

# Mazurkiewicz, Mariusz

---

## Jednostka a absolut w filozofii Sørensa Kierkegaarda

---

Studia Redemptorystowskie nr 3, 97-119

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

---

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## JEDNOSTKA A ABSOLUT W FILOZOFII SÖRENA KIERKEGAARDA

### WSTĘP

Od początku istnienia filozofii, która stawia sobie pytanie o istnienie Boga i próbuje na nie znaleźć odpowiedź, obecne było również zagadnienie możliwego odniesienia się człowieka do Boga i odwrotnie, Boga do człowieka. Rozwój myśli humanistycznej i techniki, jaki dokonał się w czasach nowożytnych, niespodziewanie nie przysłonił dawnego sporu o Boga, ale wręcz rozpalił i zmusił zarówno przeciwników, jak i zwolenników istnienia Bytu Absolutnego do pogłębienia argumentacji. Oświeceniowa myśl filozoficzna wydała swoje owoce w wieku XIX w postaci idealizmu niemieckiego, z którego ewoluowała myśl materialistyczna. Reakcją na chęć jednania przeciwieństw w wyższej syntezie i brak troski o duchowy wymiar człowieczeństwa była myśl egzystencjalna, która na dobre rozwinęła się w pod koniec XIX wieku i w I połowie wieku XX, ale podwaliny pod nią położył – żyjący w czasach kwitnącego heglizmu – duński filozof Søren Kierkegaard.

Najważniejsze miejsce w jego filozofii zajęła jednostka i zagadnienie jej autentycznego ustosunkowania się do Absolutu, które jest znakiem prawdziwej egzystencji człowieka. Nieskończony związek człowieka z Bogiem jest paradoksem – nie przynosi żadnego racjonalnego rozwiązania, zmusza do ciągłych wyborów, aby zakosztować prawdziwej wolności, i stawia człowieka w sytuacji niemożności posiadania przed Bogiem jakiegokolwiek racji<sup>1</sup>. To jest warunek prawdziwej egzystencji, przekształcenie siebie w prawdziwą egzystencję dla Boga i dla samego siebie, tj. dla własnego zbawienia.

---

<sup>1</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1982, t. II, s. 473.

# 1. HISTORYCZNO-FILOZOFICZNE TŁO MYŚLI SÖRENA KIERKEGAARDA

## 1.1. Życie Sörena Kierkegaarda

Sören Aabye Kierkegaard urodził się 5 maja 1813 roku w Kopenhadze. Niektórzy historycy filozofii, biografowie Kierkegaarda i badacze jego dzieł, twierdzą, że wydarzenia rodzinne i wspomnienia wyniesione z dzieciństwa i młodości były czynnikami, które bardzo zaważyły, jeśli nie wręcz zdecydowały o kształcie filozofii Duńczyka<sup>2</sup>. Wydaje się jednak, że trzeba się zgodzić z opinią tych naukowców, którzy nie przeceniają zbyt ich wpływu, ale dostrzegają nadanie dzięki nim jego myśli charakterystycznego rysu. Takimi czynnikami były na pewno: mity rodzinne, zaręczyny z Reginą Olsen i zerwanie z nią, zwrócenie się przeciw Kościołowi jako instytucji, co doprowadziło potem do wystąpienia z niego, a także ataki pisma satyrycznego „Korsarz” na niezrozumianego przez siebie współczesnych myśliciela<sup>3</sup>.

Kierkegaard wychował się w rodzinie bardzo religijnej, niekiedy wręcz, za sprawą ojca, fanatycznie religijnej i kultywującej ascetyczną pobożność. Michał Kierkegaard, ojciec Sörena, pochodził z bardzo biednej rodziny – nieraz był zziębnięty i głodny, gdy pasał owce na jutlandzkich pastwiskach. W takich warunkach przeklął Boga za swój ciężki los. To wydarzenie zaważyło na życiu całej rodziny – ojciec uważał, że Bóg, rozumiany przez niego starotestamentowo, będzie się mścił za jego grzech na całej rodzinie<sup>4</sup>. Sören był najmłodszym z siedmiorga dzieci tego małżeństwa, ale wiadomo było, że najstarsze urodziło się już cztery miesiące po ślubie rodziców. Oprócz Sörena i jednej z sióstr żadne z dzieci nie dożyło trzydziestego trzeciego roku życia. Michał Kierkegaard traktował to jako zemstę Boga za wspomniane wyżej grzechy. Melancholia i pesymizm panujące w ognisku domowym znalazły sobie stałe miejsce w życiu i twórczości Kierkegaarda<sup>5</sup>.

W 1830 roku filozof wstąpił na uniwersytet w Kopenhadze, rozpoczął studia teologiczne. W tym czasie zajął się także literaturą, historią i filozofią. Był to również czas jego pierwszych kontaktów z myślą Hegla i Schleiermachera. Na uczelni spotkał się z jednym z duńskich teologów – Martensenem, i ten przedstawił mu wiarę jako konieczną do przyjęcia przez rozum. Spowodowało to kryzys wiary u młodego Kierkegaarda i jego odejście od chrześcijaństwa. Filozof nie mógł pogodzić tego, co sam czuł i myślał, z oficjalną teologią. To wszystko wraz z przygnębiającą religijnością wyniesioną z domu spowodowało bunt i pierwsze, jeszcze młodzieńcze odejście od Kościoła. Dopro-

<sup>2</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1978, t. III, s. 63-64.

<sup>3</sup> Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 21.

<sup>4</sup> Por. M. Bienenstock, *Wstęp*, w: S. Kierkegaard, *Wybór pism*, tłum. M. Bienenstock, Lwów 1914, s. VIII-IX.

<sup>5</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 48.

wadziło to również do jego upadku moralnego – prowadził hulaszczę życie i popadł w duże długi. Pojawiły się u niego także myśli samobójcze<sup>6</sup>. W tym okresie miało miejsce kolejne ważne wydarzenie w życiu Kierkegaarda – wizyta w domu publicznym. Filozof uciekł z niego, nie skorzystał z proponowanych tam usług z powodu lęku przed kobietami – to zaważyło na jego późniejszych kontaktach z nimi oraz na podejściu do zmysłowego aspektu życia człowieka<sup>7</sup>.

W 1838 roku zmarł ojciec Sörena Kierkegaarda i to spowodowało jego nawrócenie. Odczuł, że jest predestynowany do spełnienia specjalnej misji religijnej i do zmazania grzechów rodziny. Ponownie podjął przerwane studia teologiczne i rozpoczął pisanie pracy doktorskiej pod tytułem *O pojęciu ironii*. W tym czasie wygłosił pierwsze kazanie, a we wrześniu zaręczył się z Reginą Olsen, zrywając z nią jednak rok później. Z towarzyskiego punktu widzenia był to skandal, ale postąpił najprawdopodobniej słusznie – nie nadawał się on do życia małżeńskiego, a poczucia spełniania misji nie można było z nim pogodzić. Wkrótce wyjechał do Berlina i tam zetknął się z filozofią Schellinga. Szybko rozczarował się idealizmem niemieckim i wrócił do kraju.

W 1843 roku wydał *Albo – albo* – jedno z głównych swych dzieł, w którym opisuje trzy stadia na drodze życia człowieka: estetyczne, etyczne i religijne. W tym samym roku *Bojaźń i drżenie*, a następnie w 1844 roku *Okruchy filozoficzne* i w 1846 *Zamykające nienaukowe postscriptum*<sup>8</sup>. W roku 1844 napisał *Pojęcie lęku*, a w 1849 *Chorobę na śmierć*.

W 1846 roku Kierkegaard miał już zasadniczy zrąb swojej filozofii: zwrócenie się ku egzystencji, zanegowanie całości i zainteresowanie się jednostką, która cały czas musi wybierać pomiędzy istnieniem pozornym a istnieniem „prawdziwym”, odejście od chrześcijaństwa skażonego przez dociekania teologów i próby rozumowego pojęcia wiary. Po tym niezwykle płodnym okresie pisarstwa zaczął się izolować od społeczeństwa i aż do samej śmierci w 1855 roku napisał zaledwie trzy książki<sup>9</sup>. W większości swoich książek podpisywał się pseudonimami, które bardzo często miały swoje ukryte znaczenie. Filozof chciał spojrzeć na ludzką egzystencję na różnych płaszczyznach i poprzez ich używanie objawił bogactwo swojego wnętrza i przeżyć.

Zmarł 11 listopada 1855 roku. Na jego nagrobku wyryto następujące słowa, zaczerpnięte z jednej z pieśni kościelnych: „To już niedługo potrwa, gdy wygram”<sup>10</sup>. Całe jego dorosłe życie było walką o ściągnięcie z chrześcijaństwa zasłony rozumu, odsłonięciem jednostce egzystencji, zachętą do powtórnych narodzin wierzących; było także walką z samym sobą, nieustannym wybieraniem, ciągłym albo – albo. Było trudne tym bardziej, że był w swoich poglą-

<sup>6</sup> Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 25-26.

<sup>7</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 123-125.

<sup>8</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, t. VII, s. 339.

<sup>9</sup> Por. A. Rogalski, *Sören Kierkegaard*, w: A. Rogalski, *Myśl i wyobraźnia*, Warszawa 1977, s. 17.

<sup>10</sup> Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 46.

dach osamotniony i izolowany. Po jego śmierci zostały one szybko zapomniane i dopiero w wieku XX wyciągnięte na światło dzienne stały się bodźcem, początkiem filozofii egzystencjalnej<sup>11</sup>.

