

Régis Boyer

Powrót do Kirkegaarda

Nowa Krytyka 7, 145-157

1996

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Régis Boyer

Powrót do Kierkegaarda*

Gdy w dobie pełnego rozkwitu egzystencjalizmu miałeś dwadzieścia lat, gdy, w dodatku, życiowe przypadki uczyniły cię zaważanym skandynawistą, stwierdzasz niemal z rozbawieniem, że filozofia jakiegoś Sartre'a (na przykład) stanowi dzisiaj jedną z rubryk zachodniej historii idei XX wieku i że wielki myśliciel duński Sören Kierkegaard (1813–1855) nie przestaje pasjonować współczesności, jak gdyby istota jego przesłania pozostawała czymś fundamentalnym – dzisiaj powiedzielibyśmy: nieprzekraczalnym – za sprawą dokonanej półtora wieku temu i wybuchającej w jego dziełach antycypacji „nowoczesnych” sposobów myślenia. Ostatecznie bowiem „Albo albo” i „Powtórzenie” pochodzą z 1843, „Bojaźń i drżenie” natomiast oraz „Choroba na śmierć” z 1849, by przywołać tylko cztery szczególnie znaczące tytuły.

Banałem jest stwierdzenie, że egzystencjalizm, jeśli wziąć pod uwagę zasadnicze łączone z nim poglądy, nie pojawił się wczoraj, i łatwo byłoby odnaleźć jego przesłanki nawet w greckiej antyczności czy u św. Augustyna. Chodzi o sposób myślenia dotyczący sedna ludzkiej kondycji, podejmowany dość regularnie przez naszych filozofów, niemal zawsze raczej w opozycji do słabości przeciwnostawnej *Weltanschauung*, esencjalizmu, niż na mocy prawdzi-

* R. Boyer: *Retour à Kierkegaard*, [w:] „Magazine littéraire”, no 320, avril 1994, s. 27–32.

wego spontanicznego przystąpienia. Ruch taki pojawia się, ilekroć panująca religia grzeszy jakimś ekscesem lub brakiem, bądź wówczas, gdy nie udaje się jej transcendować apokaliptycznych okoliczności, co stało się właśnie poczynając od roku 1940, jeśli chcielibyśmy odwołać się do określonej daty. Oznacza to, że egzystencjalizm jest najpierw odmową wobec esencjalizmu ocenianego po jego skutkach, czyli po sposobie, w jaki praktykowano go we współczesnym Kościele lub kościołach.

Można się rzeczywiście zdumiewać, dlaczego Kierkegaard, duński mieszczanin przesycony luterąską teologią, napiętnował nagle praktykę i domniemane dogmaty głoszone przez pastorów, wśród których został wychowany. Nie ulega wątpliwości, że nie da się tego zrozumieć nie wiedząc nic o środowisku i przenikniętej pietyzmem atmosferze Kopenhagi z początków XIX wieku oraz o dolach i niedolach składających się na osobiste przeznaczenie narzeczonego Reginy Olsen. Nie zamierzam jednak wnikać tutaj w tego rodzaju szczegóły, solennie odtworzone gdzie indziej. Odnajdujemy u tego szczerzego luteranina, u tego Skandynawa owładniętego idea absolutu i tym, co nazywano wówczas radykalizmem, u tego Duńczyka pławiącego się w Romantyzmie i u filozofa przenikniętego Heglem, całą serię buntów i zerwań, bez uwzględnienia których ryzykowalibyśmy przejście obok niezbywalnych składników jego myśli. Nawiasem mówiąc, znaczna ilość błędów lub niefrasobliwych interpretacyjnych uproszczeń ma źródło w zignorowaniu tych składników, podobnie jak w nieznanym języku, w jakim wypowiedział się Kierkegaard. Trzeba uznać, że istotną część tej filozofii sytuuje się i klasyfikuje właściwie; wcześniejsza konstatacja jest wszakże oczywista dla każdego, kto zamierzałby studiować jednego z duchowych pobratymców Duńczyka, Blaise'a Pascala, pomijając lokalne i czasowe okoliczności wpływające na kształt jego dzieła.

