

# Przemysław Bursztyka

---

## Spełniona subiektywność : powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne według Sørena Kierkegaarda

---

Sztuka i Filozofia 24, 69-87

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

*Przemysław Bursztyka*

## **SPEŁNIONA SUBIEKTYWNOŚĆ. POWTÓRZENIE JAKO DOŚWIADCZENIE EGZYSTENCJALNE WEDŁUG SØRENA KIERKEGAARDA**

Fenomen powtórzenia jest zazwyczaj albo kojarzony z tym, co reaktywne, albo uznawany za ogólne prawo, wedle którego przebiega działanie różnego rodzaju mechanizmów, których istota i cel z góry są określone. W takim ujęciu nie może mieć nic wspólnego z jakimkolwiek rozwojem, kroczeniem przed siebie, projektowaniem, osadzony zostaje raczej w przeciwstawnej siatce pojęciowej, której zarys wyznaczają takie terminy, jak chociażby kopia, zdjęcie, reprodukcja. Tym samym wydaje się wskazywać na pewien wtórny wymiar ontyczny, nieodgrywający większej roli w porządku istoty, wprowadzający jedynie numeryczną różnicę. Tekst ten ma być próbą przedstawienia zupełnie odmiennej koncepcji powtórzenia, która z jednej strony akcentuje jego progresywny charakter, z drugiej zaś ukazuje je przede wszystkim jako egzystencjalne doświadczenie jednostki. Właściwie pojęte powtórzenie jest bowiem „działaniem koniecznym i ugruntowanym tylko w stosunku do tego, czego nie można zastąpić. Powtórzenie jako działanie i jako punkt widzenia dotyczy jednostkowości niepodlegającej wymianie ani zastąpieniu”<sup>1</sup>. Podstawowy problem, wokół którego powinna koncentrować się refleksja nad fenomenem powtórzenia, sprowadza się do pytania o stosunek jednostkowej woli do historii, w którą została rzucona. Jakie jest miejsce powtórzenia w relacji przeciwieństwa rozgrywającej się pomiędzy ludzką wewnętrznością a nieustannie przyspieszającym biegiem dziejów? Czy powtórzenie jest rzeczywiście zjawiskiem, które może służyć rozwojowi ludzkiego ducha?<sup>2</sup> Czy może samo jest jakąś strukturą dziejową?

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 27.

<sup>2</sup> Jest to jeden z momentów, gdzie w bardzo wyraźny sposób widoczny jest dialektyczny związek łączący Kierkegaarda z Heglem, polegający głównie na przejęciu części aparatury pojęciowej oraz fenomenologicznej metody. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku Duńczyk nadaje im nowy, specyficzny sens; już tytuł tego tekstu, odwołując się do pojęcia „spełnienia”, przywołuje je nie w znaczeniu klasycznie heglowskiego domknięcia pewnego

Głęboka świadomość napięcia rysującego się pomiędzy ludzką wewnętrznością a wszechwładnym strumieniem dziejów spowodowała, iż podstawową troską Kierkegaarda stało się odnalezienie warunków możliwości pełnej aktualizacji woli, tak by mogła ona – mówiąc językiem Hegla – być zarówno w sobie, jak i dla siebie. Wśród tychże warunków na plan pierwszy wysuwa się właśnie powtórzenie, które w twórczości duńskiego filozofa zyskuje niezwykłą mnogość sensów, również tych, które dopiero wiele lat później staną się przedmiotem dumnego „odkrycia” np. psychoanalizy. Od początku jednak autor *Bojaźni i drzenia* zaznacza, iż kluczem do właściwego rozumienia tego fenomenu jest jego egzystencjalizacja, której ukryte znaczenie zawiera się, jak wiadomo, w jego niespełnionej miłości, której powtórzenie okazuje się niemożliwe. I ona to właśnie doprowadza do tego, iż filozof dokonuje znamiennej przesunięcia, którego efektem jest nie tylko uratowanie kategorii powtórzenia, ale uczynienie jej jedną z centralnych w dialektyce bytu ludzkiego<sup>3</sup>. Skoro nie możemy mieć do czynienia z powtórzeniem w zewnętrznej, intersubiektywnej rzeczywistości, oznacza to, iż nie jest to jego właściwy żywioł, trzeba więc szukać głębiej. Właściwą jego sferą okazuje się być wnętrze człowieka, przestrzeń jego własnej wolności rozumianej przede wszystkim jako wewnętrzna dyspozycja. „Pomyłka polega na tym, że najbardziej żarliwe pytanie o możliwość powtórzenia formułujemy w sposób «zewnętrzny», jakby powtórzenie, o ile jest możliwe, znajdowało się poza jednostką, podczas gdy ono musi być wewnątrz niej”<sup>4</sup>.

Można więc powiedzieć, iż interesujący nas fenomen zostaje tu włączony od razu i w sposób zasadniczy w samą strukturę bytu ludzkiego, którego rytm wyznaczają powroty do siebie samego, tym samym, będąc w swej istocie historycznym, ustanawia on zarazem historyczność tego bytu. Oznacza to, iż powtórzenie wzięte w swym mocnym znaczeniu, nie

---

procesu o z góry wyznaczonym przebiegu, ale raczej ma wskazać, iż świadoma siebie subiektywność spełniać się może jedynie w nieustannym ruchu. Także więc tutaj duch ludzki nie jest, rzecz jasna, definiowany zgodnie z filozofią Hegla jako kulturowa totalność, a więc taka ogólność, która w swym dziejowym rozwoju zniosła (*Aufhebung*) to, co pojedyncze, ukazując jego ontologiczną pozorność, ale jako rzeczywista głębia tego, co jednostkowe, subiektywne.

<sup>3</sup> Niektórzy badacze filozofii Kierkegaarda uważają ją za absolutnie centralną kategorię stworzonej przez niego filozofii człowieka. Autor niniejszego tekstu nie zajmuje tak radykalnego stanowiska, uważając powtórzenie za zbyt silnie powiązane z innymi kategoriami, by móc którejkolwiek z nich przyznawać miejsce przed innymi.