## 1.2. Najważniejsze elementy epoki kształtujące filozofię Kierkegaarda

### 1.2.1. Heglizm

Najważniejsza różnica między Heglem i Kierkegaardem sprowadza się do tego, że dialektyka heglowska dotyczy bytu obiektywnego o naturze logicznej – jest to więc raczej dialektyka pojęć ogólnych, a dialektyka kierkegaardowska to dialektyka bytu jednostkowego, który nie poddaje się dyskursywnemu ujęciu. Hegłowska dialektyka zmierza ku pojednaniu rzeczy sobie przeciwnych w celu dokonania syntezy – jest to afirmacja ogólności. Duńczyk odrzuca wszelkie zapośredniczenia, istniejące napięcia podtrzymuje i stwarza nowe, i w przeciwieństwie do berlińskiego filozofa nie daje żadnego rozwiązania narastającego konfliktu<sup>12</sup>. Człowiek jest skazany na wieczne „albo – albo” – jest to polemika z heglowską dialektyką, gdzie jest obecne „zarówno, jak też”<sup>13</sup>. Z tego względu filozofię Kierkegaarda można nazwać protestem jednostki wobec destrukcyjnego dla niej systemu Hegła lub też innymi słowami – ocaleniem subiektywności indywiduum wobec formalizmu i abstrakcyjności<sup>14</sup>.

Kierkegaard uważał także, że uczestnicząca w powszechności zdegradowana jednostka traci wolność i zdolność podejmowania decyzji, bo przetrzymała swój wybór na innych lub z niego zrezygnowała, i wówczas wybór dokonuje się nieświadomie albo też wybierają ciemne moce tkwiące w osobowości<sup>15</sup>. Heglizm jest również zagrożeniem moralnego istnienia człowieka. Jednanie tezy i antytezy w wyższej syntezie to zniesienie granicy oddzielającej dobro od zła<sup>16</sup>.

Kolejną kategorią obecną w filozofii Hegła, której rozumienia Kierkegaard nie mógł nie skrytykować, jest Absolut, ogarniający wszystko Duch. Dla Hegła Absolut jest tym, co łączy, dla Kierkegaarda – tym, co dzieli, i to absolutnie. Bóg, według Hegła, jest racjonalnym, ubóstwionym pojęciem i wynikiem logicznych mediacji, a Jego istnienie jest wyprowadzone z Jego istoty. Kierkegaard twierdzi, że jest to panteizm, i nawiązując do zatarcia różnic mię-

<sup>11</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 68.

<sup>12</sup> Por. J. Jakubowska, *Dialektyka transcendencji i immanencji*, „Studia Filozoficzne” 5 (1971), s. 135; K. Toeplitz, *Dialektyka jakościowa S. Kierkegaarda*, „Studia Filozoficzne” 2 (1980), s. 69.

<sup>13</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 161.

<sup>14</sup> Por. W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>15</sup> Por. S. Lubańska, *Wolność w koncepcji wiary Kierkegaarda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 1996*, Lublin 1997, s. 739.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 142.

dzy dobrem i złem, nazywa ten system pozbawionym etyki<sup>17</sup>. W *Zamykającym nienaukowym postscriptum* nie omieszkał zauważyć, że Hegel nie ocalił wolności ani w Bogu, ani w człowieku, co prowadzi do zatracenia ich osobowości<sup>18</sup>.

Filozofia Kierkegaarda to nie tylko sprzeciw wobec sposobu pojmowania przez Hegla jednostki i Boga, to również bunt wobec racjonalizacji chrześcijaństwa. „Chrześcijaństwo zaczyna się niemal tam, gdzie Hegel kończy; nieporozumieniem jest tylko to, że Hegel myślał, że skończył z chrześcijaństwem, a nawet wyszedł daleko poza nie”<sup>19</sup>. Hegel naruszył istotę chrześcijaństwa przez usiłowanie doprowadzenia go do jedności ze swoją filozofią za pomocą spekulacji, rozwodnienia go i poddania osądowi rozumu. Kierkegaard walczył z Heglem, używając w swoich wypowiedziach ironii i paradoksu. Dla Hegla wszystko, co rzeczywiste, było rozumne, więc naturalną konsekwencją musiało być to, że Kierkegaard przeciwstawiał mu się nieprzechwyćzalnymi dla rozumu antynomiami, by pokazać, że tak wcale nie jest<sup>20</sup>.

### 1.2.2. Romantyzm

Kierkegaard podzielał z romantykami krytykę mieszczańskiego sposobu życia i związane z nią ujmowanie świata. Romantycy nie mogli zaakceptować takiej hierarchii wartości, gdzie miarą oceny człowieka jest suma wytworzonych i posiadanych dóbr oraz gdzie działanie oceniano według jego użyteczności dla społeczeństwa. Filozof pragnął wyzwolić jednostkę z ciasnych okowów heglizmu i wszelkie potępienie społeczeństwa tłamszącego pojedynczego człowieka bardzo mu odpowiadało.

W tamtych czasach wielu ludzi zauważyło rozdźwięk, jaki nastąpił po oświeceniu między abstrakcyjną wiedzą a istnieniem człowieka. Tu romantycy i Kierkegaard spotykali się, ale różnili się sposobem rozwiązania tego problemu.

Otóż romantycy, chcąc wyzwolić jednostkę z zależności, przynosili ją w świat sztuki, który był według nich światem jedynie dobrym. Piękno zostało wręcz utożsamione z dobrem i Kierkegaard nie mógł zgodzić się na wpływającą z tej koncepcji relację między estetyczną a etyczną sferą istnienia. Upieranie się, że piękno jest dobrem, prowadzi do relatywizacji wartości i zamiany tego, co absolutne, we względne, a także do oparcia egzystencji człowieka na nietrwałym fundamencie.

Kierkegaard nie mógł znieść też hipokryzji, jaka czaiła się w poglądach romantyków – głosili hasła ucieczki od ogólności, a mimo wszystko zgodzali się na życie w niej i korzystanie z dobrodziejstw krytykowanego życia miesz-

<sup>17</sup> Por. J. A. Prokopski, *Kierkegaard – chrześcijaństwo a obiektywne standardy*, „Logos i Ethos” 2 (2000), s. 82.

<sup>18</sup> Por. L. Bouyer, *Ojciec niewidzialny; drogi do łajemnicy Boga*, tłum. J. Brzozowski, G. Jędrzejewska, W. Szymońska, Kraków 2000, s. 445.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik, Wybór*, dz. cyt., s. 150-151.

<sup>20</sup> Por. K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciw racjonalizmowi*, dz. cyt., s. 91.

czańskiego. Nie jest możliwa niezależność artysty od społeczeństwa; nie ono przystosowuje się do artysty, ale artysta do niego i jego hierarchii wartości. Romantycy adorują jednostkę, nie dając jej szans na prawdziwą egzystencję i należnej wolności, aby wzięła odpowiedzialność za swoje życie. Nie dają również należnego miejsca Bogu, z którym jest związana egzystencja człowieka – w Jego miejsce stawiają sztukę, piękno, które to kategorie są nie do pogodzenia z etycznym, a tym bardziej z religijnym stadium życia. Również w warstwie literackiej swojej działalności Kierkegaard czyni wszystko, aby nie utożsamiać się z romantykami. Są oni według niego ekshibicjonistami, a on nie chciał odsłaniać czytelnikowi swoich intymnych doznań. Nie pozwalał swojej wyobraźni na wybujałość, nie upajał się tak jak oni słowem. Myśliciel panował w nim nad poetą<sup>21</sup>.

### 1.2.3. Oficjalne chrześcijaństwo

Krytyka heglizmu musiała go zaprowadzić do krytyki Kościoła. Hegel próbował jednoczyć Kościół i państwo, a jednostkę zatracić w ogólności – na taki stan rzeczy nie można było pozwolić<sup>22</sup>. Prawdziwe chrześcijaństwo to takie, które nie poddaje wiary osądowi rozumu i w centrum stawia jednostkę w jej stosunku do Boga, i jak ognia wystrzega się wszelkich uogólnień i zapośredniczeń. Niestety, współczesny Kierkegaardowi luterkański Kościół duński był tego zaprzeczeniem. Bardzo silnie powiązany z państwem, widział swoje dobro w jak największej liczbie wyznawców i poprzestawaniu na tym (tak mocno krytykowany przez filozofa tłum), a swoje istnienie opierał na duchownych opłacanych przez państwo (mieli oni swój interes w nieuświadamianiu ludziom, czym jest prawdziwe chrześcijaństwo; zatajaniu, że nie potrzebuje ono żadnych pośredników, bo musieliby wówczas złożyć urzędy i utracić źródło utrzymania)<sup>23</sup>.

Dla Kierkegarda chrześcijaństwo było wezwaniem do naśladowania Chrystusa, do pójścia za Nim. Wiązało się to jednak z cierpieniem oraz mogło się wydawać nieco naiwne. Kościół zniósł więc postulat naśladownictwa, a naukowa refleksja i system zastąpiły zsubiektywizowaną wiarę. Każdy człowiek powinien postawić na Boga, a Kościół jednak proponuje w to miejsce etykę, która staje się samouspokojeniem. Ludzie zaczynają ją uprawiać, aby nie podejmować paradoksu i trudu istnienia, i temu wszystkiemu nadaje się nazwę wiary oraz otacza nimbem religijności<sup>24</sup>.

Duńczyk uważał, że pojęcie chrześcijaństwa i jego moc jest odwrotnie proporcjonalna do liczby jego wyznawców<sup>25</sup>. Im mniej oficjalnych wyznawców Chrystusa, tym lepiej dla Niego i całej religii. Nie odrzucał całkowicie

<sup>21</sup> Por. A. Rogalski, *Sören Kierkegaard*, dz. cyt., s. 13-15.

<sup>22</sup> Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard jako krytyk Kościoła*, „Euhemer” 3 (1971), s. 85.

<sup>23</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 166.

