

Dorota Bajer

Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego

Abstract: Søren Kierkegaard is considered to be a precursor of existentialism. His philosophy is anti-system and personalistic. In his considerations Kierkegaard concentrates – what is characteristic of Romantic anthropology – on existential experiences of a sensitive individualist, experiencing "existential struggle" and longing for infinity. In order to attain infinity, the individual has to reject common sense, stereotypic image of happiness in life and ethical standards binding in the society, and decide to take a frightening jump into the absurd of faith, full of paradoxes, understood as a deep, almost mystic-like experience, which cannot be rationalized or verbalized. According to Kierkegaard the human being is a dialectic unity of the body and the soul, of the finite and the infinite, of the necessity and freedom. A sensitive human being is faced with an existential alternative: it either chooses the finiteness or infinity of its existence. Only by choosing the infinite form can one lead an authentic existence, being a transcendence towards the inconceivable God. Deep individualised faith is a way towards infinity and according to Kierkegaard it has nothing to do with mass, dogmatized and institutionalized religiousness.

Key words: authentic existence, knight of faith, existential struggle, paradoxes and absurdity of belief, transcendence

Poglądy Sørena Kierkegarda (1813–1855) mają charakter antysystemowy¹, personalistyczny. Ten duński myśliciel doby romantyzmu uważany jest za prekursora

¹ „Kierkegaard przede wszystkim wskazał ujemne skutki systemów filozoficznych i teologicznych dla kształtowania się wiary. [...] Zadaniem człowieka jest poszukiwanie w sobie prawdy, która kreowałaby wiarę. Wiadomo, że pojedynczy człowiek znajduje się nieustannie *in statu nascendi*. Decyduje o tym jego permanentne oscylowanie między wiarą a »nijakością«. Tymczasem system jest czymś zakończonym, do czego nie można nic dodać i od czego nie można nic ująć. W systemie nie ma tajemnic; wszystko jest hierarchicznie uporządkowane, zapośredniczone, związane z sobą i w miarę zrozumiałe. System jest wiedzą, która ma mieć obiektywny charakter; im więcej obiektywności tkwi w systemie, tym pewniejsza jest zawarta w nim wiedza. W systemie nie ma miejsca na niepowtarzalną subiektywność jednostki; system nie może jej ujmować *ex definitione*, gdyż w ten sposób zaprzeczałby sobie; system tłumaczy wszystko i dzięki temu jest absolutny; ma on gwarantować punkt oparcia dla wszelkich spekulacji”. K. T o e p l i t z: *Kierkegaard*. Warszawa 1980, s. 94–95.

egzystencjalizmu². Kłopoty ze zrozumieniem myśli Duńczyka wynikają z kilku przyczyn: bariery językowej, faktu, że niekiedy pisał niejasno, stylem artystycznym³, odmienności mentalności skandynawskiej, rozwijającej się w duchu religii protestanckiej, od mentalności słowiańskiej, a przede wszystkim polskiej, którą w dużym stopniu kształtował katolicyzm. Istotna według niektórych badaczy poglądów Kierkegarda wydaje się też ogólna znajomość jego biografii, wiedza o środowiskowych i psychicznych determinantach neurotycznej, introwertycznej, niestabilnej emocjonalnie, pełnej lęków⁴ i kompleksów, posiadającej wręcz cechy psychopatyczne osobowości Duńczyka. Zazwyczaj wśród czynników kształtujących jego psychikę i poglądy wymienia się kompleks fanatycznie religijnego ojca doświadczonego przez życie niczym starotestamentowy Hiob, gdyż stracił dwie żony i pięcioro dzieci (z rodzeństwem łączyła autora *Choroby na śmierć* bardzo złożona więź emocjonalna), zahamowania seksualne Sorena, traumatyczne przeżycia związane z rozstaniem z narzeczoną – Reginą Olsen, jedyną miłością filozofa – jego teologiczne wykształcenie oraz atmosferę panującą w ówczesnej Kopenhadze (poczucie izolacji potęgowane przez otoczenie niezbyt dużego wówczas miasta starymi murami, nędza wielu mieszkańców, absolutystyczne rządy)⁵. W poniższych analizach refleksji o

² Pojawiający się w dziełach Kierkegarda termin »egzystencjalny« autor *Albo-albo* zapożyczył od norweskiego poety romantycznego Welhavena. Zob. P.P. Rohde: *Søren Kierkegaard*. Tłum. J.A. Prokopski, A. Szulc. Wrocław 2001, s. 33.

³ „Pomijając trudności języka [duńskiego – D. B.] tak odmiennego w założeniach od naszego, ma się jeszcze do czynienia z językiem Kierkegarda, językiem kapryśnym, pełnym powtórzeń i nie zawsze precyzyjnie oddającym myśl autora” – napisał J. Iwaszkiewicz we wstępie do dokonanego przez siebie tłumaczenia *Bojaźni i drżenia* oraz *Choroby na śmierć*. S. Kierkegard: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1981, s. XII.

⁴ Lęk jest jednym z centralnych pojęć myśli Kierkegarda. Należy go interpretować w kontekście poglądów autora *Bojaźni i drżenia* w kategoriach psychologicznych i filozoficznych. Źródła psychologicznie pojmowanego lęku tkwią w osobistych przeżyciach Kierkegarda (atmosferze domu rodzinnego, postawie życiowej i metodach wychowawczych ojca Sorena). Związek dzieł Kierkegarda z jego doświadczeniami żywymi akcentuje między innymi Peter P. Rohde w książce *Søren Kierkegaard* (s. 109–110). Filozoficznie pojmowany lęk (bojaźń i drżenie) to skutek wewnętrznego napięcia związanego z koniecznością odrzucenia przez jednostkę rozsądku i doczesności w trakcie »skoku« w »absurd wiary«. Wybór ten to bardzo osobisty, subiektywny akt wolności wewnętrznej, którego nie można zwerbalizować, jest zatem niekomunikowalny innym ludziom. Por. S. Lubaska: *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpacz i wiary*. Kraków 2001, s. 91–93.