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, Warszawa 1992, s. 222.

ma wcale charakteru regresywnego, ale wręcz odwrotnie odkrywa właściwy sens rozwoju jednostkowej świadomości, która, ponawiając się w aktach samo-odniesienia, „powtarza się w przód”. Najlepiej streszcza się to w samym duńskim odpowiedniku powtórzenia – *gentagelsen* (dziś: *gentagelsen*) „oznacza po-wtórzyć, po-nowić, znaleźć po-nownie, z akcentem na to, co «nowe»”<sup>5</sup>.

W ten sposób rozumiane powtórzenie stanowi przede wszystkim fenomen wolicjonalny, świadczący o aktywności woli, która zanurzona w pozornie niezależnym od niej czasie dąży ku stworzeniu przestrzeni własnej wolności. Tym samym doświadczenie go łączy człowieka z trzema podstawowymi wymiarami, w ramach których owa wolność może się realizować, są to: czas, który przez powtarzalność zostaje w ogóle ustanowiony i w niej się utrzymuje; świat ludzkiej kultury, czy po prostu świat społeczny, w który wchodzimy, spełniając cały szereg praktyk, podejmując role i tym samym dokonując swoistej duplikacji siebie, oraz to, co transcendentne – powtórzenie potwierdza naszą jednostkowość w przerastającej nas potędze<sup>6</sup>.

## 1. KIERKEGAARDIAŃSKA KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Pierwszym etapem prowadzonej tu refleksji powinno być bliższe przyjrzenie się koncepcji człowieka, jaką stworzył Kierkegaard, celem nie tylko zrozumienia, kto jest podmiotem powtórzenia, ale także tego, co jest jego przedmiotem, co więc w jego ramach poddane zostaje aktowi afirmacji, po-twierdzenia. „Człowiek jest duchem, lecz czym jest duch? Duch jest jaźnią (*Selvet*). Ale czym jest jaźń? Jaźń jest stosunkiem (*Forhold*), który ustosunkowuje się do siebie lub jest tym w stosunku, co ustosunkowuje się do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem, lecz (jaźń jest) tym, że stosunek ustosunkowuje się do siebie samego. Człowiek jest syntezą skończoności i nieskończoności, tego, co czasowe, i tego, co wieczne, wolności i konieczności, krótko syntezą. Synteza jest stosunkiem między dwoma (elementami). Tak rozważany człowiek nie jest jeszcze jaźnią. W stosunku między dwoma (elementami) sam stosunek jest trzecim (elementem), jako negatywna jedność i te dwa (elementy) ustosunkowują się do stosunku i w stosunku do stosunku. W ten sposób pod określeniem duszy, ten stosunek pomiędzy duszą a ciałem jest stosunkiem. Przeciwnie,

<sup>5</sup> K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 127.

<sup>6</sup> Por. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 212.

stosunek ustosunkowuje się do samego siebie, zatem ten stosunek jest pozytywnym trzecim (elementem) i to jest jaźń. Taki stosunek ustosunkowuje się do siebie samego, musi się albo sam ustanawiać, albo być ustanowionym przez coś Innego. Jeśli stosunek, który się sam do siebie ustosunkowuje, ustanowiony jest przez coś Innego, wtedy jest prawdopodobnie tym trzecim stosunkiem, lecz ten stosunek, ten trzeci, znów jest stosunkiem, który się do tego ustosunkowuje, co ustanowiło cały stosunek. Tak wyprowadzony i ustanowiony stosunek jest jaźnią człowieka, który ustosunkowuje się do siebie samego, a ustosunkowując się do siebie, do czegoś innego się ustosunkowuje”<sup>7</sup>. Człowiek we wnętrzu swym jest duchem, czym jednak jest duch – jaźnią. W pierwszych zdaniach cytowanego tu tekstu jest to jeszcze klasyczny błąd tłumaczenia *ignotum per ignotum*, z czego doskonale zdaje sobie sprawę sam Kierkegaard. Dlatego utożsamienie, z jakim mamy tam do czynienia, nie jest precyzyjnym nakładaniem się zakresów obu tych pojęć, ale, jak się okaże, drugie z nich jest bardziej rozwiniętą postacią pierwszego. Przekładając na klasycznie metafizyczne kategorie, duch w potencji swojej jest jaźnią, która jest jego urzeczywistnieniem. Najpierw mamy jednak do czynienia z zestawieniem dwu sfer absolutnie sobie przeciwstawnych: tego, co idealne, i tego, co realne, co więcej, zestawienie to ma charakter syntetycznego stosunku. Wymaga więc czegoś trzeciego, w ramach czego oba człony mogłyby w ogóle być do siebie odniesione. Tym czymś jest sam fakt odniesienia, a więc stosunek, to że jego elementy znajdują się w nim, i jako takie do niego i do siebie odnoszą się. Duch ludzki jest tu określony w sposób czysto negatywny jako synteza duszy i ciała, o nim samym nic jeszcze nie wiemy. Takie ujęcie sugerować może jednak pewną gotową, utworzoną już całość, poddaną reifikacji faktyczność. Dlatego Kierkegaard protestuje, twierdząc, iż o syntezie duszy i ciała nie można powiedzieć, że jest stosunkiem, ale należy raczej powiedzieć, że „stosunek ustosunkowuje się do siebie”, że jest to procesualna struktura samo-odniesienia, nigdy nie zakończona, zawsze będąca w toku<sup>8</sup>. I właśnie odnoszenie się ducha do siebie samego jest jego pozytywnym określeniem, czyli, jak powie autor *Albo – albo*, jaźnią. W jaki sposób jednakże ów drugi stosunek zachodzi? Czy owo odniesienie do siebie jest w nim od

<sup>7</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, cyt. za: A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sørensa Kierkegaarda*, Kraków 1991, s. 33–34, tłum. autora. Por. tłum. J. Iwaszkiewicza, Poznań 1995, s. 15–16.