<sup>24</sup> Por. J. A. Kłoczowski, *Bóg czy człowiek – anymonie etyki*, „W Drodze” 12 (1993), s. 58.

<sup>25</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 199.

społecznego wymiaru religii, nie kierowały nim motywy filozoficzno-społeczne, ale etyczne; chciał Kościoła, ale takiego, który pozwoli jednostce egzystować i wyznawać subiektywną wiarę, czyli właśnie w „chwili” ustosunkowywać się do wieczności<sup>26</sup>.

## 2. KONCEPCJA JEDNOSTKI

Po omówieniu życia Sörena Kierkegarda, ukazaniu tła i podstawowych źródeł jego filozofii przejdziemy do przedstawienia jego specyficznej antropologii. Jej specyfika ma kilka źródeł: po pierwsze – nie jest czystą filozofią człowieka, tak jak to możemy spotkać u innych filozofów, bo wysublimowanie samej wiedzy o człowieku nie jest u Kierkegarda możliwe, trzeba ją ujmować zawsze w powiązaniu z Bogiem, który jest podstawą egzystencji człowieka; po drugie – w gąszczu wielu pojęć i terminologii zapożyczonych od Hegla bądź utworzonej przez samego Kierkegarda trudno czasem wyróżnić to, co mogłoby stanowić w miarę klarowny obraz człowieka, a trudności dopełniają oczywiście liczne pseudonimy Duńczyka, którymi podpisywał prace; po trzecie – charakterystyczne ujęcie człowieka jako jednostki w jakiś sposób narzuca również rozumienie Boga, jeśli takowe może oczywiście u Kierkegarda zaistnieć, oraz wytycza sposób ujęcia stosunku do Niego.

Człowiek jest dla niego przede wszystkim egzystującą jednostką, która naprawdę realizuje się jedynie w ustosunkowaniu się do tego, co wieczne. Stawanie się jednostki stoi w opozycji do pragnień tłumy i wymaga od niej zerwania z wszystkim, co określone i racjonalne. Dialektyka jakościowa, której kategoriami są skok, chwila i powtórzenie, wytycza również sposób przekazu poznanych treści między ludźmi. Synteza nieskończoności i skończoności, jaką jest każdy człowiek, nie trwa w bezruchu, ale jest cały czas w napięciu i rozwija się w trzech stadiach, z których ostatnie, tj. religijne, jest realizacją prawdziwego człowieczeństwa, bo przez wiarę stawia jednostkę w obliczu Boga. Przejście zaś ze stadium niższego do wyższego dokonuje się przez absolutny wybór.

### 2.1. Egzystencja jednostki

„Istnieć jako jednostka jest rzeczą najstraszniejszą (...), jest to rzeczą największą”<sup>27</sup>. Ambiwalentne pojmowanie wartości egzystencji jest wypadkową całokształtu myśli filozofa rozdartego pomiędzy wzajemnie się wykluczające przeciwieństwa, „albo – albo”. W takim obszarze umieszczona jest jednostka i w „bojaźni i drzeniu” odnajduje siebie samą.

<sup>26</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 299.

<sup>27</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 85.



### 2.1.1 Jednostka a tłum

Sören Kierkegaard, twierdząc, że prawda może być przekazywana i przyjmowana tylko przez jednostkę, chce powiedzieć, że musi nastąpić oderwanie, wyjęcie jednostki z tłumy, aby mogła swobodnie egzystować. Tłum, społeczeństwo przeszkadza w stawaniu się jednostki, subiektywność nie zgadza się z obiektywnością, dla której ważny jest jedynie postęp cywilizacyjno-kulturowy<sup>28</sup>. Według filozofa, istnienie innych ludzi zagraża egzystencji jednostki i nie jest ono potrzebne do uzyskania samoświadomości własnej osoby. Służy temu kontakt jednostki z Bogiem.

Kierkegaard krytycznie ocenia współczesną mu sytuację świata i społeczeństw – depersonalizują one jednostkę przez obiektywność, nie jest to nawet jej wina. Ma ona obowiązek nie ulegać ich działaniu i nie pozwolić na swoją samodegradację etyczną. Filozof skupia się na jednostce i jej egzystencji poprzez przedstawienie czynników jej rozwoju i przemiany, i to w taki sposób, że wszelkie wspólne ludzkie działanie jest podejrzane. Nie jest od tego wolna również nauka, która traktuje jednostkę jako element w zbiorze jej podobnych elementów. Takie podejście zagraża jej samodzielnemu życiu<sup>29</sup>.

Autentyczna jednostka musi się również negatywnie ustosunkować do historii, jest jej wręcz wroga. Brak styku ze światem zewnętrznym, pozostawienie samej sobie, absolutne akty wyboru i towarzyszący temu niepokój oraz wolne działanie bez ograniczeń sprawiają, że nie może się ona zetknąć z życiem społecznym i historią, które są racjonalne i aż do przesady uogólnione, aby mogły zaspokoić każdego, kto nie chce subiektywnie egzystować. Kierkegaard nie zajmuje się – tak jak materializm dialektyczny, który również wyrósł z krytyki heglizmu – analizą materialnych potrzeb ludzi, podziałem klasowym czy miejscem człowieka w polu społecznym. Jego człowiek jest człowiekiem abstrakcyjnym. Historia i życie społeczne, podobnie jak estetyka, mają o tyle wartość dla egzystencji, o ile do niej podprowadzają i służą temu, aby dostrzec, że poza nimi istnieją ważniejsze dla jednostki rzeczy<sup>30</sup>.

### 2.1.2 Prymat subiektywności

Duński filozof jest nieugiętym poszukiwaczem prawdy, która dla niego może być tylko „zawsze swoja”, boleśnie własna i wyłączna, intymna. Propozycje myśli obiektywnej są dla niego niezadowolające, bo pełne człowieczeństwo wymaga oparcia egzystencji jednostki na wartościach absolutnych.

<sup>28</sup> Por. S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum...*, dz. cyt., s. 57; K. Toeplitz, *Egzystencjalna resubiektywizacja*, „Człowiek i Światopogląd” 12 (1979), s. 143.

<sup>29</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 69-70; W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”...*, dz. cyt., s. 137-143; M. - ejmo, S. Kierkegaard *genetyczna koncepcja jaźni*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 5 (2000), s. 53-54.

<sup>30</sup> Por. R. Garaudy, *Perspektywy człowieka. Egzystencjalizm, myśl katolicka, marksizm*, tłum. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 58-59.

Wszystko, co ją otacza, jest względne. Niezafalszowana refleksja doprowadziła ją do stwierdzenia, że Absolut jest dla niej obiektywnie niedostępny na stałe, musi się do niego ustosunkować w chwili. Odkrywa, że nadanie wartościom względnym miana wartości bezwzględnych jest błędem, liczy się to, co subiektywne, swoje, własne<sup>31</sup>.

Dla Kierkegaarda subiektywność to żarliwość i zaangażowanie, potęgowanie wolicjonalnych aspektów życia podmiotowego w specyficznej dialektyce egzystencji<sup>32</sup>. Pojmuje ją jako ustosunkowanie się do siebie, czyli jaźń, co nadaje subiektywności charakter dynamiczny. Przez przejście w swoje ręce autokreacji swego ducha staje w opozycji do zastanego zreifikowanego i zinstytucjonalizowanego porządku. Absolutyzuje wolność jednostki i bierze odpowiedzialność za rezultaty – niemożność osiągnięcia pewności, stanięcie wobec paradoksu oraz nieustanne stawanie się bez końca, co bywa nazywane przez niektórych „filozofią obłądu”<sup>33</sup>.

Ryzyko jest nieustannie obecne w zaangażowaniu się w autentyczną egzystencję, a doświadczenie lęku i rozpaczyny wynika z prymatu subiektywności, która pozwala na rozpoczęcie niezwyklej przygody: odnalezienie wewnętrzności, która wymyka się każdej filozofii, bo jest wieczna i ograniczona jednocześnie. Kierkegaard nazywa ją egzystencją. I odwrotnie, życie człowieka egzystującego z całą jego odpowiedzialnością i intensywnością przeżyć nazywa subiektywnością. Taki człowiek nie może mieć nic wspólnego z filozoficznymi dociekaniem, jemu obiektywność nie wystarcza. „Subiektywny myśliciel” przeżywa siebie i swój stosunek do Absolutu w bojaźni i drzeniu<sup>34</sup>.

### 2.1.3 Konkretna jednostka rzeczywistością

Z powyższych rozważań można już wysnuć wnioski, że Kierkegaard nie chciał zajmować się przedmiotowością, bo mówiąc o niej, miał na myśli system. Było to dla niego wystawienie się na pokusę dławiącą samą egzystencję. Interesował go egzystujący podmiot, docieranie do własnej wewnętrzności, stawanie się przez dogłębną introspekcję i nie na polu myślenia, ale wiary<sup>35</sup>. Afirmacja prawdy etyczno-egzystencjalnej jako źródła sensu istnienia człowieka to część procesu uwewnętrznienia, który prowadzi do egzystencji, tj. do duchowej syntezy stawania się i subiektywnego myślenia<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 81; W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”...*, dz. cyt., 135-139; M. Siemek, *Czytając Kierkegaarda*, „Polityka” 1970, nr 20, s. 7.

<sup>32</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 264-265.

<sup>33</sup> Por. K. Toepflitz, *Nad Kierkegaardem...*, dz. cyt., s. XX-XXI.

<sup>34</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie*, dz. cyt., s. 91-92; J. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 31; J. P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, tłum. J. Lisowski, „Twórczość” 4 (1957), s. 36.