⁵ Por. J. Iwaszkiewicz: *Wstęp*. W: S. Kierkegard: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć...*, s. XIV–XV. Klimat obyczajowo-kulturalny Kopenhagi w czasach Kierkegarda szerzej od Iwaszkiewicza omawia Peter P. Rohde. Por. Tegoż: *Søren Kierkegaard...*, s. 91–104.

kondycji ludzkiej zawartych w filozofii Duńczyka dołączę jednak do tych badaczy jego myśli, którzy unikali biografizmu⁶.

Kierkegaard żył w czasach dominacji heglizmu, ale swe poglądy kształtował w opozycji do koncepcji autora *Fenomenologii ducha*, choć w jego pismach widoczne są – zazwyczaj polemiczne – odwołania do myśli niemieckiego filozofa. Hegel właściwie wyeliminował w swej dialektyce dziejów konkretny podmiot, zastępując go abstrakcyjnym duchem świata. Jego idealistyczny system był próbą kompleksowej interpretacji procesu dziejowego, miał udowodnić, że w świecie wszystko ma swe miejsce oraz przeznaczenie, a cykliczne prawa dialektyki rządzące historią czynią ją racjonalną. Autor *Choroby na śmierć* odrzucił społeczeństwo, przyrodę, historię, akcentując ludzki indywidualizm, ukazując człowieka jako istotę pełną wewnętrznych antynomii, wahań, rozpaczliwie samotną i nieracjonalną w konwencjonalnym rozumieniu tego słowa. Z samotności jednostkę mógł wyrwać tylko Bóg, którego istnienie – zdaniem Duńczyka – może być w pełni doświadczane tylko wewnętrznym, bardzo osobistym wymiarze. Jak napisał Roger Garaudy, dla Kierkegarda „Bóg jest potrzebą rozpacz, postulatem tego, kto istnieje”⁷. Bóg w rozumieniu autora *Okruchów filozoficznych* nie jest tylko bytem zewnętrznym wobec człowieka, lecz także immanentną siłą jednostki, dzięki której jej osobowa jaźń nie ulega rozpadowi. Częstka Boga jest zatem w człowieku-syntezie, co jednak nie znosi jakościowej granicy między jednostką ludzką a Stwórcą⁸. Człowiek swą ontologiczną i egzystencjalną specyfikę może sobie w pełni uświadomić dopiero w stadium życia religijnego. Istota ludzka w antropologii Kierkegarda jest dialektyczną jednością (syntezą) ciała i duszy, skończoności i nieskończoności, konieczności i wolności. Tak

⁶ Zgadzam się w tej kwestii ze zdaniem Toeplitza, który stwierdził: „Prawie wszyscy badacze pism Kierkegarda stają przed problemem oddzielenia w spuściźnie myśliciela wątków biograficznych od ściśle filozoficznych. Niektórzy powiadają wręcz, że nie byłoby filozofii Kierkegarda, gdyby nie wydarzenia i mity rodzinne. Nie podzielam tego poglądu, aczkolwiek trzeba przyznać, że niektóre problemy filozoficzne, zwłaszcza podjęte przed 1843 rokiem, byłyby inaczej przedstawione, gdyby pewne wydarzenia z życia prywatnego nie oddziaływały na przyszłego filozofa. Filozofia Kierkegarda nie jest rezultatem eksplikacji jego życia osobniczego, nadała mu ona tylko swoje piętno, a osoby związane z jego życiem odegrały jedynie epizodyczną rolę w jego filozofii”. K. T o e p l i t z: *Kierkegaard...*, s. 21.

⁷ R. G a r a u d y: *Perspektywy człowieka*. Tłum. Z. B u t k i e w i c z, J. R o g o z i ń s k i. Warszawa 1968, s. 60.

⁸ Podzielam tu hipotezę interpretacyjną S. Lubańskiej. Por. S. L u b a ń s k a: *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpacz i wiary...*, s. 89, 119.

pojmovany człowiek musi – dążąc do istnienia autentycznego – dokonywać dramatycznych wyborów na zasadzie alternatywy albo-albo. Albo wybiera skończoność, albo nieskończoność, pośredniej drogi nie ma. Wybierając nieskończoność, a tylko ten wybór nadaje temporalnemu, empirycznemu człowieczemu istnieniu ostateczny sens, jednostka musi – transcendując – zdobyć się na »skok« w absurd wiary, odrzucić rozsądek i reguły życia społecznego⁹. Stać się »rycerzem wiary«, w pełni otworzyć się na Boga, to właśnie – zdaniem Kierkegarda – jest istnienie autentyczne, czyli wewnętrzne doświadczenie Boskiej nieskończoności bez pośrednictwa zinstytucjonalizowanych, obrzędowych form religii. Istotą ludzkiej egzystencji jest zatem transcendowanie ku nieskończoności, do Boga¹⁰. *Bojaźń i drżenie* to eseistyczne studium teologiczno-filozoficzne, w którym autor, zaczynając od interpretacji starotestamentowej historii ofiarowania Izaaka, w subiektywnym, dygresyjnym wywodzie rozważa zagadnienia etyczne i tajemnicę dialektycznie pojmovanej wiary. Abraham – bohater starotestamentowej opowieści – zostaje postawiony w sytuacji dramatycznego moralno-religijnego wyboru. Czy – zgodnie z żądaniem Boga, w imię wiary – złożyć w ofierze Stwórcy pierwszego, długo wyczekiwanego syna, którego miał ze swą niemłodą już żoną, czy – kierując się miłością ojcowską – nie spełnić Bożego nakazu, a więc ciężko zgrzeszyć, być może doświadczyć gniewu Stwórcy i zostać na wieki potępionym, okazać się człowiekiem małej wiary. Abraham postanawia złożyć ofiarę z Izaaka, jednak w ostatniej chwili Bóg wstrzymuje jego rękę, uświadamiając mu, że został poddany próbie.