<sup>8</sup> Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, op. cit., s. 127.

razu zawarte? Czy raczej dołączone zostaje przez coś względem ducha zewnętrznego? Mowa tu o czymś Innym, co miałoby ustanawiać ów stosunek, który jako taki odnosiłby się do tego Innego, oznaczającego tu najpewniej byt w absolutnym sensie transcendentny – Boga. Jaźń w pełnej swej postaci stanowi więc dynamiczną strukturę nieustannie dokonującego się samo-odniesienia, które jako takie jest zarazem ruchem transcendowania. Cały ten ruch charakteryzuje się godną odnotowania cechą, jaką stanowi swoista nieskończoność poziomów na jakich przebiega, każdy z nich bowiem stwarza możliwość dalszego odniesienia, a jako taki jest powtórzeniem poprzedniego niejako na wyższym poziomie. Widać tu wyraźnie historyczność, już na płaszczyźnie transcendentalnej konstytucji człowieka<sup>9</sup>; można powiedzieć, iż – jak już wspomniano – to zawarte tam powtórzenie jest niejako warunkiem jej (historyczności) możliwości. Każdy z etapów realizowania się owej duchowej syntezy<sup>10</sup>, jaką jest człowiek, znajduje swoje odzwierciedlenie w sferze zewnętrznej, w stadiach, w ramach których rozwija się życie ludzkie<sup>11</sup>. Duch w pierwotnej, ukrytej postaci, a więc określony tylko negatywnie, odpowiada stadium estetycznemu, odnosząc się do siebie, uzyskując określoność dla siebie, wskazuje na dokonanie skoku w sferę etyczności, nieskończone otwarcie się na to, co absolutnie transcendentne, charakteryzuje z kolei stadium religijne<sup>12</sup>.

W ten sposób rozumiany człowiek objawia się w świecie jako ten byt, który egzystuje, albo jako egzystencja po prostu. „Egzystencja w każdym momencie jest tym, czym uprzednio nie była i czym nie będzie. Człowiek jako egzystujący duch nigdy nie jest, lecz zawsze staje się”<sup>13</sup>. Nie znaczy

---

<sup>9</sup> Pytanie, czy Kierkegaard można uznać za filozofa transcendentalnego, pozostawimy tu otwarte, przekracza bowiem ramy nakreślone temu tekstowi. Należy jednak podkreślić, iż mimo sprzeciwu wobec koncepcji prawdy określonej abstrakcyjnie i tylko ogólnie, metoda, jaką w wielu miejscach posługuje się Duńczyk, czyni z niego spadkobiercę zarówno Hegla, co wciąż jest tu podkreślane, jak i Fichtego (w tym właśnie miejscu jest to szczególnie widoczne).

<sup>10</sup> Por. przyp. 2. Synteza jest kolejnym terminem, który wskazuje na heglowskie wpływy w twórczości Duńczyka, nie oznacza tu ona jednak trwałej, raz na zawsze ustalonej na drodze szeregu zapośredniczeń struktury, ale raczej nieustanne stykanie i rozchodzenie się tego, co w człowieku absolutnie przeciwstawne. Dlatego nie zapośredniczenie (mediacja), ale pojęcie „skoku” jest dla Kierkegaardza kluczem do rozumienia wciąż od nowa dokonującej się w ludzkiej wewnętrzności syntezy.

<sup>11</sup> Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą...*, op. cit., s. 34.

<sup>12</sup> Por. *Ibidem*, s. 34–35.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 45.

to jednak, iżby egzystowanie rozpadało się na całą mnogość odrębnych, nie powiązanych ze sobą fragmentów, przeciwnie „zachowuje swą wewnętrzną ciągłość”, ponieważ „jest dynamiczną własnością tego samego tożsamego ze sobą podmiotu”<sup>14</sup>. W jaki sposób możliwe jest podtrzymanie owej ciągłości? Kierkegaard odpowie, iż spoiwem egzystencji jest prześwietlające ją myślenie. W jaki jednak sposób może ono się w ogóle do niej odnosić, jest ono przecież względem egzystencji czymś całkowicie heterogenicznym? „Rozważać egzystencję *sub specie aeterni* i abstrakcyjnie (a tak właśnie czyni myślenie logiczne – przyp. P.B.), znaczy znieść ją (...). Egzystencja nie da się pomyśleć w bezruchu, a ruchu nie da się pomyśleć *sub specie aeterni*”<sup>15</sup>. Nie znaczy to jednak, iżby egzystencja była bezrefleksyjna, bezmyślna, oznacza to jedynie, iż będąc w niej, „myśl znajduje się w obcym środowisku”<sup>16</sup>. Jako takie zaś myślenie musi przybrać formę myślenia „konkretnego” lub, mówiąc inaczej, refleksji subiektywnej, która nie mając nic wspólnego z ujmowaniem w pojęciu, daje myślącemu czas i przestrzeń<sup>17</sup> i rozwija się niejako wraz z jego egzystencją. Warunkiem tak rozumianej refleksji jest postawa, jaką egzystujący podmiot przyjmuje względem swojej egzystencji, postawa nieskończenie silnego zainteresowania nią<sup>18</sup>.

Z całą pewnością takie określenie bytu ludzkiego nie pozostało bez wpływu na ontyczno-ontologiczną charakterystykę *Dasein*, z jaką mamy do czynienia na gruncie filozofii Martina Heideggera, gdzie jest ono definiowane, jako ten byt, któremu „w jego byciu chodzi o samo to bycie”. To zaś oznacza, że „w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu”<sup>19</sup>. Również określenie samej istoty *Dasein*, jako tkwiącej w egzystencji, wskazuje na intelektualne powinowactwo obu myślicieli. Z tą jednak różnicą, iż Kierkegaard rozumie istotę nie jako sam ruch uzewnętrzniania się, sam konkretny sposób bycia, ale raczej zgodnie z heglowską metodą fenomenologiczną, gdzie istota jako pewna dziejąca się wewnątrzność musi się przejawiać, przy czym w tym przejawianiu to ona sama jest tym, co egzystuje<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, „Krytyka heglizmu” (w:) K. Toepflitz, *Kierkegaard*, op. cit., s. 264–265.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 262.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 17–18.

<sup>20</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 178.

Egzystencja, jak powiedzieliśmy wyżej, realizuje się w ruchu, jest przeświecieranym refleksyjnie stawianiem się, które jednak wymaga jako swojej miary i fundamentu czegoś trwałego. Tym podłożem okazuje się tożsamość podmiotu, mająca być czymś stałym, koniecznym, wiecznym, a więc niepodlegającym zmianie – nie ma przejścia z podmiotu do podmiotu, istnieje jedynie zmienność wewnątrz danej podmiotowości. „To, co konieczne, wcale nie może się zmieniać, bowiem ono zawsze ustosunkowuje się do siebie samego w ten sam sposób”<sup>21</sup>. Miejscem, w którym zbiega się to, co wieczne, i to, co czasowe, jest jaźń, a więc samo-świadomość, samo-odniesienie jednostkowego ducha. „To, co konieczne zapewnia jaźni stałą tożsamość, którą człowiek subiektywnie przeżywa jako wieczność. To, co czasowe, to nieustanne stawianie się jaźni”<sup>22</sup>.