Nie zmienia to jednak faktu, że zarówno myśl Pascala, jak Kierkegarda naznaczona jest ostatecznie piętnem wieczności, niezależnej od wszystkiego innego. Zasluga tych geniuszy na tym właśnie polega, że potrafili oni przekroczyć przypadkowość i zaproponowali nam refleksję oraz życiową regułę, o których powiedzieć można, że ważą *sub specie aeternitatis*, jak ująłby to Spinoza.

Chciałbym więc oddać się tutaj medytacji nad kilkoma – trzema, w gruncie rzeczy – aspektami myśli Kierkegaarda; wydają mi się one najistotniejsze dla zrozumienia systemu, którego aktualność jest, jak powiedziałem, ewidentna. Również w związku z tym zamysłem nie mogę się podjąć wyłożenia, na kilku stronach, zrębów filozofii egzystencjalistycznej: inni biorą zresztą na siebie ów trud na niniejszych łamach¹. Pragnąłbym po prostu ukazać w ostrzejszym świetle trzy jednoznacznie egzystencjalistyczne, w przyjętym rozumieniu terminu, składowe myśli Kierkegaarda.

Pierwszą stanowi odkrycie absolutnej SUBIEKTYWNOŚCI człowieka, bytu tu i teraz, subiektywności będącej fundamentem całego egzystencjalizmu. Odłóżmy na bok przesłanki, zalecenia czy postulaty istniejących systemów. Jednostka (*den Enkelte*, wciąż powracający, podstawowy dla tej myśli termin) musi przede wszystkim skonstatować, że istnieje w sobie, przez siebie i dla siebie. „Aby zrozumieć moją decyzję, dostrzec trzeba to, czego boskość naprawdę ode mnie wymaga; chodzi o odkrycie prawdy, która jest prawdą dla mnie, o znalezienie idei, dla której pragnę żyć i umrzeć”. Skonfrontowany z oczywistą zagadką swojego przeznaczenia, człowiek szukać musi nade wszystko w sobie samym podstaw mogących usprawiedliwić jego egzystencję. „Bycie myślicielem możliwie najmniej różnić się powinno od bycia człowiekiem” albo „Mogę abstrahować od wszystkiego, ale nie od siebie. Nie mogę siebie zapomnieć nawet kiedy śpię”. Powiemy zatem, że tym, co istnieje, nie jest pojęcie cierpienia, lecz ludzie, którzy cierpią. Wiele zyskamy przyglądając się uważnie słownictwu, jakim posługuje się filozof, ażeby opisać owo pojęcie egzystencji. Oscyluje on, zwłaszcza u początków swego dzieła, między trzema terminami: *Existens*, *Vorden* i *Tilvoerelse*. Pomijam pierwszą nazwę, stanowiącą kalkę z łaciny i nie odsyłającą bynajmniej do znaczeń zewnętrznych wobec prostego faktu istnienia, bycia tu. *Vorden* to egzystencja jako moc; Kierkegaard domyśla się tutaj idei stawania. Wszelako *Tilvoerelse* jest najczęstsze i najbardziej wyraziste: słowo złożone jest z przedrostka *til-*, ku, aż do, i *voerelse*, rzeczownika

¹ Podwójny numer „Magazine littéraire”, z którego pochodzi tekst R. Boyera, w całości poświęcony jest egzystencjalizmowi (przyp. tłum.).

utworzonego od czasownika *voere*, być; zauważmy, że idea bycia łączy się z napięciem, porywem ku czemuś innemu, ku, jak rychło zobaczymy, „stadium” różnym od tego, w jakim znajdujemy się tu i teraz; drogą tą podążamy z mocy postępu, który kończy się przywiedzeniem nas do Boga. Chodzi więc o zdążanie ku nieskończoności, o absolutny poryw właściwy całej tej myśli. Na tym właśnie polega „egzystencja”: to wola lub potrzeba progresji. Nie ma nic mniej statycznego niż filozofia Kierkegaarda.