<sup>35</sup> Por. S. Kierkegaard, *Systemu odziewiercającego rzeczywistość nie można stworzyć*, tłum. K. Toepflitz, w: K. Toepflitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 237-239; E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, oprac. J. Zabłocki, Kraków 1964, s. 332.

<sup>36</sup> Por. A. Szwed, *Przedmowa*, w: S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 16; J. Jakubowska, *Dialektyka transcendencji i immanencji*, dz. cyt., s. 137.

Egzystująca jednostka objawia się zawsze jako osoba, bo odnosi się do samej siebie i swej kondycji bytowej zaaranżowanej przez wieczne „albo – albo”. Wolność potwierdza godność jednostki i wzywa ją do ukonkretnienia swojej egzystencji. Jest to synteza niepowtarzalna dla nikogo innego, subiektywna, i jest dla siebie najwyższą miarą. Wierność lub niewierność wobec samego siebie jest zasadą procesu egzystencji. Rozstrzyga on o etycznym dobru i złu jednostki. Im więcej w niej dobra – ale nie takiego rozumianego przez ogół, ale przez subiektywność – tym bardziej jednostka staje się wolna i bardziej wierna sobie<sup>37</sup>.

Filozof rozróżniał dwa rodzaje rzeczywistości. Ta pierwsza, poznawalna zmysłami, jest przemijająca – nie nadaje jej nazwy rzeczywistości. Tylko to, co wieczne i co jest realizowane przez działającą jednostkę, jest rzeczywiste<sup>38</sup>. Analogicznie jest z człowiekiem – tylko ten egzystujący jest rzeczywisty.

Tylko paradoks pozwolił duńskiemu pastorowi na odzwierciedlenie pełnej wewnętrznych sprzeczności i konfliktów egzystencji. Wobec wtopienia jednostki w rzeczywistość skończoną i czasową niemożliwe było skonstruowanie abstrakcyjnego pojęcia i czegoś stałego w sensie kierkegaardowskim<sup>39</sup>. Myślenie naukowe jest związane z dowodem, a życie jednostki z wolną decyzją, niepewnością i subiektywnym przekonaniem. Dlatego podjęcie decyzji dokonuje się niezależnie od dialektyki dowodów, a nawet wbrew niej. Między myśleniem a egzystencją nie ma przejścia, należą do odrębnych płaszczyzn. Koniec końców, egzystująca jednostka wygrywa w bitwie z ogólnością, jest wolna, ale im bardziej reflektuje nad swoją subiektywnością, tym bardziej jest samotna i pozostawiona samej sobie. Paradoks okazał się wobec tego doskonałym instrumentem do oddania wszystkich niuansów i zakamarków ducha ludzkiego<sup>40</sup>.

#### 2.1.4. Stawianie się

Jednostka jest poddana nieustannemu rozwojowi, stawaniu się mocą własnej samoaktywności i wolności oraz ustosunkowania się do celu absolutnego. „Posiadanie osobowości, bycie osobowością jest największym, nieskończonym darem ofiarowanym człowiekowi, a jednocześnie jest wymaganiem, które mu wieczność stawia”<sup>41</sup>. Rzeczywistość człowieka jest poddana nieustannej ewolucji, jest niepowtarzalna i nie można jej ująć w żadne schematy. Te przemiany nie znają granic, kończą się dopiero wraz ze śmiercią jednostki.

<sup>37</sup> Por. A. Szwed, *Kierkegaard a próba przezwyciężenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos” 40 (1997), s. 175.

<sup>38</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., 102-103; B. Świderski, *Jest Kierkegaardem po polsku*, „Res Publica Nova” 5 (1997), s. 51-52.

<sup>39</sup> Por. W. S., *O Kierkegaardzie*, „Znak” 1 (1960), s. 39.

<sup>40</sup> Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 27; A. Szwed, *Kierkegaard a filozoficzne dowody na istnienie Boga*, „Analecta Cracoviensia” XXIII (1999), s. 52-53; W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii” ...*, dz. cyt., s. 138-141.

<sup>41</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 23.

Ustosunkowanie się jej do Boga musi być cały czas potwierdzane, wiara jest poddana nieustannemu „albo – albo”. Odchodzenie od wolności negatywnej do wolności pozytywnej staje się zasadą rozwoju i główną treścią jej życia. Odnalezienie w sobie grzechu i wychodzenie z niego służy stawaniu się jaźni. Dialektyka egzystencji i skoki jakościowe oznaczają, że człowiek jest tym, czym się nieustannie staje. Jego duch, jako wieczny, bez końca zmienia się w czasie<sup>42</sup>.

Proces stawania się coraz bardziej się dynamizuje i jednostka nie jest już tylko rozdarta pomiędzy cielesność i świadomość, ale jest rozdzielana w samej świadomości, wszystko staje się coraz bardziej problematyczne. Jest to źródło egzystencjalnego wyboru, którego akceptacja prowadzi do pełni człowieczeństwa. Niemożność absolutnego zespolenia się z wiecznością jest „raną” w egzystencji człowieka, która w dziwny sposób pozwala mu za chwilę znowu się do niej ustosunkować. Kierkegaard opowiedział się za godnością jednostki, ale przeciw jej szczęściu rozumianemu jako brak cierpienia w procesie stawania się<sup>43</sup>.

### 2.1.5 Samopoznanie

Sięganie do prawdziwego chrześcijaństwa, doświadczanie absolutnego paradoksu i stawanie się to przenikanie swego autentyzmu, czyli egzystencji. Wiąż z transcendencją nie ma trwałego charakteru, realizuje się przez nieokreślone normy oraz w wolności, w której ma możliwość weryfikacji własnego wyboru i jest powiązana z samopoznaniem, uświadomieniem sobie, kim się jest i do czego się zmierza.

Nie jest to takie łatwe, bo jak się okazuje, „nie tylko dla innych, ale i dla siebie jest się zagadką”<sup>44</sup>. Egzystująca jednostka, pomimo że jest zmysłowa, to jest też duchowa i jest istotą zatajoną. Kierkegaard proponuje nowe egzystencjalne „*cogito*”: wybór samego siebie poprzez odkrycie samego siebie<sup>45</sup>. Coraz większej znajomości swej indywidualności towarzyszy potrzeba wyzwolenia ducha, a ta doprowadza do poznania Boga, które to poznanie objawia w pełni jednostce w jej egzystencji. W taki sposób człowiek staje się centrum dla siebie i cały świat dzięki temu zyskuje punkt centralny (Boga)<sup>46</sup>. Zaprzestanie samopoznawania siebie prowadzi do melancholii – bezpośredniość wiąże człowieka życiem doczesnym, dochodzi do zastoju, hysterii ducha, jest on przytłumiony i nie jest jaźnią, odniesieniem się do transcendencji<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Por. M. Tęejmo, *S. Kierkegarda genetyczna...*, dz. cyt., s. 52; S. Lubańska, *Wolność w koncepcji...*, dz. cyt., s. 745.

<sup>43</sup> Por. S. Kierkegaard, *Co to znaczy być świadkiem prawdy*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 289; W. Gromczyński, *Aktualność Kierkegarda*, dz. cyt., s. 26.

<sup>44</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 27.

<sup>45</sup> Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz. cyt., s. 279.

<sup>46</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 11; A. Szwed, *O metodzie filozofii Sörena Kierkegarda*, dz. cyt., s. 42; A. Szwed, *Komunikacja pośrednia*, dz. cyt., s. 177.

<sup>47</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 253.

## 2.2. Dialektyka jakościowa

„Jedynie to, co dialektyczne, może stać się życiodajnym źródłem naszego problemu. Jeżeli problem nie będzie dialektycznie klarowny, jeżeli drobne detale staną się przedmiotem rzadkiej wiedzy i wielkiej bystrości, to cała rzecz okaże się za trudna dla kogoś, kto jest zainteresowany dialektyką”<sup>48</sup>. Słowa Kierkegaarda ujawniają, jak ważna jest dla niego dialektyka egzystencji. – ywiolowe i niczym obiektywnie nieuwarunkowane przechodzenie od jednego do drugiego bieguna przeciwności prowadzi do egzystencjalnego wyboru. Podstawowymi kategoriami dialektyki jakościowej są: skok, chwila, powtórzenie<sup>49</sup>.

### 2.2.1 Skok

Człowiek przechodzi do najważniejszych stadiów swego życia poprzez skoki jakościowe. Dla zagorzałego antyheglisty, jakim był Kierkegaard, nie są ważne przemiany ilościowe, ale właśnie jakościowe. W procesie tym duch urzeczywistnia się w formie jednostkowości, a nie wszechogarniającej ogólności. Przejście to nie dokonuje się też na drodze myślowej, ale przez akt woli, wybór rozumiany jako skok<sup>50</sup>. Duńskie słowo *spring* – „skok” oznacza również źródło, powstawanie czegoś, pojedynczy ruch istoty żywej. Oznacza ono również rozdzielanie, przecięcie jakiejś ciągłości. Istota skoku polega więc na wydobywaniu czegoś nowego ze swego wnętrza, co jest związane z ryzykiem i niepewnością. Tworzenie, aktywność i wybór są elementami autokreującymi jednostkę – ze skoku rodzi się egzystencja. Jednostka odbija się od racjonalnej odskoczni i nie wie, gdzie wyląduje – oto cel i rezultat skoku. Egzystencja nie tylko rodzi się ze skoku, ale ona sama jest skokiem, jest pierwotna, a to jest możliwe, jeżeli znowu poprzedza ją ontologiczna nicość, która, jak to już zostało powiedziane, rodzi lęk, bez którego z kolei nie można się odbić do stanu zwanego wiarą. Filozof pisze: „Czy bez skoku może nastąpić nagle przejście od determinacji ilościowej do determinacji jakościowej? I czy nie na tym polega całe życie?”<sup>51</sup>.