Pomimo, że Abraham po boskim nakazie szybko podejmuje decyzję, zapewne doświadcza poważnych rozterek etycznych będących składnikiem trudnej – niemożliwej do racjonalizacji – dialektycznej wiary, która według Duńczyka jest rodzajem silnej namiętności. Abraham po żądaniu Boga nie od razu, nie w afekcie, ma zgładzić syna. Powinien to uczynić w określonym miejscu, zgodnie z rytuałem składania całopalnej ofiary. Przygotowuje się więc do drogi w wyznaczone przez Stwórcę miejsce całopalenia, ponad trzy dni, w towarzystwie sług, zmierza do celu,

⁹ Por. *ibidem*, s. 95–97.

¹⁰ „Dla rozwoju osobowości ważna jest świadomość, że stoi się wobec Boga, ponieważ dynamika osobowości wymaga nastawienia się na coś wyższego, na transcendencję” – konkluduje Lubańska. *Ibidem*, s. 63.

następnie przygotowuje stos, ostrzy nóż. Musiałby być bez rozumu i uczuć, gdyby w tym czasie nie doświadczał żadnych emocji i wątpliwości, wszak miał zamordować pierworodnego, którego na starość wreszcie się doczekał. Autor *Bojaźni i drżenia* ma do etycznych pobudek postępowania Abrahama stosunek ambiwalentny, w jego sytuacji dostrzega absurd i tragizm. Biblijna przypowieść jest dla Kierkegaarda punktem wyjścia do teologiczno-filozoficznych dywagacji implikowanych sytuacją Abrahama. Co jest ważniejsze: etyczny nakaz miłości do syna i opieki nad nim ciążyący na ojcu czy religijny obowiązek wierzącego, by kochać Boga i być mu posłusznym? Ale jak w kategoriach etycznych – rozważając tę mającą mieć ponadczasowy sens opowieść po wielu wiekach od jej powstania, w innym kontekście aksjologicznym i kulturowym – usprawiedliwić takie morderstwo czy choćby jego intencję? Czy Bóg jest zatem dobry, jeśli doświadcza ludzi tak jak Abrahama, czy Hioba?¹¹ Stawiając sobie podobne pytania, autor *Albo-albo* doszedł do wniosku, że wspomniane dylematy religijno-moralne rodzą bojaźń i drzenie, pokusę i lęk, bez świadomości których nie sposób choć częściowo pojąć zachowania Abrahama ani pełnej antynomii istoty wiary. „Zamierzam wyciągnąć z opowieści o Abrahamie wszystkie dialektyczne konsekwencje w niej zawarte i wyrazić je w formie »problematów«, aby okazać, jak wielkim paradoksem jest wiara; paradoks ten pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn, paradoks ten powrócił Abrahamowi Izaaka i nie daje się ogarnąć myślą, ponieważ wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”¹² – stwierdza Kierkegaard. Abraham, przekraczając powszechne normy etyczne, wkracza w sferę pogłębionej religijności, przy czym nie znaczy to, iż zasady moralne zostają tu całkowicie jako zbędne w głębokim życiu religijnym odrzucone. Ulegają one swoistej relatywizacji, ich zawieszenie staje się koniecznym warunkiem przejścia do »bycia

¹¹ Różne stanowiska filozofów w sprawie teodycei omawia Leszek Kołakowski w swym znanym tekście *Jeśli Boga nie ma*. „Jeśli wszystkie zasady logiki i moralności zostały ustanowione arbitralną decyzją Boskiej woli i nie zawierają żadnej immanentnej prawdy, nie ma powodu przypuszczać, że Bóg jest ograniczony przez własne reguły. Innymi słowy, Jego dobroć i mądrość nie mają nic wspólnego z tym, co uważamy za dobroć i mądrość w naszym, stworzonym przez Niego świecie. To, co wydaje się nam nie do pogodzenia, być może daje się pogodzić w Jego umyśle, to zaś, co jawi się nam jako zło, może nie być złem dla Niego. Ściśle mówiąc, istnienie Boga staje się bez znaczenia dla naszego życia moralnego i intelektualnego”. L. K o ł a k o w s k i: *Jeśli Boga nie ma...* W: I d e m: *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*. Tłum. T. B a s z n i a k, M. P a n u f n i k. Kraków 1988, s. 18.

¹² S. K i e r k e g a a r d: *Bojaźń i drzenie...*, s. 55.