Ów znawca myśli platońskiej, płomienny rzecznik sokratejskiej ironii (przypomnijmy, że jego praca doktorska, obroniona w 1841, dotyczy pojęcia ironii u Sokratesa) poświęci temu poszukiwaniu całe życie. Konstatuje – czasownik o kapitalnym znaczeniu dla kogoś, kto chce przeniknąć skandynawską umysłowość – że systemy obiektywne (Platon), historyczne (Hegel) lub depersonalizujące (materializmy) nie są w stanie ani uwzględnić tej uprawnionej rewindykacji osoby, ani, zwłaszcza, zdać sprawy z rzeczywistych i, niestety, łatwo weryfikowalnych zjawisk, takich jak cierpienie, choroba, śmierć, i że, co więcej, są one pozorne, dogmatyczne, przesycone pozbawionymi treści formułami, krótko mówiąc, obłudne lub formalistyczne. Odkrywa również, że ten, kto istnieje, zna wyższe ideały i do nich aspiruje (niech będą to, na przykład, prawda, piękno, sprawiedliwość); ideały – przez rzeczywistość okrutnie wyszydzone lub zignorowane. Instynktownie wyczuwa, iż za wszelką cenę uniknąć trzeba groźnej tautologii, typowej na przykład dla Sartre’a, która polegałaby na wydzwignięciu do absolutu bytu-dla-siebie, ażeby usatysfakcjonować jego własne wymogi, bądź też na wystawianiu wolności dla niej samej, czyli niezależnie od zakotwiczenia jej w czymś innym niż ona sama.

Innymi słowy: Abraham godzi się poświęcić swego syna nie po to, by zaspokoić ideę, jaką wyrobił sobie, okazjonalnie, o własnej wierności wobec uznanego przez siebie prawa, lecz dlatego, że spodziewa się, ponad prawem, odległego i transcendentnego usprawiedliwienia równie monstrualnego aktu. To jednak antycypacja. Tymczasem Kierkegaard odkrywa, w samym sobie, że naszym podstawowym problemem jest czasowość, której podlegamy, nad którą nie możemy zapanować, którą jednak musimy przyswoić, jeśli nie

chcemy patrzeć na siebie z odrazą. Zgadzam się, że w punkcie wyjścia ów pryncypialny purytanin demonstrowa postawę odrzucenia kondycji ludzkiej w jej niedoskonałościach i prostactwie, postawę, która uprawomocnia zwrot ku przyszłości. Dodam wszakże niezwłocznie: pielgrzym absolutu zamieszkuje najoczywściej w tym, kto zyskał sławę proponując nam, kategorycznie i nieodwołalnie, wybór między dwiema możliwościami, nie uwzględnivszy nawet, że sam fakt ustanowienia takiej alternatywy wywodzi się z zakładu, który nie koniecznie skłonni bylibyśmy zaakceptować.

Dlatego w najsłynniejszym swym dziele („Albo albo”) zajmie się metodycznym badaniem nazywającego ów zakład pojęcia. Chodzi o znane rozważania nad trzema stadiami życia („Stadia na drodze życia”, 1845), które przedstawię tutaj tylko w zarysie. Dążyć można do wyczerpania tajemnicy ludzkiej kondycji oddając się rozkoszy oferowanej przez teraźniejszą chwilę (jak w przypadku Don Juana); jest to stadium estetyczne; można też poświęcić się poszukiwaniu wiedzy, która w przyszłości stanie się nauką (Faust) lub wejść na drogę nie mającej wyznaczonego kresu przygody (Ahasverus, Żyd wieczny tułacz); nigdy jednak nie osiągnie się wówczas celu, skoro sama droga jest jedynie błędzeniem: wiedzie ona do niezaspokojenia (Don Kichot), zwątpienia (Faust) lub rozpacz (Ahasverus), która, niezależnie od przyczyny, jest permanentnym stanem myśli osiagającej ów pułap.

Drugie stadium, etyczne, obejmuje próbę wyboru między istnieniem odpierającym alternatywę dobra i zła a istnieniem uznającym oba te bieguny: albo nie odróżniać i pograżyć się w śmiertelnej właściwie indyferencji, albo wybierać, co uprawomocniałoby istnienie i dobra, i zła. Wszelako wybór ów, najwyższy moment, w którym poznajemy obie twarze tej podwójnej, doświadczanej w nas samych aspiracji, wymyka się ostatecznie naszemu ograniczonemu rozsądkowi. Kategoriom, których realności doświadcza, egzystujący zawdzięcza panowanie nad tym dualizmem; za pomocą własnych sił nie jest jednak w stanie doprowadzić do jego usunięcia.