Przyjrzyjmy się jeszcze bliżej związkowi skoku z lękiem. Jest on przewyższony przez skok, ale ponieważ zachowanie stanowiska wiary wymaga ponownego przeniesienia się do obiektywnej niepewności, więc lęk wraca i zapowiada kolejny skok. Najwyższą możliwością człowieka, według Kierkegaarda, jest grzech, który domaga się przejścia do wiary przez odrzucenie lęku w skoku i doprowadzenie osoby ludzkiej do jedyności i niepowtarzalności<sup>52</sup>. Trzeba tu

<sup>48</sup> S. Kierkegaard, *Wstęp do Nienaukowego Kończącego Dopisku*, „Res Publica Nova” 5 (1998), s. 88.

Por. K. Toeplitz, *Egzystencjalna resubiektywizacja*, dz. cyt., s. 140.

<sup>50</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 280; F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 342; R. Garaudy, *Perspektywy człowieka...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>51</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 93.

również wyjaśnić, że lęk jest czym innym niż strach, który jest strachem przed czymś, np. przed śmiercią, bólem. Lęk pojawia się bez przyczyny i uprzedzenia i wymaga od jednostki opowiedzenia się, wybrania „albo – albo”: przez skok do postawy wyższej, najlepiej w wiarę, bez wyłączenia jej absurdalności i z akceptacją wszystkich motywów jej przyjęcia<sup>53</sup>.

### 2.2.2 Chwila

Transcendentno-immanentnym źródłem egzystencji jest jakościowy skok z czasu do wieczności, a dokonuje się on w chwili, która jest atomem wieczności w czasie. Jest to ingerencja egzystencji w upływ czasu. Stanu tego wcześniej nie było, ale pojawił się razem ze zdecydowaniem się na wieczność przez wybór dokonany bez oparcia się na tym, co czasowe – tym charakteryzuje się prawdziwe chrześcijaństwo. Chwila ma charakter punktowy, jest nieustannym „teraz”, nie trwa, ale ciągle zachodzi<sup>54</sup>.

Słowo „chwila” (duńskie *øjeblikket*) jest tytułem ulotek wydawanych przez Kierkegaarda w ostatnim roku jego życia, w których walczył z oficjalnym chrześcijaństwem. Prawdziwe chrześcijaństwo jest związane z chwilą, stawaniem się dla wieczności, z pojowaniem czasu jako „kairos”, a nie „chronos”<sup>55</sup>, czego Kościół nie uwzględniał. Ta kategoria to także moment ingerencji Boga w czas, ucieleśnionej w osobie Chrystusa. Nie jest to dane bezpośrednio, ale w wierze, i domaga się egzystencjalnego przeżycia. Chwilę można rozpatrywać nie tylko w aspektach egzystencjalnym i chrystologicznym, ale również w antropologicznym – w chwili dokonuje się synteza ciała i duszy, której nosicielem jest duch<sup>56</sup>.

### 2.2.3. Powtórzenie

Dla wyjaśnienia tej kategorii dialektyki jakościowej autor *Powtórzenia* przypomina stary obraz użyty już w filozofii przez Heraklita z Efezu: „nie można wejść dwa razy od tej samej rzeki”. Taka jest egzystencja – nieustannie się zmienia. Kierkegaard uznaje drugi rodzaj powtórzenia – egzystencjalne. Chodzi mu o ponowienie równowagi, którą człowiek jest i nie jest, bo zawsze się staje, czyli powtarza siebie dzięki skokowi dokonującemu się w chwili. Prawdziwa egzystencja to powtórzenie stanu zawieszenia pomiędzy przeciwstawnymi biegunami. „Mówimy, że egzystencja, która była, teraz się staje”<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 114; W. Granat, *Egzystencjalizm w świetle nauki o lasce i grzechu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 3 (1956), s. 95.

<sup>53</sup> Por. A. Fryszman, *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 137; K. Toepflitz, *Problem egzystencji i esencji...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>54</sup> Por. M. -ejmo, *S. Kierkegaarda genetyczna...*, dz. cyt., 54-55; K. Toepflitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 122.

<sup>55</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 84.

<sup>56</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 25; K. Toepflitz, *Dialektyka jakościowa...*, dz. cyt., s. 76-77.

<sup>57</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, „Res Publica Nova” 6 (1990), s. 151.

Duńskie *gentagelse* to właśnie „po-wtórzenie”, „po-nowienie”, z akcentem na „coraz to nowe”. Tym nowym jest wybór subiektywnie powtarzany i nadający nową jakość. Kierkegaard pisze, że „to, co się wspomina, było, powtarza się zatem «do tyłu». Zaś właściwe powtórzenie (o ile jest możliwe) to wspomnienie skierowane ku przyszłości. Stąd wspomnienie czyni człowieka nieszczęśliwym, a powtórzenie szczęśliwym – zakładając oczywiście, że człowiek ten chce zaistnieć i w momencie narodzin zacznie szukać pretekstu, aby umknąć życiu”<sup>58</sup>. Powtórzenie to nie tylko banalne odtworzenie przeszłości, to przypomnienie tego, co było, i synteza tego przypomnienia z nadchodzącą sytuacją. Powtórzenie występuje tylko w świadomości jednostki w chwili, gdy styka się subiektywność z wiecznością. Ten stan i jego powtórzenie jest największym w życiu człowieka. Dopiero wtedy można powiedzieć, że się weszło do Królestwa Niebieskiego, gdy człowiek staje się sobą po raz kolejny.

### 2.3. Zagadnienia epistemologiczne

Kolejnym zagadnieniem filozofii jednostki według Kierkegaarda jest pojęcie komunikacji pośredniej i majeutyki. Jest to klucz do zrozumienia całej jego filozofii egzystencji. Wskazuje ono na metodę, jaką trzeba się posłużyć w relacjach Ja – Ty. Polega ona na dialogu, w którym dominuje, choć wcale nie szkodzi, a tak naprawdę pomaga, bardziej egzystencjalnie zaangażowany podmiot. Skłania on, zachęca i pobudza drugiego do podjęcia w swoim życiu decyzji egzystencjalnych<sup>59</sup>. Choć Kierkegaard dąży ku subiektywizmowi, to jednak nie jest to relatywna epistemologia – różnice zachodzące między prawdą logiczną a teoriopoznawczą są zatarte przez utożsamienie prawdy z egzystencją, przy czym prawdy teoriopoznawczej nie można osiągnąć rozumowo<sup>60</sup>.

#### 2.3.1 Majeutyka

Dla lepszego wyjaśnienia pojęcia majeutyki u Kierkegaarda musimy na chwilę powrócić do pojęcia samopoznania. „W ogóle świadomość, tzn. samowiedza, jest rzeczą decydującą o stosunku do samego siebie. Im więcej świadomości, tym więcej osobowości, tym więcej woli, im więcej woli, tym więcej osobowości. Człowiek, który nie posiada woli, nie ma osobowości, a im więcej ma woli, tym więcej ma też samowiedzy”<sup>61</sup>. Tej indywidualnej potrzeby samopoznania nie jest w stanie nic zastąpić, nawet obiektywna analiza bytu ludzkiego.

Kierkegaard pragnie więc na wzór Sokratesa pomóc innym w znalezieniu prawdy o sobie, prawdy, która jest w nich, ale jeszcze egzystencjalnie nie przy-

<sup>58</sup> Tamże, s. 148.

<sup>59</sup> Por. A. Szwed, *Komunikacja pośrednia*, dz. cyt., s. 183.

<sup>60</sup> Por. S. Kierkegaard, *Co to jest prawda*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 294-295; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 390.

<sup>61</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 29.

jęta<sup>62</sup>. Majeutyka przez oparcie się na konieczności wyboru spośród subiektywnie przyjętych treści rodzi napięcie i niepokój, służy konstytuowaniu się w jednostce wiary, przeżyciu paradoksu i odkryciu Boga w sobie, a niszczy ją suchy racjonalizm, który stoi w opozycji do egzystencji jednostki<sup>63</sup>. Odrzucenie zamykających określeń przez niepowtarzalny wysiłek duchowy odkrywa prawdę o człowieku. Jest to możliwe przez obiektywną formułę, ale musi ona być przeżyta i przyjęta przez każdego tylko subiektywnie. Czytelnik dzieł tego filozofa mógł się z nim zgodzić, uznać jego sposób podejścia do sytuacji jednostki w świecie, ale to za mało. Musiał to jeszcze przyjąć za swoje, odkrywając w sobie jego uzasadnienie<sup>64</sup>.

### 2.3.2 Niemożliwość istnienia „ucznia z drugiej ręki”

Komunikacja pośrednia jako jedyna możliwa komunikacja między dwoma podmiotami zachowującymi swą wolność i autonomiczne wnętrze nie dopuszcza poznania przez jednostkę Boga i ustosunkowania się do samej siebie za pośrednictwem innych. „Nie ma ucznia z drugiej ręki. Z istoty swej pierwszy i ostatni są sobie równi”. Mylą się więc ci, którzy twierdzą, że „późniejszy wierzy dzięki zapośredniczeniu, świadectwu żyjących równocześnie, nie na mocy warunku, który otrzymał od Boga”<sup>65</sup>. Każdy musi sam dotrzeć do treści egzystencjalnych i nie może korzystać z doświadczeń innych. Nie może wierzyć, być uczniem, który wierzy komuś tam z kolei uczniowi Chrystusa. Musi uwierzyć tylko Jemu samemu – nikt nie może być uczniem z drugiej ręki. Takim sposobem zarówno Bóg, jak i jednostka zachowują swoją odrębność i podmiotowość<sup>66</sup>.