rycerzem wiary«, który winien koncentrować się na „jednym akcie świadomości”¹³, na chwili terażniejszej, bez sięgania do przeszłości i wybiegania w przyszłość, bez troszczenia się o codzienne sprawy. Paradoksalnie w tym wyrzeczeniu może on odnaleźć pogodzenie z codziennością, „wystarczać samemu sobie”¹⁴. Właśnie owa rezygnacja daje jednostce wewnętrzny spokój, poprzedza etap głębokiej wiary. „Nieskończona rezygnacja jest ostatnim stadium poprzedzającym wiarę; kto nie przeszedł przez ten wysiłek, nie może osiąść wiary; dopiero w nieskończonej rezygnacji staje się dla mnie jasna wieczna wartość mojej istoty i wtedy dopiero może być mowa o ogarnięciu egzystencji świata siłą wiary”¹⁵ – konkluduje Kierkegaard. Głęboka zindywidualizowana religijność jest dla niego czymś tajemniczym, niemal mistycznym. To zawierający liczne antynomie stan świadomości polegający na odwadze rezygnacji z doczesności i dążeniu do wewnętrznego doświadczenia wieczności, której, po zdobyciu, nie można się już wyrzec, na zawieszeniu – niezbędnego w codziennym życiu – zdrowego rozsądku w imię absurdu wiary. „Wierząc nie wyrzekam się niczego, przeciwnie, wszystko mi jest dane, właśnie w tym rozumieniu, w jakim się mówi, że kto ma wiarę jak gorczyczne ziarno, może góry przenosić. Trzeba mieć wielką ludzką odwagę, aby się wyrzec całej doczesności w zamian za zyskanie wieczności, ale gdy się już zdobędzie wieczność, niepodobna się jej wyrzec, jest to sprzeczność sama w sobie, ale trzeba mieć paradoksalną i pokorną odwagę, aby osiąść wszystko doczesne w imię absurdu, a to właśnie jest odwaga wiary”¹⁶ – stwierdza autor *Albo-albo*. Egzystencja jednostek szczególnie wrażliwych to „szarpanina bytu”¹⁷, próba zgłębienia paradoksów związanych z ludzkim, skończonym w czasie istnieniem rozpatrywanym w kontekście niepojętego, nieskończonego Boga. Transcendowanie, głód wieczności to duchowe potrzeby osób wrażliwych, którym zinstytucjonalizowana wiara oraz uczestniczenie w skonwencjonalizowanych obrzędach i ortodoksyjnie traktowane zasady religijne nie

¹³ Ibidem, s. 42.

¹⁴ Ibidem, s. 44.

¹⁵ Ibidem, s. 40, 46.

¹⁶ Ibidem, s. 49–50, 51, 53.

¹⁷ Ibidem, s. 66.

wystarczają. „Wiara jest paradoksem, a jednostka w żadnym razie nie może być rozumiana przez nikogo”¹⁸ – konkluduje Duńczyk. Na przeciwnym biegunie antropologicznej typologii Kierkegaarda są jednostki – jak ironicznie stwierdza: „ufne w swą egzystencję, mające pewne pozycje i jasne poglądy”¹⁹. To ludzie o dogmatycznym umyśle, o mieszczańskości moralności, obawiający się skandalu, który mógłby wybuchnąć, gdyby naruszyli normy prawne lub obyczajowo-etyczne. „Co by na to powiedziała policja, co by powiedziały gazety?”²⁰ – Kierkegaard z sarkazmem parodiuje mieszczańskie obawy. Opozycja nadwrażliwego, duchowo nienasyconego, a przez to wyobcowanego ze społeczeństwa indywidualisty i nierozumiejącej go zbiorowości jest znamieną dla romantycznej antropologii gloryfikującej indywidualizm, a nawet – świadczące zdaniem romantyków o szczególnym typie

¹⁸ Ibidem, s. 76. „Kiedy człowiek wkracza na ciężką w pewnym sensie drogę bohatera, wielu może mu służyć radą; temu, kto kroczy uciążliwą ścieżką wiary, nikt nic nie może poradzić, nikt go nie może zrozumieć”. Ibidem, s. 71.

¹⁹ Ibidem, s. 66. „Dla najbliższego prekursora współczesnego egzystencjalizmu, Sorena Kierkegaarda, najbardziej typową formą zagubienia istotnego sensu ludzkiego istnienia jest pogrążenie się w powierzchownym życiu nastawionym na poszukiwanie przyjemności w pozornie ważnych sprawach życia codziennego, stan sytego zadowolenia. Wydobycie nas z tego stanu, wyzwolicie nas może tylko lęk, będący podstawowym przeżyciem egzystencjalnym. Lęk ten nie ma określonego przedmiotu. Coś nieokreślonego, coś, co odkrywamy pod powierzchnią naszego codziennego życia, zaczyna przerażać nas, a jednocześnie pociągać. W końcu lęk przechodzi w rozpacz, która będąc chorobą śmiertelną dla tego, kto się z niej nie wyleczy, jest zarazem koniecznym warunkiem wyzwolenia człowieka z niewoli codzienności i łatwizny. Rodząc się ze zrozumieniem własnej słabości i nicości zmusza nas do odnalezienia Boga, stawia wobec ostatecznej i podstawowej zarazem alternatywy, zmusza do decyzji: albo – albo. Albo życie powierzchowne, łatwe, zarazem puste i pozbawione sensu, albo wyzwolone przez wiarę, która stanowi jakiś skok w nieznaną, jest podjęciem ryzyka życia w obliczu Boga. Życie to również pełne jest tragizmu: życie w obliczu Boga, niepojętego i strasznego, zmusza nas do przeżywania każdej chwili i każdej decyzji w jej ostatecznych konsekwencjach” – stwierdza A. Stanowski. *I d e m: Egzystencjalizm. „Znak” 1958, nr 48, s. 690.*