Stąd skok (*Spring*) w *religijne*, trzecie i ostatnie stadium, które zbyt upodabnia się do Pascalskiego „zakładu”, by odpowiedniość tę uznać za przypadkową. Tutaj właśnie znajdujemy wspiania

medytację nad Osobą Boga, której specjalną wykładnią jest osoba Jezusa Chrystusa. Jego istnienie jest skandalem, lecz skandal ten wyraża, by tak rzec, grzech pierworodny (Kierkegaard mówi o grzechu dziedzicznym), zwłaszcza zaś zwycięża absurdalne przeciwieństwo czasowości i wieczności. Oto – powtórzone – Pascalowskie „nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie nie znalazł”. Dzięki osobie Chrystusa egzystujący zyskuje możliwość zdania sobie sprawy z istnienia dobra i zła, potrzebny jest bowiem punkt, poczawszy od którego antynomia ta zostaje zniesiona, i potrzebny jest przykład Chrystusa dowodzącego, w akcie Odkupienia, że istnieje dobro. Jedynie Chrystus udziela absolutnej pomocy świadomościom żyjącym dotąd w sferze tego, co względne, jedynie on, „poważny (*Alvor*) w znaczeniu absolutnym”, pozwala przekroczyć horyzont kluczowego pytania: „Winny? Niewinny?” Należy zwrócić uwagę na racjonalny i jakby nieuchronny charakter tej progresji. Wyjść od siebie, od siebie w ścisłym sensie, ażeby odkryć, wysiłkiem naturalnej niejako sublimacji, Absolut Boga – oto prawdziwie egzystencjalistyczny aspekt tej myśli. Wiara jest tutaj oczywiście nieodzowna, nie jest ona jednak dana jako cudowne remedium, które można by przywołać w odpowiednim momencie; jest ona zarazem siłą napędową i rezultatem postępowania całkowicie osobistego. Przeczytajmy uważnie taki oto fragment: „Dialektyka problemu (jaką przywołuje wskazany wyżej wybór) wymaga namiętności myślenia, nie po to, by ją zrozumieć, lecz po to, by pojąć dokonujące się w niej zerwanie z rozumem, rozumowaniem i immanencją; po to, by zatracić ostatni punkt oparcia w immanencji, wieczność sytuowaną w przeszłości i, umieściwszy siebie na szczycie istnienia, istnieć mocą absurdu”. Jako że Chrystus jest „absolutnym paradoksem, zgorzśzeniem dla Żydów, szaleństwem dla Greków, absurdem dla rozumu”.

Oto pięknie steoretyzowane poglądy, mające wszakże zakorzenie w doświadczeniu, do jakiego wszyscy jesteśmy zdolni, do doświadczeniu, które stało się zacznym tyłu nowoczesnych myśli – Husserla, Jaspersa, Heideggera, Gabriela Marcela, Jeana Wahla, na przykład, zestawienie to nie jest bowiem bynajmniej kompletne; ich sens polega na wznoszeniu się od istnienia do istoty, nie zaś na konkludowaniu z istoty danej jako punkt wyjścia. Albowiem to

również jest egzystencjalizm: uświadomienie sobie absurdu lub niemożności usprawiedliwienia naszego bycia tutaj i wola, pojawiająca się jako funkcja osobistego, naznaczonego cierpieniem doświadczenia, przydania sensu naszemu życiu, sensu, który miałby wartość dla mnie, a więc i dla innych.