## 2. JAK JEST MOŻLIWE „POWTÓRZENIE W PRZÓD”?

Zarówno koncepcja ducha, jak i jego stawiania się prowadzi nas do problemu ludzkiej czasowości, bowiem, jak mówi Kierkegaard, synteza tego, co czasowe, i tego, co wieczne, „jest wyrażeniem owej pierwszej syntezy” duszy i ciała, jaką stanowi duch<sup>23</sup>, będący tym, co w człowieku wieczne, a więc pierwsze<sup>24</sup>. Czas uzyskuje zdaniem Kierkegarda swoją realność wyrażającą się przede wszystkim w podziale na przeszłość, terażniejszość i przyszłość, dzięki odniesieniu czasu rozumianego jako czysty przepływ, nieskończone następstwo do wieczności. Właśnie ta ostatnia jest dopiero terażniejszością w mocnym sensie, jako takie teraz, które zawiera w sobie to, co wcześniejsze, i to, co przyszłe. W przeciwieństwie bowiem do czasu, jest ona w przedstawieniu „znoszonym następowaniem”, a to oznacza, że nie przyjmuje podziałów czasowych, i jest takim kroczeniem naprzód, „które jednak nie opuszcza miejsca”, ale charakteryzuje się całkowitą obecnością – „teraźniejszość jest pełnią”<sup>25</sup>. W jaki jednak sposób tak zdefiniowana wieczność zetknąć się

<sup>21</sup> S. Kierkegaard, „Okruchy filozoficzne” (w:) *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 88.

<sup>22</sup> A. Szwed, *Między wolnością a prawdą...*, op. cit., s. 52.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, tłum. A. Szwed, Kęty 2000, s. 94.

<sup>24</sup> Por. Ibidem, s. 96.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 92.



może z czasem? Czy to ten ostatni w jakimś sensie odnosi się do wieczności, partycypuje w niej? Nie wydaje się to możliwe, wieczność bowiem pozostająca w sobie nie przyjmuje określeń czasowych, musi to raczej być dialektyka uwieczniania – przeświecania obecności poprzez ciemną przesłonę nieobecności. W jej ramach mamy do czynienia ze zdarzeniem (dzieje się to w czasie), które w tym jednym punkcie znosi jakkolwiek zdarzeniowość i, będąc samo w sobie, nasycy się sobą. Tym właśnie jest Chwila, „atomem wieczności; (...) pierwszym odbiciem wieczności w czasie; jest jej pierwszą próbą, niejako zatrzymaniem czasu (...) jest taką dwuznacznością, w której czas i wieczność nawzajem się stykają; dzięki czemu ustanowione zostaje pojęcie *doczesności*, gdzie czas nieustannie odcina wieczność, a wieczność nieustannie przenika czas”<sup>26</sup>.

Ustanowienie *doczesności* jest dla Kierkegaarda równoznaczne z nadaniem znaczenia podziałowi na czas przeszły, teraźniejszy i przyszły. I to ostatni jego człon uzyskuje największe znaczenie, gdyż to właśnie „przyszłość jest w pewnym sensie całością, czego przeszłość jest częścią, i w pewnym sensie przyszłość może oznaczać wszystko, ale owa przyszłość „ponownie przychodzi jako przeszłość”<sup>27</sup>. Dlatego właśnie pojęciem centralnym jest w chrześcijaństwie «pełnia czasów» – *Kairos* – „w której wszystko się odnawia; lecz pełnia czasów jest chwilą [rozumianą] jako to, co wieczne, a mimo to to, co wieczne, jest jednocześnie przyszłością i przeszłością”<sup>28</sup>. Jest to kolejne miejsce, które wskazuje na dialektyczny związek łączący Duńczyka z Hegłem, cały powyższy opis konstytucji czasu przypomina bowiem analizy prowadzone przez tego ostatniego na

<sup>26</sup> Ibidem, s. 94. Przypomina to w pewnym stopniu Waltera Benjamina koncepcję czasu mesjanicznego, wedle której możemy mieć do czynienia ze zgęstniałą formą teraźniejszości, „która nie jest przejściem, ale momentem, kiedy czas ustaje i wchodzi w stan spoczynku” (W. Benjamin, *O pojęciu historii*, tłum. H. Orłowski, Poznań 1995, s. 423). Moment zatrzymania ma być odpowiedzią na cierpienie, którego skarga dochodzi nas z przeszłości, ma być niewczesnym odkupieniem krzywd niegdyś zadanych, a więc pewną formą powtórzenia historii, która symbolicznie zakreślając koło, biegnie do przodu bogatsza, brzemienna sensem zbawienia.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 96.

Charakteryzując tę właśnie Chwilę, autor *Bojaźni i drżenia* odwołuje się do listów św. Pawła: „W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni”. [1 Kor 15, 52] oraz „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod prawem”. [Gal 4, 4].

ten właśnie temat w *Jensener Logik*<sup>29</sup>. Nim jednak nastąpi owo ostateczne Powtórzenie, duch ludzki może powracać do siebie, do swej obecności zawartej w „chwili”, w której jest u siebie i dla siebie. W ten sposób zachowując bogactwo określeń, jakie stały się jego udziałem poprzez przejawianie się w świecie, po-nawia się, podnosi na wyższy poziom. Dlatego między innymi przyszłość znaczy w pewnym sensie wszystko, zachowując bowiem to, co wcześniejsze, ujawnia jego wciąż potencjalny charakter – możliwość po-wtórzenia. „Duchowa egzystencja zakłada powtarzalność (choć nie odtwarzalność) tych «chwili»”, dzięki nim ma ona „swoją ciągłość, wewnętrzną historię i pewność. Dopiero wtedy duch objawia się «z mocą» i «z charakterem». Dopiero wtedy zanika lęk i pojawia się miejsce dla wiary”<sup>30</sup>. Tym samym mamy już w pełni nakreślony spekulatywny obraz ludzkiej wewnętrzności, w ramach której rozgrywa się powtórzenie, które wyznaczając jej strukturę, jest czymś pierwotnym względem czasu i niejako fundującym możliwość odniesienia się do niego, a także do jakiegokolwiek zewnętrznosci. Przyjrzyjmy się teraz bardziej skonkretyzowanym postaciom odniesienia do czasu oraz temu, jak przejawia się historia ducha ludzkiego, a wraz z nim, jakie formy przybiera interesujące nas tu doświadczenie.