²⁰ S. K i e r k e g a a r d: *Bojaźń i drżenie...*, s. 66. Relację jednostki i zbiorowości w filozofii Kierkegaarda omawia szerzej Wojciech Herman w swej książce *Filozofia egzystencjalna. (Tegoż: Filozofia egzystencjalna. Warszawa 2001, s. 11–17.)*. Autor konstatuje: „Kierkegaard jako pierwszy odkrył specyfikę zjawiska tłumu i zdał sobie sprawę, że nadchodzą czasy, w których tłumy będą dominować” (s. 12). Wątpliwości budzi tu sformułowanie, iż duński myśliciel był pierwszym, który »odkrył specyfikę tłumu«. Już Horacy w I wieku p.n.e. w odzie *Odi profanum vulgus et arceo* napisał: „Precz, motłoch ciemny! Cóż mię on obchodzi?” (H o r a c y: *Wybór poezji*. Tłum. F. F a l e Ń s k i. Wrocław 1973, s. 89.). Te skrzydlate słowa z utworu Horacego nabrały z czasem autonomicznego znaczenia, odrywając się od kontekstu wiersza, w którym występowały. Poeta – »kapłan Muz« – wyraża tu przekonanie, że wrażliwe jednostki, jak poeci, mają inne potrzeby życiowe niż »ciemny motłoch«. Podobnie w wiele wieków później myślał będzie Kierkegaard, przeciwstawiając potrzeby duchowe wyjątkowo wrażliwego indywidualisty, introwertyka, przyziemnym, głównie materialnym potrzebom mas. Ciekawie wzmianki na temat psychologii tłumu, na kilka wieków przed Duńczykiem, zawarł też w *Księciu Machiavelli*, analizując mechanizmy skutecznego rządzenia ludźmi. Na przykład we wspomnianym traktacie politycznym konstatuje on: „[...] Natura ludów jest zmienna; łatwo dają wzmóc w siebie pewne przedsięwzięcie, ale z trudnością przy nim trwają”. M. M a c h i a v e l l i: *Książę*. Tłum. W. R z y m o w s k i. Kraków 1980, s. 25. Kierkegaard – wydaje się – nie był więc pierwszym, który odkrył mechanizmy działania mas.

wrażliwości – szaleństwo prowadzące do alienacji jednostki ze społeczeństwa. Opozycja ta jest w ogóle charakterystyczna dla opartego na antynomiach światopoglądu romantycznego (na przykład: materia-duch, rozum-uczucie, bunt-pokora, młodość-starość).

Na Kierkegarda pewien wpływ wywarły dzieła romantyków, których zajmowało wewnętrzne życie człowieka, między innymi oddziałali na niego bracia Friedrich i August Schleglowie, Ludwig Tieck, Novalis²¹. Romantyczny kult wybitnych jednostek widoczny jest nie tylko w literaturze pierwszej połowy XIX wieku, ale też w filozofii Hegla, którą Duńczyk znał i której wpływy można dostrzec w *Bojaźni i drzeniu*. Zdaniem autora *Fenomenologii ducha* wielkie postacie historyczne – jak na przykład Napoleon – nie mają »praktycznej trzeźwości«, nie przywiązują wagi do codziennych spraw, są poza moralnością swych czasów, bowiem poświęcają się wielkiej idei. Przeciwnostwem takich jednostek są »kamerdynerzy dziejów«, ludzie bez istotnego znaczenia, dla których nikt nie jest wielki, gdyż postrzegają wybitne postacie przez pryzmat ich człowieczych ułomności. Ta opozycja ludzi wybitnych i miernych jest wariantem relacji pan – niewolnik²². Kierkegaard odrzucił Hegłowską teorię dominacji tego, co ogólne, nad tym, co indywidualne. „W filozofii Hegla to, co zewnętrzne, wyobcowane jest wyższe niż to, co wewnętrzne”²³ – stwierdził Kierkegaard. Podmiotowo pojmowana przez Duńczyka egzystencja ludzka nie daje się pogodzić z abstrakcyjnym – systemowym i racjonalizującym – ujęciem procesu dziejowego, w którym nie liczy się konkretna jednostka.

W filozofii Kierkegarda człowiek ujęty został inaczej niż w antropologii wyrastającej z tradycji starogrecko-kartezjańskiej. Nie jest on istotą w pełni

²¹ Por. K. T o e p l i t z: *Kierkegaard...*, s. 15.

²² Relację pan-niewolnik, metaforę wybitności i przeciętności, omówił Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów*. Por. G. H e g e l: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. G r a b o w s k i, A. L a n d m a n. Warszawa 1958, s. 44. Warto wspomnieć, że do Hegłowskiej koncepcji wybitnych ludzi i ich roli w dziejach nawiązał krytycznie Dostojewski w *Zbrodni i karze*. Jej główny bohater, o znaczącym nazwisku Raskolnikow (odszczepieniec, bowiem, ulegając pysze rozumu, odrzucił zasady etyki ewangelicznej, popełnił morderstwo, które było konsekwencją stworzonej przez niego teorii o ludziach wybitnych i pospolitych), za taką niezwykłą jednostkę mogącą przekraczać obowiązujące w społeczeństwie normy etyczne sam się uważał, więc zabił, by sprawdzić, czy bez moralnych konsekwencji może postępować wedle własnego uznania. Por. F. D o s t o j e w s k i: *Zbrodnia i kara*. Tłum. Cz. J a s t r z ę b i e c - K o z ł o w s k i. Wrocław 1987, s. 304–307. Relacja pan-niewolnik jest też rdzeniem relatywistycznej koncepcji etycznej Nietzschego.

²³ S. K i e r k e g a a r d: *Bojaźń i drzenie...*, s. 73.

racjonalną. Nasuwa się tu skojarzenie z Freudowską metaforą góry lodowej obrazującą ludzki aparat psychiczny. Znacznie większa jej część, znajdująca się pod wodą, to sfera nieświadomości, stłumionych popędów, kompleksów, niewielka zaś część wystająca ponad taflę wody, to świadomość, czyli sfera racjonalności. W ten sposób wiedeński psychoanalityk kilkadziesiąt lat po autorze *Choroby na śmierć*, kilkanaście wieków po świętym Augustynie zanegował koncepcję człowieka jako jednostki rozumnej i w pełni świadomej, dowodząc, iż całkowita racjonalność istoty ludzkiej jest iluzją, a eksploracja tego, co tkwi pod metaforycznym lustrem wody, to zadanie niezwykle trudne, wymykające się metodologiom nauk ścisłych i naukowym uogólnieniom²⁴. Proces zgłębiania tajemnic ludzkiego bycia wymusza zatem na badaczu stosowanie dość wątpliwych z naukowego punktu widzenia narzędzi poznania i opisu – psychologicznej introspekcji, analizy zachowań postaci literackich i werbalizacji efektów poznawczych za pomocą charakterystycznych dla beletrystyki środków ekspresji: symbolu, metafory, porównania, obrazowego epitetu. Zapewne rozumieli to Pascal, Nietzsche, Marcel, pisarze tacy jak Szekspir, Dostojewski, Gombrowicz czy Beckett usiłujący dotrzeć do ukrytych w nieświadomości sprężyn ludzkich zachowań, wyartykułować językiem literackim trudne do jasnej eksplikacji egzystencjalne niepokoje i duchowe potrzeby człowieka. Pojmował to także myśliciel z Kopenhagi, odrzucając w swych dziełach formę dyskursywnego wywodu naukowego. Dla Kierkegarda człowiek to przede wszystkim indywiduum odczuwające samotność, lęk, trwogę, wewnętrzne sprzeczności i głód transcendencji. Tylko w sytuacjach granicznych, takich jak znaleźli się archetypiczni bohaterowie biblijni (Abraham, Hiob), doświadczając niewyobrażalnego cierpienia, jednostka może