Wszelako wiarygodność tego przedsięwzięcia byłaby ograniczona, gdyby redukowana się do efektywnych formuł. Sören Kierkegaard zrozumiał to od razu. Jest coś nie do zaakceptowania w skandalu bycia człowiekiem – i chrześcijaninem – jeśli wziąć pod uwagę pozory egzystencjalnych rozwiązań, proponowane człowiekowi przez oficjalne instytucje. Prawda dla mnie, bez wątplenia! Musi się ona jednak jeszcze manifestować, przejawiać w czynach. Cóż znaczyłby, w innym przypadku, dla mnie, dla mojej świadomości, ten proces wytyczony establishmentowi i rwetes słów, z pomocą których przeprowadzałbym ową antyinstytucjonalną krucjatę? Rzeczywiście godne uwagi jest u Kierkegaarda to, że żądał on natychmiastowego wyrażenia w czynach swych idei; parodiując dobrze znany żargon stwierdzić można, że chciał być tym, kim siebie uczynił. Nie ma innej zasady pozwalającej oszacować jego życiowe perypetie. Mógłby zostać poważnym pastorem, wybitnym teologiem produkującym błyskotliwe rozprawy – byłoby to wszakże wpisanie się w „system”. Mógłby poślubić poczciwą mieszkankę, którą kochał i która z wdzięcznością przyjęłaby jego powrót. Nie przywołujemy jakichś fizycznych ułomności lub lęków – zbyt zaangażował się w nieprzytomne poszukiwanie miłości absolutnej, by zadowolić się bezpośrednimi i przemijającymi rozkoszami, nawet gdyby były szczerze. Mógłby samotnie rozwijać swoją myśl, głoszenie kazań pozostawiając urzędowym kapłanom. Prawdę mówiąc, cierpiał z powodu własnej namiętności, aż po unicestwienie wszystkich swych ziemskich nadziei, aż po poświęcenie samego siebie, albowiem jego koniec, nie będąc samobójstwem, wyraźnie przypomina zaakceptowane z góry wyniszczenie. W istocie, niewiele myśli manifestuje równie silną odpowiedniość między deklarowanymi zasadami a osobistym codziennym zachowaniem.

Innymi słowy, Kierkegaard byłby apostołem ZAANGAŻOWANIA. Albowiem „czymże jest prawda, jeśli nie życiem dla idei?” Stałą rozrywkę zapewnić może ironizowanie nad szumnymi deklaracjami tego „szlachetnego rycerza”, pragnącego zawrócić koło historii. Nie należy zapominać, że apostołstwo to przywiodło go do śmierci. Zdecydował uczynić Chrystusa jedynym obiektem swych namiętności, zrozumiał i umiłował sens kaźni największego wśród egzystujących. Całe swe życie zaangażował w bolesne naśladowanie.

Nazwał to – przywołajmy inny kluczowy termin – swym powołaniem (*kald*) bądź życiową misją (*livsopgave*) i zespolił je z tym, co określił sam jako swą „powagę” (*alvor*): „powaga polega na życiu każdego dnia w taki sposób, jak gdyby był to dzień ostatni i zarazem pierwszy długiego żywota”. Wiedział, że „wobec Boga człowiek cierpi zawsze jako winny”. Postawa ta zawiera w sobie niewątpliwie coś bezwzględnego, odpychającego, i przyznaję, że uczestnikowi rzymskiej z gruntu kultury, zapewne mniej skłonnemu do przesady, może się wydawać ekscesywna. Powtarzam jednak, że nie można wątpić o jej autentyczności. Od momentu, gdy cel, jaki zamierzamy osiągnąć, jawi się ze zniewalającą oczywistością, traci znaczenie nasz związek z dowolnym aspektem rzeczy; odtąd ze wszystkich sił podążać trzeba ku Bogu, trochę tak, jak zdarza się to niektórym bohaterom Paula Claudela czy Sigrid Undset. Nieomylnie dążą oni ku światłu, raz zobaczonemu i zinterioryzowanemu na zawsze; podczas tej wędrówki nic nie mogłoby ich zatrzymać i w końcu zaraźliwie komunikują oni swój entuzjazm – termin ów rozumieć należy w jego etymologicznym znaczeniu – którego są wyznawcami.

Nie należy się więc zdumiewać, nawet jeśli wrażliwym wydaje się ona niekiedy niestosowana, tą demaskatorską pasją, oskarżaniem i ciągami rozdawanymi coraz częściej przez autora „Przyczynka do rachunku sumienia zaleconego współczesnym” (1851). Zabiera się on do dzieła z werwą i wydajnością, budzącymi strach u „zasłużonych”, zwłaszcza u biskupów luterańskich Mynstera i Martensena, reprezentujących w tej polemicznej kwestii oficjalne, wyważone stanowiska. Ostatni rok swego życia (1855) poświęci