W pierwszym tomie *Albo – albo* znaleźć można rozdział, który odnosząc się do heglowskiej figury „świadomości nieszczęśliwej”, opisuje postać „najnieszczęśliwszego”. Obaj myśliciele zgodni są co do tego, że źródłem nieszczęścia, o jakim tu mowa, jest niewłaściwy stosunek świadomości do czasu i wydarzeń w nim się dziejących. Fundamentem tego ustosunkowania jest nieobecność w sobie, stałe przebywanie poza sobą, na zewnątrz własnej istoty. Można jednak być nieobecny w przeszłości, a więc we wspomnieniu, jak i w przyszłości, a więc w swojej nadziei<sup>31</sup>. Możliwe jest wreszcie unieobecnienie, będące kombinacją dwu poprzednich, a charakteryzujące się specyficznym pomieszaniem obu horyzontów czasowych, stanowiące chaos, który znosi dla takiej jednostki pojęcie

---

<sup>29</sup> Znamienne jest to, że, w przeciwieństwie do charakterystycznej dla siebie orientacji filozoficznej, w dziele tym pierwsze miejsce przyznaje Hegel przyszłości, która jako intencjonalny przedmiot transcendującej woli neguje kolejne „teraz”, a więc obejmuje kontrolę nad terażniejszością i z siebie wyłania przeszłość. „Czas znajduje w przyszłości swoją prawdę, ponieważ to przyszłość zakończy i dopełni byt. Wszelako zakończony i dopełniony byt należy jako taki do przeszłości” (A. Koyre, *Etudes de la pensée philosophique*, Paris 1961, s. 177, cyt. za: H. Arendt, *Wola*, Warszawa 1996, s. 69).

<sup>30</sup> A. Szwed, Wstęp tłumacza (w:) S. Kierkegaard, *O pojęciu lęku...*, op. cit., s. 9.

<sup>31</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, Warszawa 1982, s. 253.

temporalności w ogóle. Człowiek taki „stale pokłada nadzieję w tym, co należałoby wspominać; jego nadzieja prowadzi stale do rozczarowania (...) pochodzi to z tego, że on ten cel [swojej nadziei – przyp. P.B.] już minął, że już jest on przeżyty czy też winien był być przeżyty, i w ten sposób przechodzi do dziedziny wspomnień. Z drugiej strony, wspomina on stale to, na co ma mieć nadzieję, gdyż już ogarnął on przyszłość swoją myślą, przeżył wszystko w myśli, i to przeżycie staje się dla niego wspomnieniem (...)”<sup>32</sup>. Tym samym życie jego przebiega w stałym wykraczaniu poza siebie, tak że nie może zaznać spokoju, wykraczanie to trafia jednak w pustkę, nie może więc przyjąć jakiegokolwiek konstytutywnej dla niego treści i pozostawia tożsamość w stanie zgiełkliwego zawieszenia, które przejawia się w chorobliwej ambiwalencji postaw przyjmowanych względem świata i niemożności powrotu do siebie. Nicościujący charakter wysiłków „najnieszcześniejszego” wypływa w pierwszym rzędzie z nieumiejętności, czy wręcz strachu przed doświadczeniem powtórzenia, które mogłoby otworzyć ontologiczny fundament czasowego transcendowania, czyli po prostu pewien „trwały” wymiar bytowy. Constantius pyta w swoim dziele: „czym byłoby życie, gdyby nie było powtórzenia? Kto chciałby być tablicą, na której czas co chwila pisze inne słowa, lub nagrobkiem przeszłości.(...) Gdyby Bóg nie zapragnął powtórzenia, nie powstałby świat. Bóg wybrałby wówczas łatwe plany nadziei lub wszystko odwołał, zachowując wspomnienie. Nie zrobił tego: dlatego istnieje świat. Istnieje, bo jest powtórzeniem. Powtórzenie jest rzeczywistością i powagą bytu. Ten, kto wybrał powtórzenie, dojrzewa w powadze”<sup>33</sup>. Wspomnienie, jeśli uzyskuje nad nami władzę, zamyka nas na „tu i teraz”, by dawać w zamian coś, czego już nie ma, dlatego przypomina ubranie, które jest już za ciasne i znoszone, stąd może mieć dla nas jedynie sentymentalne znaczenie. Nadzieja w swym pozornym zorientowaniu na przyszłość również zamyka nas na to, co obecne, i jest ona jak piękny ubiór na wystawie sklepowej – nie wiadomo czy rozmiar jego jest odpowiedni. Powtórzenie to trzeci sposób odniesienia do czasu, który łącząc w sobie dwa poprzednie i tym samym umożliwiając je, nie prowadzi do unieobecniania się transcendującego podmiotu, ale raczej powoduje jego rozwój, mający być syntezą tego, co przeżyte, i tego, co projektowane. Dlatego jest ono „ubiorem nie do zdarcia, w sam raz dopasowanym, ani nie uciska, ani nie spada”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 256.

<sup>33</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 19.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 18.