²⁴ „Życie świadome umysłu stanowi wobec jego życia nieświadomionego nieznaczną tylko cząstkę”. S. F r e u d: *Poza zasadą przyjemności...*, s. 194. Przed Freudem podobne poglądy głosił Nietzsche, który w *Z genealogii moralności* napisał: „Jesteśmy sobie nieznanymi, my poznający, my sobie samym: i nie bez powodu. Nigdy siebie nie szukaliśmy – jakże więc mielibyśmy siebie kiedyś znaleźć. [...] Z konieczności pozostajemy sobie obcy, nie rozumiemy siebie, musimy brać siebie za kogoś innego, dla nas rozbrzmiewa po wsze czasy zdanie »Każdy jest sobie samemu najdalszy« – co do siebie nie jesteśmy »poznającymi«... F. N i e t z s c h e: *Z genealogii moralności*. Tłum. G. S o w i n s k i. Kraków 1997, s. 23. Jest to wyraźna polemika z Kartezjuszem, który twierdził, że człowiek może być pewny faktu swego myślenia, zatem o sobie wie więcej niż o rzeczywistości zewnętrznej, poznawalnej zmysłowo. Nietzsche demaskuje funkcjonujące w filozofii europejskiej przez kilka wieków, ugruntowane przez tradycję kartezjańską złudzenia poznawcze podmiotu względem wiedzy o sobie samym. Por. K. M i c h a l s k i: *Radość i ból, groza i sen; Nietzschego opowieść o moralności*. Tamże, s. 6–7.

próbować zrozumieć metafizyczny sens ludzkiego istnienia, tragizm i absurd „choroby na śmierć”²⁵. Cierpienie i rozpacz to czynniki stymulujące podmiot do samopoznania, do refleksji nad swym istnieniem, którego immanentnymi składnikami są antynomie ciała i duszy, wolność i konieczność, skończoności i nieskończoności. Bohaterowie biblijni interpretowani przez Duńczyka w różnych jego dziełach byli, przed znalezieniem się w sytuacji granicznej, szczęśliwi. Staremu Abrahamowi urodził się długo wyczekiwany syn, zaś bogobojnemu Hiobowi omawianemu w *Powtórzeniu*²⁶ znakomicie się w życiu wiodło: miał siedmiu synów i trzy córki, był zamożny. Obaj doświadczyli – po zaznaniu szczęścia – strasznego cierpienia. Abraham w akcie wiary miał zabić syna, a Hiob stracił wszystkie dzieci, cały majątek i zachorował na trąd. Te graniczne sytuacje życiowe – samotność w obliczu niewyobrażalnego cierpienia, rozpacz – sprawiły, że istnienie tych postaci stało się autentyczne, pogłębione pod względem duchowym. Nie hedonistyczne (estetyczne), nawet nie etyczne, ale religijne, lecz – co należy podkreślić – nie w sensie ortodoksyjnym, dogmatycznym. Jednostki te stały się „rycerzami wiary, nieskończoności”²⁷. Duński myśliciel

²⁵ W tym kontekście określenie »choroba na śmierć« użyte zostało jako ironiczna peryfrazja życia. Kierkegaard pojmował je w sensie znacznie głębszym, a jego eksplikacja w *Chorobie na śmierć* jest – co typowe dla tego filozofa – zawiła i pełna paradoksów. Pokróćce rzecz ujmując: choroba na śmierć to – zdaniem Duńczyka – rozpacz, a ta nie jest śmiertelna w sensie fizycznym. Z chrześcijańskiego punktu widzenia śmierć nie jest kresem, lecz przejściem do życia wiecznego. U Kierkegarda – paradoksalnie – choroba na śmierć to swoiście rozumiana niezdolność, by umrzeć: „Ściśle rzecz biorąc, jeżeli mówimy o chorobie na śmierć, to mówimy o takiej chorobie, gdzie ostatnią rzeczą jest śmierć i gdzie śmierć jest rzeczą ostateczną. To właśnie jest rozpacz. Jednakże rozpacz jeszcze w innym sensie, bardziej określonym, jest chorobą na śmierć. W rzeczywistości wcale tak nie jest, aby się umierało z tej choroby, aby ta choroba kończyła się śmiercią cielesną. Przeciwnie, męką rozpacz jest, że nie można umrzeć. Podobne to jest do stanu konającego, który męczy się, ale umrzeć nie może. Być chorym na śmierć, to znaczy nie być zdolnym do śmierci, ale nie chodzi tu o nadzieję życia – nie, beznadziejność polega na tym, że człowiek nie ma ostatniej nadziei, nadziei na śmierć. Gdy śmierć jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na śmierć. Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmaga, że śmierć się staje nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci. W tym ostatnim znaczeniu rozpacz jest chorobą na śmierć, pełną męki sprzecznością, chorobą samą w sobie, wiecznym umieraniem, a przecież nie umarciem, nie skończeniem śmiercią.” S. K i e r k e g a a r d: *Choroba na śmierć...*, s. 152.