samotnemu redagowaniu dziesięciu książeczek z cyklu „Chwila”, w których występuje gwałtownie przeciw wszystkiemu, co przeczy jego poczuciu oczywistości, w tym również przeciwko interwencjom swego ukochanego skądinąd brata, żywotnemu wówczas w Danii systemowi wychowania („...szczególnie wysoko cenione w protestantyzmie chrześcijańskie wychowanie dzieci w duchu chrześcijańskiego życia rodzinnego, z chrześcijańskiego punktu widzenia, zasadza się na kłamstwie, na czystym kłamstwie”²) i, oczywiście, pastorom państwowego Kościoła duńskiego („... księża są ludożercami, i to w najbardziej obrzydliwym wydaniu”³). Mimo że jest względnie długi, nie mogę nie zacytować istotnego fragmentu z „Papierów” [X 6 B 40]; Kierkegaard domagał się „pastorów zdolnych sprawić, by tłum rozpadł się na jednostki; pastorów, którzy nie przywiązywaliby zbyt dużej wagi do studiów i niczego nie życzyliby sobie w mniejszym stopniu niż dominowania; pastorów możliwie najbardziej elokwentnych, u których milczenie i cierpliwość byłyby jednak równie potężne; którzy, potrafiąc skutecznie zgłębiać serca, umieliby zarazem powstrzymać się od osądzania i potępienia; których autorytet opierałby się na sztuce ofiarowania; przygotowanych, wykształconych, uformowanych w taki sposób, by podlegać i cierpieć w imię łagodzenia, perswadowania, podnoszenia, poruszania, ale także przymuszania, jednak bynajmniej nie przymuszania siłą, lecz własną uległością; nade wszystko zaś cierpiących w pokorze”). Autor „Pojęcia strachu” nie mógł już dłużej znosić spokojnej pewności siebie manifestowanej przez ustabilizowanych współczesnych. Znamca duńskiej kultury literackiej nie omieszkałby przeciwstawić tej tragicznej wizji chrześcijaństwa radosnej równowadze współczesnego autorowi pastora N.F.S. Grundtviga, założyciela sławnych szkół dla dorosłych. Oto kolejny cytat z „Chwili”: „... my, «chrześcijański świat», w ogóle nie jesteśmy w stanie przyswoić sobie obietnicy Chrystusa; bowiem my, «chrześcijański świat», nie znajdujemy się tam, gdzie człowiek

² *Chwila nr 7*. Cyt. za: S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne. Chwila*. Z oryginału duńskiego przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył K. Toeplitz. Warszawa 1988, s. 285.

³ *Chwila nr 9*, *ibidem*, s. 357.

powinien się znajdować według żądania Chrystusa i Nowego Testamentu, aby być chrześcijaninem⁴. Nie należy wzdragać się przed położeniem na to nacisku, jeśli chcemy dostrzec, że Kierkegaard był rzeczywiście egzemplaryczny, co stanowiło z pewnością przyczynę współczesnego oddźwięku jego myśli. I trudno się dziwić gwałtownym atakom, jakich za swego życia stał się obiektem, ze strony duńskich pism satyrycznych w rodzaju „Korsarza”. Podobne reakcje zakłócały – i to w sposób najbardziej dotkliwy – komfort intelektualny i moralny kogoś, kto zrobił wszystko, ażeby plewę słów zastąpić ziarnem rzeczy. Otóż Kierkegaard przeżywał swą myśl i cierpiał w jej imieniu. Już ten choćby moment godny byłby naszego uznania. Gdy czytamy: „ty i ja jesteśmy grzesznikami; powagą nie jest grzech w ogólności, dotyczy ona grzesznika, jakim jest Jednostka”, uświadamiamy sobie i typowo egzystencjalistyczną aurę tego stanowiska, i osobiste zaangażowanie autora. Umyślnie nie skąpię cytatów, ponieważ zwalniają one od długich komentarzy; proszę przeczytać uważnie ten oto pochodzący z „Papierów” (X 3 A 288): „1) dawać świadectwo, 2) polegać na autorytecie, 3) 53 później ofiarować swe życie, czyli przyjąć z ochotą ciąg dalszy”. Otóż to właśnie uczynił on w czterdziestym drugim, ostatnim roku swego życia. Daremnie przypominać, że nie interesował się w ogóle kwestiami politycznymi czy społecznymi, które wszelako w połowie XIX wieku, zmierzającego ku demokracji i socjalizmowi, zaczęły nabierać doniosłości nawet w małej Danii. Miał po prostu wyższy cel i zdążył do nie dającego się zastąpić *jedyne*go. W żadnym wypadku nie można by jednak, nie uragając prawdzie, podawać w wątpliwość zaangażowania za wszelką cenę, woli, która stanowi najważniejszą cechę refleksji, na pierwszy rzut oka abstrakcyjnej.