Jaki jednakże charakter nosi owo połączenie, o którym mowa? Czy jest to synteza zgodna z heglowskim pojęciem zapośredniczenia, mediacji? W jakiej relacji rzeczywiście pozostaje powtórzenie względem pamięci? „Powtórzenie i wspomnienie to ten sam ruch, lecz skierowany w przeciwną stronę, gdyż to, co się wspomina, już było, powtarza się więc «do tyłu». A właściwe powtórzenie to wspomnienie zwrócone ku przyszłości”<sup>35</sup>. Mamy tu do czynienia z utożsamieniem, które ma jednak postępujący charakter, powtórzenie jest bowiem wspomnieniem, które rzutowane jest na płaszczyznę tego, co aktywne. Tym samym dokonuje się tu ruch, ale jeśli tak, to wspomnienie przestaje być tylko sobą, ztraca swoją niezawodność, polegającą na pozostawieniu straty w przeszłości<sup>36</sup>. Czyste wspomnienie znajduje swoje miejsce w porządku myślowym, trwa w statycznej, niezmiennej formie i by takim pozostać, musi opierać się działaniu czasu<sup>37</sup>. Kierkegaard dopuszcza jednak możliwość powtórzenia wspomnienia, które jest o tyle niedoskonałe, że wciąż pozostaje w obrębie tego, co jedynie myślowe, ale jest już taką idealnością, która niejako zanieczyszczona została stawaniem się. Dzieje się to w obrębie dialektycznego splotu pamięci i zapominania, którego jednym z wyrazów jest pamięć poetycka<sup>38</sup>, oczyszczająca wspomnienia z tego, czego pamiętać nie chcemy, i zwielokrotniająca to, co nam bliskie. Podobnie jak u Nietzschego, mamy tu do czynienia z uznaniem zapomnienia za warunek pamięci oraz wyznacznik ludzkiej elastyczności<sup>39</sup>, bez której kształtowanie tożsamości wydaje się niemożliwe.

Synteza czasowa rozgrywająca się (przypomnijmy, że dzieje się to w chwili) na gruncie powtórzenia nie jest abstrakcyjnym jednoczącym zapośredniczeniem dwu przeciwieństw. Nie jest więc odpowiednikiem heglowskiej mediacji, która, zdaniem autora *Powtórzenia*, okazuje się być wyjątkowo niejasną konstrukcją. Zupełnie inaczej jest w przypadku powtórzenia, jego dialektyka bowiem „jest łatwa, bo to, co się powtarza, już było, w przeciwnym razie powtórzenie jest niemożliwe. Właśnie dlatego, że było – powtórzenie staje się nowością”<sup>40</sup>. Można

<sup>35</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>37</sup> Por. B. Świdorski, „Postawić na «Powtórzenie»” (w:) S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, Warszawa 1992, s. 10.

<sup>38</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, op. cit., s. 333 i n.

<sup>39</sup> Por. esej F. Nietzschego pt. „Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia” (w:) *Niewczesne rozważania*, Warszawa–Kraków 1912.

<sup>40</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 38–39.

w tym miejscu zauważyć, że powtórzenie nie kieruje swej uwagi na jakieś przeszłe zdarzenie, które udostępnione najpierw we wspomnieniu, następnie może być, przy zachowaniu pewnych warunków zewnętrznych, poddane wiernie odtwarzającemu powieleniu; w ten sposób byłoby ono jedynie mechanizmem spotęgowania pamięci. Coś, co było, powraca jako coś nowego, a więc dziejącego się, nie zakończonego, pozostającego w progresywnie zorientowanym ruchu, przed sobą poszukującego swojej prawdy. „Gdy Grecy twierdzili, że poznanie jest wspomnieniem, mówili w istocie, że obecna egzystencja istniała kiedyś. Gdy my twierdzimy, że życie jest powtórzeniem, mówimy: *egzystencja, która już była, teraz się staje* [podkreślenie kursywą – P.B.]. Kiedy brak pojęć wspomnienia i powtórzenia, życie rozprasza się w pustym i beztreściwym zgiełku”<sup>41</sup>. Tym, czego jaźń tu doświadcza, nie jest więc żaden poszczególny stan, fakt, czy zdarzenie, które poddane miałyby być kontemplacji, ale ona sama w swoim egzystowaniu, a więc w swojej rozwijającej się wolności, czyli we własnej historii, w której musi się rozpoznać. Przypomnijmy, że powtórzenie jest właśnie kluczem do ludzkiej historyczności i czasowości, w ramach której samo się realizuje i przejawia pod kolejnymi swymi postaciami, a postawa, jaką człowiek względem niego przyjmuje, „odkrywa stopień, w którym żyje on historycznie”<sup>42</sup>.

### 3. DZIEJOWE URZECZYWISTNIANIE SIĘ WOLNOŚCI

W sferze indywidualnej wolności powtórzenie wraz z nią przechodzi przez trzy zasadnicze stadia, w których przejawia się pod innymi postaciami, by wreszcie osiągnąć tę właściwą w obrębie wolności przebywającej już u siebie. Zarówno język, jak i metoda, jaką posługuje się w tym opisie Kierkegaard, nasuwają dość oczywiste skojarzenie z Hegłowską fenomenologią<sup>43</sup>, w ramach której świadomość poprzez różne swoje figury dochodzi do w pełni doskonałej, łączącej pierwotny założeniowy charakter z całą mnogością jej urzeczywistnień. Drodze tej odpowiada nawet konstrukcja *Powtórzenia*, które podzielone na trzy części odkrywa w każdej z nich kolejne pokłady zawarte w tym doświadczeniu, i stopniowo kierujące je bardziej ku wnętrzu. Powtórzenie bowiem, pozo-

<sup>41</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 39.

<sup>42</sup> N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition: Reconstruction*, New York–Berlin 2000, s. 22.

<sup>43</sup> Por. Ibidem.

stając również jednym z fenomenów świata zewnętrznego („Bóg oparł świat na powtórzeniu”), podporządkowanego obiektywnym prawom przyrodniczego determinizmu – jako takie może być ono poddawane kontemplacji – właściwe swoje znaczenie, powtórzmy to raz jeszcze, uzyskuje w ludzkim duchu, który odnosi się do niego w swojej wolności<sup>44</sup>, a więc w swoim działaniu.

Najpierw wolność występuje w swej bezpośredniej, zmysłowej szacie, przejawiając się jako żądza lub poprzez żądę. Jako tak określona boi się ona powtórzenia, nie rozumie go bowiem jeszcze, pragnie przed nim uciec, w tym celu stosuje różne uniki, zatapia się w różnorodności doznań, mającej być antidotum na zniewalający wpływ repetycji. Mimo tego powtórzenie pojawia się i tu, choć w bardzo niedoskonałej formie pozbawionej odniesienia do ducha, a więc zniewalającej wolność<sup>45</sup>. Odpowiada to stadium estetycznemu w jego wersji zmysłowej, gdzie najdoskonalszym uosobieniem wszystkich odpowiadających mu cech jest postać Don Juana, który uciekając przed wejściem w jakąkolwiek zobowiązującą relację, wymagającą ruchu od-twarzania, i roztapiając się w miłości czysto zmysłowej, wpada w pułapkę „kompulsyjnego powtórzenia”<sup>46</sup>.

