

KIERKEGAARD A RELIGIA W CZASACH POSTMODERNIZMU

Marcin Jaranowski, *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Nomos, Kraków, 2007, ss. 174

Rozprawa pod tytułem *Transcendencja jako ocalenie* autorstwa Marcina Jaranowskiego stanowi owoc pracy nad istotą myślenia religijnego w kontekście badań odnoszących się do związków filozofii Kierkegaarda i tzw. teologii postmodernistycznej. Autor, zachowując neutralność w kwestii wartościowania myśli teologów postmodernistycznych, stara się odpowiedzieć na pytanie, czy ich koncepcje mogą być pouczające dla badaczy zainteresowanych problematyką myśli religijnej.

Początek pierwszego z rozdziałów ma za zadanie przybliżyć czytelnikowi model religii zaproponowany przez autora, ukazać sens umieszczenia na jednej płaszczyźnie różnych koncepcji religijnych. Jaranowski przywołuje tu zmodyfikowane, klasyczne określenie Mircei Eliadego: religia to przeżycie niehomogeniczności przestrzeni, powstałe na skutek ingerencji świętego w obszar świętości. Nie odwołuje się do jakiegoś zasadniczo nowego ujęcia religii. Z pewnością natomiast oryginalnością odznacza się jego próba połączenia ze sobą filozofii religii Kierkegaarda i teologicznego postmodernizmu. W drugiej części tego rozdziału autor prezentuje swoje rozumienie filozofii postmodernistycznej, czym stara się przysłużyć słusznej sprawie rozjaśnienia samego terminu. Jako dwie cechy filozofii postmodernistycznej, uznane nie tylko za istotne dla nakreślenia relacji religii i postmodernizmu, ale dla ujęcia, czym postmodernizm w ogóle jest, eksponuje niezdeterminowanie, niestabilność wiedzy i immanentyzm. Pierwsza z nich miałaby stanowić wyraz sprzeciwu wobec idei wiedzy absolutnej, druga filozoficzne ujęcie języka jako immanentnej struktury, w której człowiek jest zamknięty i oddzielony od wszystkiego, czego nie można uznać jedynie za jego wytwór.

Rozdział drugi poświęcony został Sørenowi Kierkegaardowi. Przywołane fragmenty filozofii autora *Albo-albo* prezentują problemy, które wedle Jaranowskiego z problemami postmodernistycznej teologii łączy pokrewieństwo. Autor uważa, iż Kierkegaard w myśli religijnej dokonał zwrotu, którego kierunek antycypował orientację współczesnej nam filozofii religii.

Zwrot ten pokrótce opisać można jako przejście od koncepcji Bożej transcencji, uznawanej za siłę porządkującą „z góry” strukturę wszystkiego, co immanentne, do takiego jej pojmowania, w którym idea o transcendentnej proveniencji przyświeca sprzeciwowi wszechwładzy sprawowanej przez immanencję.

Wedle interpretacji Jaranowskiego, podstawowym problemem współczesnej filozofii religii staje się zagadnienie ustalenia granic myślenia religijnego, odbijającego żywioną przez wielu współczesnych filozofów obawę przed złą interpretacją problemu przenikania się immanencji i transcencji. Obawa ta powstaje m.in. właśnie jako wynik „kierkegaardowskiego zwrotu”. Jej podstawą jest przejście od religijnego realizmu, którego charakterystykę podaje Jaranowski w pierwszym rozdziale, do myślenia religijnego opartego na idei profanacji.

