etycznej, podobnie jak obojętny jest subiektywny zamiar z punktu widzenia przebiegu i dokonań historii powszechnej rodzaju ludzkiego. W starciu pod Waterloo powszechnodziejową konsekwencją była przegrana przez Napoleona bitwa, a nie szlachetne intencje cesarza Francuzów. Sens dziejotwórczy i sens etyczny miały się nijak do siebie. Krasiński utożsamiał z kolei etykę z historią, toteż określenia etyczne i określenia historyczne spletały się u niego w jedno. Dokonywał poniekąd etycznej aneksji historii. Obaj wyrażali biegunowo odmienne postawy w tym względzie:

zapanowania nad historią i podporządkowania jej własnym pragnieniom oraz – po przeciwnej stronie – uwolnienia się od jej brzemienia.

7. ZAKOŃCZENIE. CZY KRASIŃSKI I KIERKEGAARD MOGLI SIĘ ZE SOBĄ SPOTKAĆ?

Tak, spotkanie takie było chyba możliwe. Mogło nastąpić choćby na wykładach Schellinga w Berlinie w okresie podróży Kierkegaarda, która trwała od wyjazdu z Kopenhagi 25.10.1841 r. do jego powrotu 6.03.1842 r. Miejscem spotkania mógł być na przykład trzeci wykład Schellinga w dniu 22.11.1841 r. Czy taka możliwość uzasadnia paralełę? Wydaje się, że tylko częściowo.

Paralełę: Krasiński – Kierkegaard motywują bez wątpienia równoczesność ich *curriculum vitae* oraz myślenie w europejskiej, względnie jednorodnej przestrzeni intelektualnej i literackiej. Można, rzecz jasna, wysuwać rozmaite argumenty przeciwko takiej paraleli. Można na przykład wytykać jej dowolność, bo przecież wszystko z wszystkim daje się porównywać. Trzeba jednak zauważyć, że analogiczne argumenty mogą podważać oczywiste, zdawałoby się, ujęcie monograficzne każdej z omawianych postaci. Monografia jest bowiem konstrukcją, w której zakłada się, że omawiana postać jest niejako samowystarczalna i że sama dla siebie stanowi warunek myśli i pisarstwa. Nic bardziej umownego niż takie założenie. Prowadzi ono w istocie do wyizolowania danego autora. Nikt jednak nie podważa zasadności i potrzeby ujęć monograficznych.

Z kolei zaletą paraleli jest niewątpliwie to, że pozwala ona sformułować pytanie o istnienie szerszej od zakreślonej jednostkowymi biografiami i bezpośrednimi kontaktami przestrzeni intelektualnej i literackiej, nie tylko jednorodnej etnicznie, ale przestrzeni kontynentalnej, w tym wypadku – przestrzeni środkowoeuropejskiej. Pozwala zapytać o jej kompozycję („umeblowanie” kulturalne, językowe i pojęciowe) oraz o dokonujące się w niej przekształcenia i przesunięcia. Nie tylko przecież poszczególny twórca komentuje sam siebie i nie tylko twórcy komentują się wzajemnie, jak czynili to na przykład Krasiński czy Norwid w stosunku do Słowackiego albo Mickiewicz w *Literaturze słowiańskiej* w stosunku do wielu autorów polskich i niepolskich. Komentarzem jest bowiem również żywa w s p ó ł o b e c n o ś ć danego myśliciela w epoce, mimo że w danej współczesności pozostaje on dla wielu środowisk nierozpoznany. W sytuacji tego typu występuje on incognito, jako milczący świadek. Przypadek Norwida objaśnia ten typ niezauważonej i niedocenionej współobecności „innego”. Nikt nie wykreśla z tego powodu dzieła Norwida z

epoki i nikt nie podważa zestawiania go z innymi twórcami, którym był współczesny, a którzy go przecież nie czytali i nie komentowali.

Kierkegaard jedynie radykalizuje ten przykład. Krasiński nie czytał pism Kierkegaarda, podobnie jak Kierkegaard nie czytał Krasińskiego, ale w rzeczywistości – w innym biegu wydarzeń, w innej ich konfiguracji – mogli zetknąć się ze sobą, podobnie jak, dajmy na to, los zetknął ze sobą w lekturze Mickiewicza i Emersona, chociaż dzielił ich Ocean Atlantycki. Niniejsza paralela stara się ułamkowo wypełnić to zaniedbanie XIX w. Aranżuje spotkanie, którego w omawianym czasie historycznym, jak wszystko dzisiaj o tym świadczy, nie było, ale które przecież – dlaczego by nie? – mogło być nastąpić. Przedstawione tutaj argumenty i przykłady wskazują, że porównanie Krasińskiego i Kierkegaarda – przedsięwzięcie z zakresu komparatystyki historycznej – jest możliwe i merytorycznie uzasadnione. Jego celem jest poszukiwanie wspólnego dla kultury europejskiej XIX w. paradygmatu filozoficznego i literackiego oraz powstających w jego obrębie miejsc wspólnych, analogii i różnic.