Inaczej przedstawia się sprawa w przypadku młodego bohatera *Powtórzenia*, który „o brzasku swej miłości” posuwa się tak daleko w swoich wysiłkach spełnienia jej, iż znajduje się u jej kresu<sup>47</sup> – virtualne spełnienie uniemożliwia rzeczywiste, związek rozpada się. Pozostaje dręczące pytanie: czy można powtórzyć to doświadczenie, a jeśli tak, to w jakiej formie? Czy byłby to powrót tego samego, czy też przyszła idealizacja tego, co minione? Czy można przeżyć po-nownie miłość, która ugrzęzła w niespełnieniu? Narrator natomiast ironicznie dystansując się do tych pytań, postanawia odnaleźć powtórzenie poza sobą, w tym celu odbywa podróż do Berlina, która ma być zwierciadlanym odbiciem niegdysiejszej. Na każdym jej etapie okazuje się jednak, że powtórzenie w potocznym rozumieniu jest niemożliwe, rzeczy bowiem idą swoim torem, można powrócić do tych samych miejsc, ale zdarzenia, które będą tam naszym udziałem na pewno nie będą takie same. „Dojadło mi powtórzenie i postanowiłem wracać do domu. Moje odkrycie, choć nieważne, było jednak dziwne: odkryłem bowiem, że powtórzenie jest niemożliwe, a przekonałem

<sup>44</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 207.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>46</sup> N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Category...*, op. cit., s. 25.

<sup>47</sup> Por. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 23.

się o tym, powtarzając je wiele razy”<sup>48</sup>. Powtórzenie jest tu więc rozumiane jako sam ruch pozbawiony swojego przedmiotu, tak że tym, co powtarzane, jest samo poszukiwanie, które zgodnie z przedstawioną wyżej dialektyką „najnieszcześniejszego” staje się ruchem unieobecniania się. Znakomicie obrazuje to przykład, jakiego dostarcza piosenka ludowa, której bohater, niegdyś zakochany, po latach zapragnął powtórzenia, a przed jego obliczem stanęła mniszka ze ściętymi włosami i zbielełymi wargami – młodzieńcowi pękło serce.

Dokonując powyższego odkrycia, narrator raz jeszcze prześwietla refleksyjnie pytania, jakie sobie postawił, przewyżczając wyptywające z niemożliwości powtórzenia rozgoryczenie, całkowicie zmienia swoją postawę względem niego. Nawet gdyby się mogło wydarzać, z całą pewnością byłoby tym, co przynosi nudę, ciągły powrót do tego samego musi przyprawiać o mdłości, o zawrót głowy – taki obraz świata, w którym poszczególne zdarzenia wciąż powracają, to krańcowa postać bezsensu. Jako esteta refleksyjny pragnie teraz własne spełnienie odnaleźć w różnorodności, mnogości form, jakie oferuje nam życie, jeśli nie będziemy brać go poważnie, a jedynie jako materiał czysto teoretycznych ekstrapolacji, jako sferę tylko myślowego żonglowania możliwościami. Wówczas, jak się zdaje, również nasze otoczenie chronione będzie przed wpływem repetycji. „Niech żyje trąbka pocztyliona! Z wielu powodów jest to mój instrument, a najbardziej dlatego, że z całą pewnością nigdy nie można z niego wydobyć poprzedniego tonu, gdyż w trąbce żyje nieskończenie wiele możliwości. Kto ją przyłoży do ust i przekaże jej swoją mądrość, ten nigdy nie będzie winien powtórzenia”<sup>49</sup>.

Na tej płaszczyźnie wolność zaczyna się określać jako mądrość, która nie znajdując powtórzenia poza sobą, zwraca się ku sobie, ku własnej aktywności, na zewnątrz pragnąc być niepozorną i powierzchownie zainteresowaną bogactwem świata. Dlatego właśnie pozostaje w skończonym stosunku do swego obiektu i charakteryzuje się estetyczną dwuznacznością<sup>50</sup>, która oznacza, niezupełne wciąż jeszcze, przekroczenie własnej bezpośredniości. Jest to więc powtórzenie dokonujące się już w obrębie ducha, pozostające jednak dla niego samego nie całkiem przejrzystym, a jako takie poddawane zostaje procesowi projektowania na zewnątrz pod przewrotną postacią tego, co różnorodne. W ten sposób mądrość za

<sup>48</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 219.

pomocą różnych wybiegów „chce ogłupić powtórzenie, aby uczynić je czymś innym”<sup>51</sup>. Pozytywnym wymiarem aktywności, jaką podejmuje tu wolność, jest reduplikacja, mająca na celu zabezpieczenie jej, podwajanie się ducha w swoich przejawach. Dlatego między innymi Kierkegaard z upodobaniem używa metafory teatru, która wskazywać ma na swoisty ruch dokonujący się pomiędzy rolą, która przesłania odgrywającego ją, a nim samym. Wnętrze jednostki rzutuje na zewnątrz całą mnogość cieni, w każdym z nich zawiera się cząstka prawdy o miejscu, z którego pochodzi, każdy z nich do niego odsyła, zarazem jednak broniąc do niego dostępu<sup>52</sup>. Ponieważ jednak zarówno powtórzenie, jak i zdwajający się w nim ludzki duch nie znajdują się jeszcze w swej właściwej postaci, człowiek pozostaje wciąż uzależniony od tego, co skończone, dlatego rozpacza nad swoją własną skończonością.