Odwolując się do klasycznego modelu religii stworzonego przez Eliadego, profanację autor definiuje jako przestrzeń świecką pierwotną wobec przestrzeni świętej, wprowadzonej dopiero poprzez hierofanię oraz jako uwikłanie tego, co święte, w obszar świeckości. Świętość będąca efektem profanacji traci swą integralność. Antyrealizm postmodernizmu – przejawiający się tak w tezie o niestabilności wiedzy, która pozbawiona jest absolutnych podstaw i skazana na przypadkowość, jak i w przekonaniu o immanentyzmie ludzkich wytworów, w szczególności języka – koresponduje z myślą o utracie integralności przez absolutną świętą rzeczywistość. Niestabilność oznacza stan, w którym hierarchiczny porządek jest niemożliwy do utrzymania. Stanowiące wynik postmodernistycznego ukazania niestabilności wiedzy naruszenie hierarchii, w wyniku którego to, co wyższe, zamienia się miejscami z tym, co niższe, a tradycyjne dychotomie zostają podważone, według Jaranowskiego ma doniosłe znaczenie dla myśli religijnej. Wymusza bowiem przejście od myślenia opartego na idei sakralizacji do modelu bazującego na idei profanacji. Akcenty opisu transcencji przesuwają się: wykraczanie poza immanencję nie jest już powiązane z ideą Boga wszechmocnego, posiadającego nad immanencją porządkującą władzę, lecz z projektem „ocalenia Boga” przed dezintegrującą mocą tego, co immanentne. Jak pisze autor: „Ujmując rzecz krótko: religijnym ideom transcencji oraz kosmizacji odpowiadają przeciwne im postmodernistyczne idee immanencji oraz destrukcji” (s. 52).

Klasyczny model religii Eliadego, nie poddając w wątpliwość przewagi *sacrum*, zdaje się nie przystawać do myślenia religijnego, które pojawiło się po „kierkegaardowskim zwrocie”. Swoją interpretację filozofii Kierkegarda Jaranowski wspiera na myślach zawartych w zbiorze pism Levinasa *Imiona własne*. I tak, podkreślając „nowość stylu myślenia o transcencji”, zaczyna od tzw. prawdy prześladowanej, który to termin wprowadził właśnie Levinas. Idea profanacji staje się dla autora recenzowanej tu pracy najważniejszym odniesieniem dla odnalezienia ogólnego rysu Kierkegaardowskiej filozofii: tylko pokalenie świętości (prawdy transcendentnej) pozwala na jej ujawnienie się, a dzieje się to wówczas, gdy owa świętość rozpoznana zostanie w sferze ogólności: etyki, rozumu, języka. Jednakże

obecność transcendencji, w tym co immanentne, *sacrum* w *profanum*, klóci się z samą istotą tej pierwszej. Prawda jest prześladowana, ale nieuchwytna. Można ją jedynie chronić. Aby zaś ją przekazać, konieczne jest wejście na poziom ogólny, gdzie dostępna jest ona tylko jednostce. W sytuacji komunikacji nadawca i odbiorca spotykają się w obszarze prawdy jako wiedzy. Tak rozumiana prawda jest dla egzystencji „nieprawdą”. Kierkegaardowska koncepcja separacji pełni, według Jaranowskiego, dla transcendencji rolę ochronną. Chroni mianowicie Boga przed człowiekiem, a świętość przed profanacją. Autor poświęca też nieco uwagi paradoksowi jako przedmiotowi myślenia, które pragnie przekroczyć swe własne granice. Doskonale immanentny system myślowy dokonuje autodestrukcji, a tym samym otwiera się na Boga. Wytworzenie paradoksu Jaranowski interpretuje jako projekt przeprowadzenia destabilizacji myślenia przez nie samo. W ten sposób myślenie paradoksu przyrównane zostaje do taktyki dekonstrukcji obecnej w filozofii postmodernistycznej. Autor stara się także przedstawić alternatywną względem mistycznej propozycję znalezienia źródeł dekonstrukcjonizmu w myśleniu ascetycznym, którym to mianem określa całą filozofię Kierkegaarda.

W trzecim rozdziale książki Jaranowski prezentuje problemy filozofii religii powstałej „po Kierkegaardzie” (u Heideggera, Tillicha, Levinasa i Derridy). Na pierwszy plan wysuwa się tu przekonanie, że grzeszność powiązana z myśleniem i w dalekiej perspektywie z poznaniem Boga czy też prawdy, jest punktem wyjścia wszelkiego myślenia o religii. Stworzony przez Eliadego model religijności, tak niedostateczny ze względu na całkowite skupienie się na idei sakralizacji, zostaje więc wzbogacony właśnie o ideę profanacji. Myślenie o Bogu nie jest tu już praktyką nabożną.