Rola drugiego w przekazywaniu treści obiektywnych, jak to już wspominaliśmy powyżej, ogranicza się do pomocy odkrycia jaźni w sobie, ale nie tylko – drugi człowiek ma również zaniepokoić egzystencję i subiektywność pierwszego. Inkorporuje on wtedy treści obiektywne, subiektywizuje je i wytwarza treści sub-subiektywne, przez co osiąga niepowtarzalność i naśladuje absolutny wzorzec. Kierkegaard zjawisko to nazywa reduplikacją. Jej celem jest nie tylko przemyślenie problemu, ale opowiedzenie się za jego egzystencjalnym rozwiązaniem. W odkrywaniu go liczy się tylko jednostka, inni tylko w tym pomagają<sup>67</sup>. „Tylko wtedy, kiedy ja to odkrywam, zostaje to odkryte, nawet gdyby cały świat to znał”<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Por. A. Szwed, *Kierkegaard a filozoficzne...*, dz. cyt., s. 53-54; A. Szwed, *O metodzie filozofii Sirena Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 41-42.

<sup>63</sup> Por. K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, dz. cyt., s. XXXIX.

<sup>64</sup> Por. M. P. Markowski, *Nuda i tożsamość*, „Principia” XXIII (1999), s. 50.

<sup>65</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 128.

<sup>66</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dialektyka komunikowalności*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 255-258.

<sup>67</sup> Por. K. Toeplitz, *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*, Gdańsk 1983, s. 56-64.

<sup>68</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 15.



#### 2.4. Człowiek syntezą skończoności i nieskończoności

Kierkegaard wręcz nienawidził wszelkiego systemu, tak więc i struktura człowieka została opisana w opozycji do niego – ani racjonalizm, ani sentymentalistyczny empiryzm nie mogły dać odpowiedzi na pytania o bytowe podstawy człowieka. Mimo że antropologia Kierkegaarda ma charakter negatywny, to można mówić o prawdziwości ludzkiego bytu. Filozof odcina się od monizmu zarówno w jego wersji materialistycznej, jak i panteistycznej – pociąga go dualizm: człowiek ma składać się z dwóch części<sup>69</sup>. Nie byłby sobą, gdyby nie dodał specyficznych dla siebie elementów: 1) jaźni jako ustosunkowania się do stosunku oraz 2) wolności wypływającej z takiego rozumienia człowieka.

W *Chorobie na śmierć* Anty-Climacus przedstawia następującą wizję człowieka: „Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem, syntezą”<sup>70</sup>. Synteza ta z natury, podobnie jak i absolutny paradoks – Chrystus, nie da się unicestwić. Te dwa elementy, transcendentny i immanentny, choć są od siebie oddzielone, to jednocześnie nie mogą też być rozdzielone, bo nie są same z siebie odrębnymi składnikami bytu ludzkiego i bez siebie nawzajem, jeśli tak można powiedzieć, nie mają racji bytu<sup>71</sup>. Chcąc wytłumaczyć tę syntezę, musimy już na początku odwołać się do kogoś wyższego od człowieka, tj. do Boga. Jednostka ludzka jest złożona z pierwiastka cielesnego i duchowego o tyle, o ile odnosi się do Boga. Gdy zwróci się ku samej sobie – synteza przestanie być przez Boga podtrzymywana i pojawia się rozpacz, która jest rozpadem ustosunkowania się do samego siebie jako wieczności i doczesności, a zarazem jest koniecznym elementem w życiu każdego człowieka<sup>72</sup>. Transcendencja jest czynnikiem gwarantującym istnienie osobowości człowieka, ona scala ten układ i nie pozwala mu się rozpaść, oczywiście, tylko wtedy, gdy człowiek wyraźnie tego chce<sup>73</sup>. Z tego już wynika, że człowiek jest zdolny do kształtowania siebie jako syntezy poprzez zbliżenie i zjednoczenie z Bogiem – Kierkegaard zaakcentował przez to dynamiczno-aktywny profil każdej osobowości<sup>74</sup>. Według Kierkegaarda człowiek może się ustosunkować do Boga, bo jest wolną jednostką<sup>75</sup>. Pomimo całej jego wolności jest bytem zeterminowanym (determinacja sięga najgłębszych warstw ducha) i dopiero na

<sup>69</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 282.

<sup>70</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 15.

<sup>71</sup> Por. W. Gromczyński, *Czy Kierkegaard jest irracjonalistą?*, „Principia” XXIII (1999), s. 168; T. Płużański, *Markizizm i egzystencjalizm – myśl chrześcijańska. Wokół sporu o sens istnienia*, „Studia Filozoficzne” 5 (1971), s. 163.

<sup>72</sup> Por. K. Pomian, *Człowiek wśród rzeczy*, Warszawa 1973, s. 114; K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 34.

<sup>73</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 298-299; S. Lubańska, *Wolność w koncepcji...*, dz. cyt., s. 736.

<sup>74</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 285.

<sup>75</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 188.

tej podstawie można powiedzieć, że człowiek jest bytem wolnym, tj. że pierwotna determinacja (synteza oparta na stosunku do Boga) funduje wolność ludzką, tzn. możliwość ustosunkowania się do Niego<sup>76</sup>. I w taki oto sposób wszystko się zająbia i w naturalny dla kopenhaskiego filozofa sposób trwa w nieustannym napięciu i dialektycznym przechodzeniu z jednego skrajnego stanu w drugi<sup>77</sup>.

Obraz człowieka jako syntezy ciała i ducha byłby niekompletny, gdyby nie ująć jaźni, która jest „stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie, a istotą stosunku jest to, że zachodzi od do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem, ale zjawiskiem ustosunkowania się stosunku do samego siebie”<sup>78</sup>. Co to dokładniej oznacza? Dopiero ustosunkowanie się do relacji, jaką tworzą między sobą elementy syntezy, swoista meta-relacja, tworzy jaźń, dzięki której istnieje prawdziwa osobowość. Psychiczne przejawy etyczno-religijnej egzystencji człowieka są bezpośrednim doświadczeniem jaźni przez samą siebie. Duch, egzystujący podmiot, czyni przedmiotem samego siebie – po raz kolejny zauważamy, że w tej filozofii nic nie ma raz na zawsze ustalonej pozycji<sup>79</sup>. Jeśli w życiu człowieka pojawiają się jakieś niepokoje, to mają one swoje źródło właśnie w strukturze osobowości. Człowiek, tracąc jaźń, traci wolność i samego siebie – pojawia się rozpacz. Rodzi się ona w głębi człowieka z rozpadu syntetycznego stosunku jaźni do samej siebie i jest ona na trwałe wpisana w egzystencję człowieka i dialektykę przeciwieństw. Człowiek, ustosunkowując się do wieczności, która go zakłada, musi popaść w rozpacz, bo nie może osiągnąć wieczności, czyli ustosunkować się do samego siebie, czyli ukonstytuować jaźni, czyli potwierdzić syntezy, którą jest z ręki Boga. Analogicznie, im bardziej człowiek ustosunkowuje się do samego siebie i transcendencji, tym pełniej doświadcza swojej wolności i umacnia swoją osobowość; im bardziej zanurza się w wolności i prawdziwie odnosi się do tegoż stosunku, tym jaśniej doznaje transcendencji.

## 2.5. Stadia na drodze życia

Dochodzenie człowieka do prawdziwej egzystencji dokonuje się, według duńskiego filozofa, etapami, które można też nazwać stadiami na drodze życia, modelami egzystencji człowieka: estetycznym, etycznym i religijnym<sup>80</sup>. Skąd taki podział? Kierkegaard nie zgadzał się na ogólność oraz na apoteozę

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 193.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 194; A. Szwed, *O metodzie filozofii Sörena Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 41.

<sup>78</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 15.

<sup>79</sup> Por. A. Szwed, *O metodzie filozofii Sörena Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 43.

<sup>80</sup> Stadia te z kolei mogą zawierać jeszcze poszczególne podstadia (np. religijność A i religijność B), a są przedzielone tzw. międzystadiami (międzystadium ironii i międzystadium humoru). Na ten temat zob.: A. Szwed, *O metodzie filozofii Sörena Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 43; A. Szwed, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 13; K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 47-50; oraz bardzo obszernie: A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji...*, dz. cyt., 95-219.

sztuki i przeżycia estetycznego. Z drugiej strony, pragnął on zerwać z etyki i religii zasłonę rozumu i pozbawić je złudzeń, że wywodzą się z racjonalnej rzeczywistości<sup>81</sup>. Dążenie do wywyższenia poznania subiektywnego i niechęć do kategorii obiektywnych stały się podstawą do braku ich zastosowania w etyce i religijności. Stadium estetyczne jest związane z najniższym sposobem egzystencji, początkiem stawania się, brakiem refleksji, a kolejne obrazują postęp egzystującej jednostki w ustosunkowywaniu się do tego, co wieczne<sup>82</sup>.