²⁶ Por. S. K i e r k e g a a r d: *Powtórzenie. Przedmowy*. Tłum. B. Ś w i d e r s k i. Warszawa 2000, s. 101–104. Powtórzenie to istotna kategoria filozoficzna w myśli Kierkegarda. Peter P. Rohde tak ją wyjaśnia: „Przez powtórzenie Kierkegaard rozumie coś określonego, co w innym okresie swojej twórczości nazywa »wieczną reduplikacją«. Po pierwszym bezpośrednim doświadczeniu jakiegoś związku, na przykład miłosnego, następuje zerwanie ze skończonością, ponieważ tylko ono może nas uwolnić od przywiązania do tego, co ziemskie; bez takiego zerwania Bóg nigdy nie zyska władzy nad naszymi sercami. Jeśli jednak dokonało się uwolnienie, jest możliwe, by jak Hiob wszystko odzyskać, przeżywając dawne na nowo, co jest uwarunkowane rezygnacją, której się człowiek poddaje. Jest to powtórzenie, wieczne podwajanie”. P.P. R o h d e: *Søren Kierkegaard...*, s. 117.

²⁷ Estetyczną i etyczną koncepcję życia omawia Kierkegaard w *Bojaźni i drzeniu* w rozdziale *Problemat III* oraz w książce *Albo-albo* – tekście bardzo niejednorodnym pod względem formy gatunkowej. Estetyczne stadium

rozpatrywał człowieka w sytuacji wyboru, w wymiarze podmiotowym. Pogłębiona, uwewnętrzniona, niedogmatyczna religijność pozwala – jego zdaniem – doświadczyć miotającej się w życiu jednostce Boga, który kruchy byt ludzki dopełnia, metafizycznie uzasadnia. W egzystencjalnej antropologii Kierkegaarda człowiek jawi się nie jako *homo historicus* – jak u Hegla, nie *homo oeconomicus* – mieszczański wzór zdroworozsądkowej, goniącej za zyskiem, znakomicie funkcjonującej w systemie społecznym, przedsiębiorczej jednostki, lecz jako *homo religiosus*, istota przeżywająca »szarpaninę bytu«, skończona w wymiarze empirycznym, pragnąca dopełnienia swego bytu poprzez doświadczenie Absolutu. „Całe myślenie Kierkegaarda jest właściwie poszukiwaniem drogi do Boga. Opisy różnych sposobów egzystowania i stadiów na drodze życia prowadzą go do konkluzji, że nie chcąc utracić własnej osobowości, musimy stanąć w obliczu Boga. Bóg jako istota nieskończona nie tylko człowieka nie ogranicza, ale nadaje każdej chwili jego istnienia nieskończoną wartość. Obecność Boga w jego życiu pozwala mu połączyć obie strony egzystencji, skończoną i nieskończoną, i nie utracić żadnej z nich. Żyje w świecie skończoności, obcując z nieskończonością”²⁸ – konstatuje Herman. Antropologiczna refleksja Kierkegaarda wyrasta z tradycji filozofii św. Augustyna, Pascala²⁹ oraz Sokratesa, który postulował poznanie samego siebie. Człowiek w ujęciu autora *Bojaźni i drżenia*

życia to egzystencja powierzchowna, zewnętrzna, duchowo niepogłębiona, hedonistyczna, której literackim przykładem – zdaniem filozofa – może być archetypiczna postać Don Juana. Stadium etyczne jest istnieniem pod względem duchowym bardziej dojrzałym niż w fazie estetycznej, to życie zgodne z obowiązującymi w społeczeństwie zasadami moralnymi, ze świadomością ciężkiej na człowieku odpowiedzialności czy winy. „Takie moralne życie przyprawia o szaleństwo, jeżeli się nie widzi nic wyższego ponad nią [etykę – D. B.] . Etyka nie uznaje przypadku” – napisał Duńczyk w *Bojaźni i drzeniu* (s. 93.). Ten typ egzystencji według Kierkegaarda egzemplifikują między innymi Edyp i Sokrates. Najpełniej jednak – zdaniem myśliciela z Kopenhagi – doświadcza się istnienia w stadium religijnym, gdyż wtedy skończony, pojmovany bardzo indywidualistycznie, konkretny człowiek, a nie abstrakcyjna istota ludzka, jakiś Everyman, uświadamiając sobie paradoksy wiary, styka się w doświadczeniu wewnętrznym z tym, co nieskończone, z transcendencją. Kierkegaard wyróżniał dwie odmiany religijności, umownie określając je jako A i B. Pierwszy typ (A), to dominująca w społeczeństwie religijność chrześcijańska polegająca na respektowaniu normatywnej etyki ewangelicznej, chodzeniu do kościoła, ogólnie rzecz ujmując – moralnym i wygodnym życiu w społeczeństwie z nadzieją na pośmiertne zbawienie. Drugi typ religijności (B) to wiara »bez pośredników«, absurda, pełna paradoksów, wymagająca odrzucenia rozsądku i doczesności, »skoku« w irracjonalność jak uczynił to zdaniem Kierkegaarda Abraham, decydując się złożyć ofiarę z syna. To religijność pogłębiona, wewnętrzna, a doświadczenia z nią związane są niekomunikowalne. Por. K. T o e p l i t z: *Kierkegaard...*, s. 78–80.

²⁸ W. H e r m a n: *Filozofia egzystencjalna...*, s. 28.