Ciekawą propozycję stanowi interpretacja *Bojaźni i drżenia* w świetle pytań etycznych, różniąca się znacząco od postmodernistycznej interpretacji Derridy. Francuski filozof oddala się w swoim ujęciu *Bojaźni i drżenia* od realizmu religijnego, który Jaranowski przypisuje Kierkegaardowi. Autor *Transcendencji jako ocalenia* chciałby zachować odrębność relacji człowieka od Boga i relacji między ludźmi, podczas gdy u Derridy „Bóg jest rozpatrywany w tej samej płaszczyźnie, co bliźni. Język i myślenie nie posiadają już linii demarkacyjnej, której obecność dowodzi tego, że na obszarze tych struktur immanentnych możliwa jest ucieczka przed profanacją” (s. 124).

Relacja człowiek-człowiek zachodzi w sferze ogólności, natomiast doświadczenie religijne, w myśl twierdzenia Kierkegaarda, że tylko jednostce dostępna jest prawda/Bóg, wychodzi poza ten obszar. Sfera ogólności zaś miałyby być wyrażana przez struktury immanentne, wytwory ludzkie, język, które w myśl postmodernizmu charakteryzują się przypadkowością, historyczną zmiennością, doczesnością. Jaranowski chciałby tutaj zgodzić się z Derridą i tak jak on interpretować historię Abrahama jako dotyczącą istoty moralności. Jednakże jego propozycja bazuje na rozumieniu wiary jako stanu zobowiązania moralnego, ale nie odnoszącego się do relacji międzyludzkiej.

Ostatni rozdział poświęcony został teologii postmodernistycznej, której autor przygląda się dokładnie, ukazując, że nawet najradykałniejsze jej przejawy (koncepty Dona Cupitta i Marka Taylora) stanowią podobną do Kierkegaardowskiej interpretację refleksji o myśleniu religijnym. Moim zdaniem zamiar ten został jednak zrealizowany tylko połowicznie. Na uwagę zasługuje przystępna i jasna prezentacja koncepcji obu wymienionych radykalnych autorów sytuujących się w ateistycznej orientacji teologii. Już tytuł jednego z podrozdziałów książki Jaranowskiego podkreśla charakterystyczny rys teologii postmodernistycznej, przedstawionej tutaj jako „religia bez transcendencji”. Jak pisze sam autor na początku owego podrozdziału, radykalne koncepcje religijne doprowadzają do skrajności istniejące wcześniej sposoby rozumowania, radykalizują określony sposób myślenia, którego antycypacją jest filozofia Kierkegaarda. Czy więc ze współczesnej myśli wynikają dla religii jakieś przesłanki większej wagi, skłaniające do tego, by zajmować się postmodernistyczną teologią, która wedle Jaranowskiego stanowi zwieńczenie „kierkegaardowskiego zwrotu” niż po prostu ta, że temat jest jeszcze w Polsce rzadko podejmowany? I czy teologia postmodernistyczna nie stanowi jednego z wielu rozwinięć modelu profanacji, używanego, jak twierdzi autor, przez Paula Tillicha, Emmanuela Levinasa czy Martina Heideggera? Przy pozytywnej odpowiedzi na powyższe pytanie trudno bronić tezy, że postmodernistyczna teologia stanowi dla współczesnej filozofii religii inspirację co najmniej tak wielką, jak myśl Kierkegaarda.

Lektura książki Jaranowskiego pozostawić może pewien niedosyt ze względu na nieokreśloność stanowiska autora wobec teologii postmodernistycznej. Na jego usprawiedliwienie można nadmienić, że na wstępie przyznaje on, iż mimo braku aprobaty dla postulatów i twierdzeń postmodernistycznych teologów, zachować chciałby neutralność badacza. Rozpoczynając rozdział prezentujący twórczość Dona Cupitta i Marka Taylora, zaznacza zaś, że jego zamiarem jest również przeciwstawienie się wizji myślenia postmodernistycznego jako nurtu nihilistycznego i „pustego”. Daje to w dużym stopniu bezstronną prezentację mało znanego u nas tematu.

Anna Możdżeń