### 2.5.1 Stadium estetyczne

Słowo estetyczny pochodzi od greckiego *aisthētikos*, co oznacza „zmysłowy”, „sposrżezeniowy”, „dwuznaczny”<sup>83</sup>. Esteta więc to człowiek, który zatrzymuje się jedynie na tym, co zewnętrzne, zmysłowe i nie sięga do głębin egzystencji, nie uświadamia sobie, że jest duchem ze swej istoty. Søren Kierkegaard nadaje samoświadomości charakter egzystencjalny, a człowiek, który nie reflektuje nad jej aktami lub jest pozbawiony wyobraźni oraz żyjący w bezpośredniości, nie może jej posiadać. „Wszędzie tam będzie się mówiło o historii zewnętrznej, gdzie nie rozpoczął się jeszcze proces wewnętrznego rozkwitania jednostki, gdzie pąk indywidualności nie jest jeszcze rozwinięty”<sup>84</sup>. Jednostka w tym modelu egzystencji dąży do nieskończoności, ale ją źle pojmuje – jedynie jako brak innych ograniczeń niż te, które nakłada własny smak. I w ten sposób wydaje się jej, że jej egzystencja jest wyrazem wolności, choć rzeczywistość tak nie jest. Jednym z najważniejszych dzieł, w którym Kierkegaard wyklada swój sposób rozumienia stadium estetycznego i etycznego, a także fragmenty wizji stadium religijnego, jest *Albo – albo*. Przykładami człowieka estetycznego stają się niektóre typy romantyczne, jak np. Don Juan i Faust. „Don Juan jest wyrazem demonizmu określonego jako to, co zmysłowe, Faust jest wyrazem demonizmu określonego jako to, co duchowe, jako to, co duch chrześcijański wyklucza”<sup>85</sup>. Przyjrzyjmy się Don Juanowi. Jego życie jest serią momentów, powtarzających się i pozostających ze sobą bez żadnego związku. Pożądanie jest w nim określone: pożąda w sposób absolutny. Zmysły są zanurzone w lęku i ten lęk rozprzestrzenia się na całe jego życie, sam staje się lękiem<sup>86</sup>. Samowystarczalność nie przynosi żadnego rozwiązania i prowadzi do jego unieszczęśliwienia, które polega na umieszczaniu na zewnątrz swoich ideałów, swojej samoświadomości i swojej istoty. Człowiek nieszczęśliwy to człowiek nieprzebywający w swoim wnętrzu – ta-

<sup>81</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 51; E. Kasperski, *Poznanie i sztuka egzystowania...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>82</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 357; E. Kasperski, *Poznanie i sztuka egzystowania...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>83</sup> Por. *Słownik grecko-polski*, red. Zofia Abramowiczówna, t. I, Warszawa 1958, s. 56.

<sup>84</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 179-180; A. Szwed, *Kierkegaard a próba przezwyciężenia...*, dz. cyt., s. 173.

<sup>85</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 101; A. Rogalski, *Søren Kierkegaard*, dz. cyt., s. 12.

<sup>86</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 94-148, 227; K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 54-56.

kim jest przecież esteta. Nie może też dostąpić pocieszenia, bo ma ono charakter religijny, a on przecież odrzuca to, co religijne<sup>87</sup>.

Esteta zakłada maskę, przyjmuje pozę, emocjonalnie ustosunkowuje się do wybranej możliwości, wchodzi w nastrój. Nie odsłania to u niego podmiotowości i pozostaje zagadką, nie ma cech absolutnych – wybór u niego jest skończony i przypadkowy, coś po prostu nieświadomie wzięło górę nad czymś<sup>88</sup>. Tak naprawdę jego wybór nie istnieje – przez swoją bezpośredniość w ogóle nie jest wyborem lub został zatracony w olbrzymiej różnorodności. Jedyne prawdziwe wybory, absolutne „albo – albo”, dotyczy wyboru między dobrem a złem i ma charakter etyczny, a nie estetyczny<sup>89</sup>. Zachwiana jest tu synteza, jaką jest człowiek i jaźń konstytuująca osobowość. Duch jako podmiot nie odnajduje siebie jako przedmiotowej rzeczywistości domagającej się ujawnienia. Prowadzi to do rozpadu jaźni i do rozpacz – pojawiają się dwie możliwości: albo utrwalenie rozpacz przez wypieranie ze swej świadomości faktu niemożliwości prawdziwej egzystencji w stadium estetycznym, albo wyzwolenie z niej poprzez absolutny wybór siebie, który stanie się początkiem duchowego zintegrowania osobowości, ustosunkowaniem się do samego siebie jako syntezy tego, co wieczne i czasowe, zasadzonej z kolei na transcendencji<sup>90</sup>.

Czy estetyka zawiera w sobie jakieś pozytywne elementy? Zgodnie z poglądami Kierkegaarda, trzeba ją odrzucić, jeśli rości sobie prawo do bycia wszystkim, a należy zaakceptować, kiedy zajmuje miejsce sobie należne i przyjmuje właściwe sobie funkcje – stanowi etap na drodze do prawdziwej egzystencji i przez swoje oddziaływanie pomaga człowiekowi w stawaniu się, pomaga dostrzec, że poza bezpośredniością istnieje jeszcze jakaś rzeczywistość duchowa<sup>91</sup>.

### 2.5.2 Stadium etyczne

Kolejnym modelem życia człowieka jest stadium etyczne. Przejście do niego nie dokonuje się płynnie – potrzeba jakościowego skoku, absolutnego wyboru, który jest poprzedzony rozpaczą. „Każdy estetyczny pogląd zawiera rozpacz, niezależnie czy jest się tego świadomym, czy nie. Jeśli się o tym wie, wówczas niezależną koniecznością staje się przejście do wyższej formy czystego istnienia ludzkiego”<sup>92</sup>. Antytezę świadomości estetycznej, jaką jest rozpacz, można przezwyciężyć tylko przez zaangażowanie etyczno-religijne, ustosunkowanie się do tego, co jednostkowe i absolutne<sup>93</sup>. Kierkegaard wyróż-

<sup>87</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 164

<sup>88</sup> Por. A. Szwed, *Kierkegaard a próba przezwyciężenia...*, dz. cyt., s. 173-174.

<sup>89</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 122.

<sup>90</sup> Por. A. Szwed, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 18, K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 61-63.

<sup>91</sup> Por. E. Paci, *Fenomenologia doświadczenia...*, dz. cyt., 516.

<sup>92</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 258.

<sup>93</sup> Por. E. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 344.

nił trzy podstawowe rodzaje rozpacz: rozpacz, że się nie jest świadomym swej osobowości (człowiek pograża się w niej, gdy nieświadomie odwraca się od wieczności); rozpacz, że się nie chce być sobą (świadomy swego powołania człowieka odrzuca je); rozpacz, że się chce być sobą (wyolbrzymiona afirmacja nieskończoności, całkowicie odrzucająca skończoność, doczesność)<sup>94</sup>. Jest ona nieuchronnym następstwem struktury człowieka i każdy musi jej doświadczyć. Bierze się to stąd, że nie można zachować syntezy, w której jeden z elementów jest nieskończony, w skończoności, nie da się w człowieku na stałe ściągnąć wieczności do czasu. Kierkegaard nazywa rozpacz „chorobą na śmierć”. Podaje jednocześnie lek na tę chorobę – odnalezienie swego „wiecznego ja”. Skazanie człowieka na rozpacz nie jest dla Kierkegarda sadystyczną torturą dla innych i masochizmem dla samego siebie, ma ono doprowadzić do ujawnienia w ten sposób w sobie „własnego ja”, które egzystuje jedynie w stadium etycznym, a później religijnym<sup>95</sup>.

Człowiek w stadium etycznym akceptuje ogólnoludzkie zasady, kieruje się odpowiedzialnością i sprawiedliwością<sup>96</sup> – tak można na pierwszy rzut oka scharakteryzować ten model egzystencji, ale nie jest to stwierdzenie pełne i nie to jest w stadium etycznym najważniejsze. W *Albo – albo* Kierkegaard stwierdza, że człowiek wybierający siebie etycznie wybiera samego siebie konkretnie, jako ściśle określoną jednostkę. Wybierając zaś siebie, ma od razu zadanie do spełnienia – nie żyje bezcelowo. Dostrzegając zatem siebie i przenikając swą świadomością cały swój konkretny byt, nie może dopuścić do tego, by krążyły w niej nieokreślone myśli i by różne możliwości sprowadzały go z obranej drogi egzystencji<sup>97</sup>. Etyk to człowiek, który w przeciwieństwie do estetyka nawiązuje kontakt ze swoją duchowością poprzez wysiłek samopoznania, który tak naprawdę niewielu podejmuje. Człowiek etyczny nadaje swemu życiu formę i spójność, której tak brakowało w poprzednim stadium, połączone z akceptacją określonych reguł i powinności moralnych, i głosu powszechnego rozumu. Zauważmy jednak, że cały czas jeszcze w tym stadium nie jest rozwiązany konflikt subiektywności z obiektywnością. Jednostka niby wybiera siebie, a jednak akceptuje określone normy. Jest to naturalna droga ze stadium estetycznego do religijnego, które jest przecież celem<sup>98</sup>.

Kierkegaard uważał, że prawdziwe człowieczeństwo jest realizowane w etycznej sferze wolności człowieka, ale nie dzięki jego intelektowi, lecz dzięki aktywnej woli zaangażowanej w wybór moralny. W tej właśnie sferze wolności i etycznego wyboru każdy może potwierdzić swoją absolutną wartość<sup>99</sup>. Ta

<sup>94</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 19-22; B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały leksykon filozofów*, dz. cyt., s. 66.

<sup>95</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 295.

<sup>96</sup> Por. B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały leksykon filozofów*, dz. cyt., s. 65; A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji...*, dz. cyt., s. 105-107.

<sup>97</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 340-351.

<sup>98</sup> Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 68-77; F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 343.

<sup>99</sup> Por. S. Kierkegaard, *Notatki z „Dziennika”* (fragm. *Dziennik*), wybór i tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 315; W. Gromczyński, *Aktualność Kierkegarda*, dz. cyt., s. 37-38.

zdolność wyboru i korzystanie z wolności jest ważne dla Kierkegaarda do tego stopnia, że nawet uważa, że człowiek, który pozostaje w sferze bezpośredniości i nie grzeszy, jest dalej od prawdziwej egzystencji od człowieka, który posiada świadomość czynionego zła, oddala się od prawdy, ale zarazem skłania się ku niej i uwrażliwia się na nią, i rozszerza w sobie duchową wolność do jej przyjęcia. Wypływa to z pojmowania przez duńskiego filozofa prawdy jako subiektywności – zaczyna się powoli kierować ku stadium religijnemu<sup>100</sup>.