Albowiem – dochodzę tutaj do trzeciego zagadnienia, jakie chciałbym poruszyć – ani przez chwilę nie sposób kontestować AUTENTYCZNOŚCI (kolejne słowo drogie egzystencjalistom) kierkegaardowskiego przedsięwzięcia. Nikt nie oddała się bardziej od sartr’owskiego „łajdaka” niż człowiek Kierkegaard, który wyru-

⁴ *Chwila* nr 6, ibidem, s. 260.

szyl na podbój swego absolutu. Nie rozwijał się odpowiednio do jakiegos wcześniejszego wyobrażenia; nie uczynił siebie funkcją pozorów; nie grał tego, kim był; istnieje w jego przypadku, na co już zwróciliśmy uwagę, wprawiającą w zakłopotanie zgodność między ewolucją osobistej egzystencji i ewolucją myśli.

Jest to zresztą być może rys specyficznie skandynawski. Umysły tamtejsze, gdy raz poznają system lub przyswoją jakiś ideowy porządek, stosują się do nich dobrowolnie, respektując ich nakazy i podejmując swego rodzaju „grę”. Po duńsku nazywa się to *redelighed*, co odpowiada mniej więcej naszemu „prawość-uczciwość”. Wystrzegajmy się tutaj szyderstwa i pobbazania, z jakim komentuje się ludzką naiwność. Kierkegaard chciał odeprzeć wszelkie fasadowe postawy, zapłacić trwogą i rozpaczą za nieustanne osobiste zaangażowanie, odrzucić puste słowa, by spróbować dotrzeć do niewysłowionej istoty: pragnął autentyczności w każdym z naszych postępków, jak w życiu w ogóle. Odwołajmy się do przykładu: jeden z jego współczesnych, H.C. Andersen, autor „Baśni”, którego niewielu zna jako wielkiego romantycznego pisarza, wydał w 1837 sławną powieść „Tylko grajek”; jej główny bohater jest naturalnie geniuszem, przedstawionym nam jako taki raz na zawsze, któremu życie wyznaczyło tragiczny los i który nie robi nic, by przeciwstawić się przeznaczeniu. Nic dziwnego, że Kierkegaard w jednym ze swych pierwszych pism („Z zapisków jeszcze żyjącego”, 1838) dokonuje bezwzględnej krytyki biednego Andersena, który nigdy nic z niej nie rozumiał! Otóż „geniusz”, podobnie jak życie ludzkie, nie jest czymś danym raz na zawsze; osiąga się go u kresu długotrwałej osobistej namiętności, w jaką zaangażowana jest cała osoba; nie jest on nigdy ostatecznie nabyty i w istocie życie służy tylko jego ewentualnemu manifestowaniu, za cenę długich cierpień.

Łączy się to z innym rysem swoiście skandynawskim, z manią ścigania systemu, niejawną wolą zorganizowania w sposób racjonalny walki z Aniołem. Gdybyśmy zechcieli ocenić wizję człowieka, życia i świata, jaką wydobyć można z lektury skandynawskich mędrców, od Swedenborga do Strindberga, okazałoby się, że cała literacka Północ potwierdza tę manię racjonalizacji przedsięwzię-

cia, którego kres nie ma wszak w sobie nic racjonalnego. Kierkegaard nie różni się pod tym względem od innych. Człowiek znajduje wytchnienie tylko dzięki Odkupieniu: oto prawdziwa lekcja „Szkoły chrześcijaństwa” (1850). Zgodził się, że tego rodzaju pewność wymaga ascezy i swoistego duchowego męczeństwa. „Ten, kto walczy o wyższe istnienie, musi się pozbawić największych rozkoszy istnienia”. Dodajmy, że owa myśl, która od krańca do krańca byłaby nieustanną medytacją nad powołaniem, nie może być w żadnym wypadku oskarżona o faryzeizm. Na tym polega jej rzeczywista wielkość.