²⁹ „Kierkegaard okazuje się kontynuatorem refleksji Pascalskiej, która z kolei ma głębsze jeszcze korzenie w filozofii św. Augustyna i średniowiecznych mistyków”. S. L u b a n s k a: *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary...*, s. 136.

to synteza skończoności i nieskończoności, cielesności i duchowości, konieczności i wolności, to byt, którego natury nie można określić, gdyż istnienie ludzkie jest dynamicznym procesem nastawionym na Transcendencję, wewnętrzne doznanie Boga i nieskończoności. Aby tego doświadczyć, jednostka musi odrzucić życie estetyczne i etyczne, dokonać »skoku« w »absurd wiary«. Skok ten jest subiektywnym wyborem wolnego – w wymiarze duchowym – człowieka, który odczuwa lęk³⁰, mając odrzucić powszechnie obowiązujące normy życia społecznego i zdrowy rozsądek w imię irracjonalnej, pełnej paradoksów tajemnicy wiary. Wewnętrzne doświadczenie Boga, podobne do przeżycia mistycznego³¹, to stan istnienia autentycznego, dzięki któremu następuje „całkowite wykorzenienie rozpaczy”³². Głęboka wiara – zdaniem Kierkegaarda – jest procesem przeobrażającym jednostkę wewnętrznym. To silna namiętność sprawiająca, iż człowiek w pełni pojmuje swe egzystencjalne zadanie i doświadcza siebie jako bytu całościowego i metafizycznie spełnionego, przy czym łaska wiary nie jest stanem ciągłym³³. Egzystencjalna refleksja Duńczyka dowodzi, co później potwierdzą Karl Jaspers, Mikołaj Bierdiajew, Lew Szestow czy Gabriel Marcel³⁴, a przed autorem *Choroby na śmierć* twierdzili między innymi święty

³⁰ „Według Kierkegaarda lęk jest bezprzedmiotowy, jest dowodem przeznaczenia człowieka do celów wyższych niż tylko bycia tworem natury. Lęk może przyjmować różne formy, może się objawić jako nagle przerażenie, jak u Pascala, gdy pewnej listopadowej nocy uświadomił sobie możliwość zatracenia. Może się również objawić jako długotrwała melancholia. W związku z tym lęk jest punktem styku dwóch światów w człowieku: ducha i natury, Boga i zwierzęcia. Stąd też jest jednocześnie pociągający i odpychający, skrywa w sobie możliwość zbawienia i zguby” – konkluduje Rohde. I d e m: *Søren Kierkegaard...*, s. 74.

³¹ Z mistykami wiąże poglądy Kierkegaarda nie tylko przekonanie, że pogłębiona religijność polega na wewnętrznym doświadczeniu Boga »bez pośredników«, ale także na przeświadczeniu, iż jest to doznanie niemożliwe do intelektualnego i werbalnego ujęcia, a tym samym do zakomunikowania innym. „Zdając sobie sprawę z oczywistych niedostatków dostępnych narzędzi językowych, mistyk radykalny często czuje się zmuszony do wyznania, że w komunikacji z Bogiem powinno się zachować milczenie i starać się opróżnić umysł nie tylko ze słów, ale również z pojęć i wyobrażeń” – stwierdza Kołakowski. I d e m: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 119.

³² S. L u b a n s k a: *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary...*, s. 122.

³³ „Wiara nie jest więc permanentnym stanem, lecz ciągle ponawianym aktem łaski”. Tamże, s. 124.

³⁴ Wpływ Kierkegaarda na XX-wieczną filozofię i literaturę omawia Karol Toeplitz. „Karl Jaspers (w *Psychologie der Weltanschauungen* – 1919) był tym, który zapoczątkował odmianę egzystencjalizmu, opierającą się na refleksji wielkiego Duńczyka. Martin Heidegger (*Sein und Zeit* – 1927) pierwszy wskazał na Kierkegaarda jako twórcę egzystencjalizmu. Lepiej zrozumieć się refleksję N. Bierdiajewa, L. Szestowa, A. Camusa, J.-P. Sartre’a, N. Abbagnano, M. de Unamuno – głoszącego agonię obecnego świata chrześcijańskiego i walkę o jego wskrzeszenie, gdyż agonია jest walką – jeśli się pozna tego, który ich myśli inspirował. W oparciu o poglądy Kierkegaarda powstały »szkoły« egzystencjalne w pedagogice i psychologii; jego twórczość inspirowała też niejednego pisarza i poetę – od H. Ibsena po M. Frischa – a H. Lefebvre napisał sztukę o Kierkegaardzie i jego filozofii, wystawioną w 1953 roku. F. Kafka, podobnie jak M. de Unamuno, uczył się specjalnie duńskiego, by czytać dzieła Kierkegaarda w oryginale”. K. T o e p l i t z: *Kierkegaard...*, s. 209.

Augustyn i Pascal, że człowieczego istnienia w świecie nie da się ograniczyć do ram ludzkiego intelektu i zamknąć w empirycznej skończoności. Człowiek to jedyny byt w naturze wykraczający poza biologiczne, temporalne trwanie, transcendujący ku nieskończoności, Absolutowi, którego nie sposób zrozumieć ani pojęciowo ogarnąć. Zdaniem Kierkegaarda trzeba, wbrew życiowemu pragmatyzmowi, dokonać »skoku« w »absurd wiary«. Filozofia Duńczyka, nie kładzie nacisku – jak poglądy XX-wiecznych egzystencjalistów teistycznych – na budowanie duchowej wspólnoty ludzkiej. Akcentując dramatyzm pełnego lęku samotnego bycia w świecie wrażliwej jednostki, nie jest jednak defetystyczna. »Kopenhaski Sokrates« „dążył zawsze do podkreślania decydującego znaczenia życia, stając się absolutnym przeciwnikiem nihilizmu. Kierkegaard, Schopenhauer i Nietzsche prowadzili taką samą walkę o przewyciężenie nihilizmu, lecz z różnych pozycji”³⁵.

³⁵ P.P. R o h d e: *Søren Kierkegaard...*, s. 136.