Choć jednostka egzystująca etycznie w perspektywie założonego ideału jest przygotowana do przyjęcia chrześcijaństwa, to jednak przez chaotyczne wysiłki i szamotanie się w wybieraniu tego, co ogólne i rozumne, znowu może wejść w rozpacz, wizję braku perspektyw i paraliżujący lęk<sup>101</sup>. Lęk ten jest niczym innym jak obroną, aby nicosić nie stała się składnikiem egzystencji, wobec niemożliwości jej urzeczywistnienia<sup>102</sup>. Konieczne jest przejście do stadium kolejnego, aby ten niekorzystny dla jednostki stan rzeczy odwrócić.

### 2.5.3 Stadium religijne

Przy przejściu ze stadium estetycznego do etycznego koniecznym było doświadczenie rozpacz, podobną sytuację napotykamy przy wejściu w stadium religijne – konieczna jest świadomość grzechu, którą można przezwyciężyć jedynie poprzez odniesienie się jednostki do Boga. Poczucie winy i skrucha prowadzą do otwarcia się na możliwe wyzwolenie, jeśli oczywiście zostaną wybrane przez absolutne „albo – albo”. Świadomość etyczna nie rozumie grzechu i dlatego trzeba przejść do kolejnego stadium, a uznanie siebie za grzesznika w stadium religijnym prowadzi do przezwyciężenia tego, co negatywne. Kierkegaard nazywa to skruchą. Jest ona świadomością, że nie egzystuje się tak, jak powinno. Świadomość ta to również świadomość absolutnego celu, do którego człowiek zmierza w swej subiektywnej egzystencji<sup>103</sup>. Kierkegaard pisze, że „tylko moc religii może wyzwolić etykę od jej walki z estetyką”<sup>104</sup>. Życie człowieka etyki jest kompromisem pomiędzy tym, co powszednie, a tym, co jednostkowe. Przejście do stadium religijnego zawiesza etykę, ale nie tylko – ukazuje również w całej okropności grzech, który może być zniesiony jedynie w obliczu Boga, a jednocześnie nie pozwala przed Nim trwać w błogostanie<sup>105</sup>.

Samotny rycerz wiary może oprzeć się jedynie na samym sobie – na tym polega jego prawdziwe człowieczeństwo. Może sobie pozwolić na działanie wbrew rozsądkowi, bo jest ogarnięty przez ducha, oraz na dowolność i wy-

<sup>100</sup> Por. W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>101</sup> Por. J. Kossak, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, dz. cyt., s. 64-65.

<sup>102</sup> Por. B. Swiderski, *Melancholia jest trójkątem*, dz. cyt., s. 21; A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji...*, dz. cyt., s. 128-129.

<sup>103</sup> Por. A. Szwed, *Kierkegaard a próba przezwyciężenia...*, dz. cyt., s. 176.

<sup>104</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 100-101.

<sup>105</sup> Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz. cyt., s. 279.

kraczenie poza banalną ludzką rzeczywistość. Przyjmuje postać sługi, tak jak Chrystus – Moc, która go zakłada i do której się ustosunkowuje w swojej jaźni<sup>106</sup>.

W stadium religijnym można wyróżnić dwa typy – religijność A i religijność B<sup>107</sup>. Pierwsza jest banalna, spotykana powszechnie, nie będąca w opozycji do nikogo i do niczego, druga jest autentyczna, czyli zegzystencjonalizowana<sup>108</sup>. Człowiek z religijnością A zakłada, że istnieje w nim Absolut, ale go nie dostrzega. Źyje w niepewności przedmiotowej, która wymyka się pozytywnym ujęciom. Wie, że jest jednostką, czego się nie da obiektywnie pomyśleć, chce to osiągnąć, ale nie osiąga. Nie może przewyżczyć paradoksu rozumu ani się do niego zbliżyć na tyle, aby ustosunkować się rzeczywiście do tego, co absolutnie paradoksalne i wymykające się dyskursywnemu ujęciu<sup>109</sup>.

Religijność B ma już charakter paradoksalny i przez to jest prawdziwie chrześcijańska. Bardzo niewielu ludzi do niej naprawdę dociera<sup>110</sup> i nie można ocenić, kto już to osiągnął, bo jest to całkowicie subiektywne. Nie wyznał tego nawet Kierkegaard, bo w chwili badania siebie pod tym względem już mógłby to przeżycie zobiektywizować<sup>111</sup>. Stosunek religijności B do rozumu i wiary będzie przedmiotem trzeciej części artykułu.

## 2.6. Konieczność wyboru

Człowiek, który chce egzystować, staje w swoim życiu przed wieloma problemami – unaoczniają je choćby próby rozjaśnienia pojęć syntezy, jaźni czy stadiów życia. Rozwiązanie ich nie dokonuje się na płaszczyźnie wstrzeźliwości i obiektywnej refleksji, ale przez akt wyboru. Wybieranie daje możliwość nadania historii człowieka charakteru pozytywnego – potwierdza, że istnieje w osobie to, co pozytywne, jest nadzieja na ocalenie i odkrywanie siebie po błędnych wyborach wcześniej dokonanych. Człowiek jest zmianą, człowiek nieustannie się staje – służy temu nie tylko poznanie teoretyczne, ale właśnie przede wszystkim wybór<sup>112</sup>.

Samo wybieranie nie wystarczy, trzeba jeszcze wiedzieć, co wybierać: „Absolutnie wybieram dzięki temu, aby nie wybierać tego czy tamtego. Wybieram to, co absolutne (...), czyli siebie samego w wiecznym znaczeniu”<sup>113</sup>. Jednostka oddala się od skończoności i dąży do Boga. Dążenie to musi być ciągłym

<sup>106</sup> Por. X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, dz. cyt., s. 200.

<sup>107</sup> Por. S. Kierkegaard, *O różnicy między religijnością A i B*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 267-272.

<sup>108</sup> Por. K. Toeplitz, *Teologiczne źródła filozofii egzystencjalnych*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2 (1991), s. 174-175.

<sup>109</sup> Por. A. Szwed, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 20-22.

<sup>110</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 391-392.

<sup>111</sup> Por. tamże, s. 363-364; K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 79-80.

<sup>112</sup> Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 378.

<sup>113</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 287-288.

stawaniem się, musi stale trwać, ponieważ nie można się na stałe odnieść do Boga, wybrać Go raz na zawsze, musi zaistnieć potrzeba zaangażowania się w swoją egzystencję<sup>114</sup>. Oprócz tego jednak pierwotny wybór Boga, zgodnie ze słowami Kierkegaarda, da o sobie znać w kolejnych aktach wyboru<sup>115</sup>.

Albo będzie trwał w rozpaczy na poziomie estetycznym, albo przejdzie na wyższy szczebel przez akt wyboru. Albo będzie trwał na poziomie grzechu i zniszczy w sobie Boga, albo ufnie otworzy się na transcendencję. Albo zobiektywizuje Absolut, albo opanuje go lęk i zacznie znowu rozpaczać, aby go ponownie odnaleźć<sup>116</sup>. Moralne doskonalenie się nie jest owocem rozumowej refleksji, ale dokonanych wyborów między dobrem a złem, pomiędzy wiecznością a doczesnością. Musi to być również wybór świadomy, zaangażowany w tworzenie jaźni<sup>117</sup>.

Dotykamy również i przy tej okazji zagadnienia wolności i jej powiązań z prawdą. Poprzez konieczny wybór człowiek staje się naprawdę wolnym. Wybór ten uwzględnia odpowiedzialność i jest konstytutywnym elementem dla życia danej jednostki w prawdzie, oczywiście, prawdzie etyczno-religijnej. Wolność potwierdzona absolutnym „albo – albo” prowadzi do prawdziwego życia. Człowiek nie musi korzystać z własnych możliwości, które podsuwa mu poznanie i wiedza, ale powinien wybrać to, co dla niego samego subiektywnie najlepsze<sup>118</sup>. Jeśli wybierze zapośredniczenie, mediację w swoim życiu, to nie wybierze absolutnie i nie ma absolutnego „albo – albo”. Wtedy mimo wszystko i tak wybiera, ale nieświadomie, a wybierają za niego ciemne moce tkwiące w osobowości<sup>119</sup>.

Człowieka, który przeżywa dylemat „albo – albo”, nie można definitywnie określić; jak wszystko, co duchowe i subiektywne, wymyka się dyskursowi filozoficznemu. Dotykamy tutaj paradoksu, który jest dla rozumu niepokonalną barierą, np. „albo – albo” nie znosi moralności, ale tylko nadaje odmienną od dotychczasowej formę ekspresji, choćby nawet obiektywnie sprzeciwiała się temu, co ogólnie przyjęte<sup>120</sup>. Wybór jest absolutny i subiektywny, i nie jest irracjonalny, ale aracionalny, jak i cała filozofia Kierkegaarda<sup>121</sup>.

<sup>114</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 349.

<sup>115</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 295.

<sup>116</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 343.

<sup>117</sup> Por. A. Rogalski, *Sören Kierkegaard*, dz. cyt., s. 23.

<sup>118</sup> Por. K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, dz. cyt., s. XIX.

<sup>119</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 219-231.

<sup>120</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 39; T. Płuzański, *Kierkegaard contra Hegel*, dz. cyt., s. 69.

<sup>121</sup> Por. W. Gromczyński, *Czy Kierkegaard jest irracjonalistą?*, dz. cyt., s. 166-167; E. Sawicki, *Sören Kierkegaard*, „Przegląd Powszechny” I (1948), s. 87.