Kolejny przykład. Pastor z Bornholmu, A.P. Adler, utrzymywał, że doznaje „boskich objawień”. Z tego powodu zdjęto go z urzędu. Kierkegaard płomiennie zaangażował się w tę sprawę, nie tylko dlatego, że kwestionował autorytet duńskiego Kościoła, ale przede wszystkim dlatego, że, prawdziwa czy nie, historia ta stawiała bezpośrednio centralny kierkegaardowski problem powołania, które, jeśli uważnie śledzono mój wywód, stanowi dla filozofa fundament całego chrześcijaństwa. Czy Adler powinien odpowiedzieć na dane mu jakoby objawienia, czy też podporządkować się stawianemu przez Kościół wymogowi ich odwołania. Dylemat jest fałszywy – i trzeba rzeczywiście powiedzieć, że upada sam przez się, skoro Adler zaprzeczył w końcu swym wcześniejszym oświadczeniom, czym Kierkegaard zresztą się nie przejął, uznał bowiem, że pastor padł ofiarą systemu – jako że, zdaniem autora „Albo albo”, trzeba wybierać (wybór, aby nie wybierać, też jest wyborem, o czym przypomni Sartre) i, począwszy od momentu, gdy prawda objawia się ludzkiej jednostce, może ona tylko, jeśli pozostaje sobie wierna, co stanowi oczywiste założenie, manifestować ją poprzez czyny.

Zdaję sobie sprawę, że wyeksponowałem tutaj, jakby wbrew sobie, ścisłość, monolityzm tej myśli, które mogą zniechęcić osoby zbyt subtelne lub żarliwych estetów, w nie kierkegaardowskim sensie tych słów. To prawda, że ujęte w abstrakcji systemy myśli mieniące się egzystencjalistycznymi wykazują w większości – również i one – pewnego rodzaju męczącą bezkompromisowość. I nie sposób ukryć, że przedsięwzięcie duńskiego filozofa jest, cokolwiek by nie powiedzieć, głęboko tragiczne. Że chrześcijaństwo w jego

ujęciu – niemal wyłącznie interesujący go temat – ma tragiczną naturę. Mówiliśmy tutaj nawet o „powadze”. Czytelnik nie będzie mógł wyzbyć się skojarzeń z pewnymi obrazami z filmów Dreyera, sztuk Ibsena czy powieści Dagermana. I słusznie skonstatuje, że fantazja i wesołość nie są bynajmniej składnikami tego rodzaju natchnienia.

Nie należy wszakże mówić tutaj o jakiejś mrocznej anielskości czy też, nawet jeśli rzecz wydaje się pewna, o zatwardziałym purytanizmie. Trzeba bowiem pamiętać, że Kierkegaard nie przejawia tępej i ograniczonej pewności właściwej rzeszom jego epigonów. Z pewnością nieobce było mu wątplenie, to ono przydaje nawet jego dziełu ów przykuwający uwagę charakter. Świetnie znał Kartezjusza, zdawał sobie jednak sprawę z istotnej ceny wolności. Dobrze wiedział, że wątplenia nie można przezwyciężyć na płaszczyźnie czysto filozoficznej; dlatego przerażał go pyrronizm, podobnie jak Pascala, do którego oto wróciliśmy. Dość jednak powiedziano tutaj o zaangażowaniu, by uzmysłwić, że dynamizm jest zasadą tego umysłu. Wątplenie z pewnością się pojawia, rodzi się jednak po to, by zostało zniesione, przekroczone. Wiemy, że dzieje się tak za sprawą wyższego miłosnego porywu. Nie zmienia to faktu, że nigdy nie można być pewnym prawdziwości powołania czy wezwania i że, by raz jeszcze przywołać autentyczność, nadchodzi moment, gdy, dokonawszy „skoku”, pozbawiona jakiegokolwiek poręki, jednostka odkrywa samotność i naprawdę czyni swe życie i dzieła aktem wiary...

Z języka francuskiego przełożył
KRZYSZTOF MATUSZEWSKI