Podjęcie roli rzecz jasna związane jest z wypowiedaniem słów, które nie pochodzą od nas, które zostały już wypowiedziane i to nie jeden raz, ale które w naszych ustach uzyskać mogą walor nowości. „Właśnie taką wypowiedzią jest *Powtórzenie*, które, zdawałoby się, zdwaja głos już słyszany, ale paradoksalnie «od nowa», skoro został on podchwycony przez kogoś innego”, w efekcie tego osiągnięte zostaje „zdwojenie, zdynamizowanie, zdialogizowanie jednostkowej refleksji”<sup>53</sup>. Wskazuje to na istotny krok dokonany na drodze do zintegrowania ludzkich dyspozycji, które osadzone teraz w sytuacji dialogicznej stwarzają pierwszą przesłankę dla odsłonięcia jednostkowej wewnętrzności. Potrzeba tu jednak aktu,

---

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Por. Ibidem, s. 47. Z podobną koncepcją mamy do czynienia w twórczości Witolda Gombrowicza (Por. B. Świdorski, „Postawić na «Powtórzenie»”, s. 13–14), gdzie człowiek również poddany zostaje ruchowi zwielokrotniania, gdzie również skrywa się za przesłaną formę, roli, maski. W głębi zaś siebie pozostaje w obrębie sfery niedojrzałości wymykającej się jakimkolwiek werbalizacjom i będącej czymś absolutnie pierwotnym wobec jakiegokolwiek form społecznienia, i której wciąż dochowuje wierności (Por. W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, t. II, Kraków 1988, s. 9 i n.). Ostatecznie więc, chociaż obu chodzi o to samo – zabezpieczenie ludzkiej wolności – drogi prowadzące ich do tego oznaczone są odwrotnie skierowanymi strzałkami. Autor *Ferdydurke* zamierza odnaleźć to, co w człowieku prawdziwe, całkowicie poza tym, co społeczne, a więc z natury swej deformujące. Kierkegaard z kolei uważa, jak za chwilę będziemy mogli zauważyć, iż dojrzała postać wolności musi przejść przez to, co ogólne i, co więcej, musi nieustannie do tego się odnosić, pamiętając jednak o powracaniu do siebie. Zarówno to „siebie”, jak i gombrowiczowska sfera „niedo”, pozostają ostatecznie niewyraźne.

<sup>53</sup> B. Świdorski, „Postawić na «Powtórzenie»”, op. cit., przypis tłumacza (w:) S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 102.



który wydobylby człowieka ze stadium estetycznego, a który musi nosić charakter skoku, przerwania ciągłości, stadium bowiem, na jakie winien wznieść się teraz duch ludzki, stanowi zupełnie inną jakość, nie mającą nic wspólnego z dotychczasową. Nastrojami, które antycypują ów skok i jako takie umożliwiają go, są wspomniana już rozpacz oraz lęk, wpływające, jak się zdaje, ze stłumionego poczucia odniesienia do tego, co transcendentne.

Jak wygląda ów skok, i co tak właściwie w jego ramach się dokonuje? Jaką postać przybiera teraz ludzka wolność, i w jaki sposób towarzyszy jej powtórzenie? Mamy tu do czynienia z całkowitą zmianą postawy, gdzie to, co skończone, postawione zostaje przed nieskończonością i względem niej zrelatywizowane. Dzieje się to w ramach wyboru, określanego przez Kierkegaarda jako wybór absolutny, tylko bowiem przezeń możemy rzutować się w sferę etyczności, która, zachowując to, co estetyczne, zawiesza to w jego dotychczasowym znaczeniu. Cóż jednak zostaje tu wybrane w swym absolutnym charakterze? Nie może to już być żadna poszczególna rzecz, ona bowiem wybrana by została z takiego, bądź innego względu, a to, co tu wybierane, musi mieć charakter absolutny. „Przedmiotem” wyboru może tu być tylko ludzka jaźń w jej „wiecznym znaczeniu”. A czym ona jest? Jest „to coś najbardziej abstrakcyjnego ze wszystkiego, co istnieje, i co jednocześnie jest najbardziej konkretne ze wszystkiego – to jest wolność”<sup>54</sup>. Wybór ten wiąże się z pewną dialektyczną dwuznacznością, ta bowiem wewnętrzność, która zostaje tu wybrana, wcześniej nie istnieje – jednostka roztapia się w pogoni za tym, co doczesne, z drugiej jednak strony, musi ona istnieć, gdyż w innym wypadku nie mielibyśmy do czynienia z wyborem, ale z tworzeniem. Wewnętrzność ta w wyniku wyboru zostaje niejako powtórzona w zaktualizowanej postaci, nie ukrywa się już, ale przybiera postać jawnego samo-odniesienia. Wolność przybiera teraz swą w pełni rozwiniętą formę i staje się wolnością dla siebie, która nie boi się już powtórzenia, ale wręcz utożsamia się z nim. Przejawiając się w swych zewnętrznych działaniach, nie rozprasza się już w sferze tego, co doczesne, przedmiotowe, zmysłowe, ale każdą z tych rzeczy traktuje jako zadanie dla siebie, a więc służące własnej afirmacji. „Wszystkie elementy w życiu człowieka mogą pozostawać takie same, teraz jednak są przeobrażane, ponieważ zostały wybrane w świetle tego, co nieskończone”<sup>55</sup>. Dokonany

<sup>54</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, op. cit., s. 288.

<sup>55</sup> C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 826.

wybór absolutny powoduje rzeczywiste zdwojenie istnienia jednostki, która się nań zdecydowała. Mamy więc istnienie dziejące się „w świecie społeczno-historycznym, poddanym różnego rodzaju koniecznościom, podporządkowującym jednostkę różnego rodzaju strukturom ogólnym”<sup>56</sup>, oraz fundujące je istnienie wewnętrzne, również obdarzone swoją historią. Przed dokonaniem absolutnego wyboru siebie, owo podwójne istnienie występowało w bardzo niedoskonałej formie, gdzie to, co zewnętrzne, w dużej mierze generowane było przez przygodne konstelacje społecznych układów i, jako takie, niewiele miało wspólnego z tym, co wewnętrzne, i co dodatkowo zasłanianie było przez ironiczne dystansowanie się względem narzucanych jednostce ról<sup>57</sup>. Teraz, podejmując siebie w obrębie tego, co etyczne, staje się odpowiedzialna za siebie we wszystkich poszczególnych wyborach moralnych, które odąd zawsze będą powtórzeniem pierwotnego wyboru siebie. W ten sposób zaczyna kształtować się „poważna” tożsamość, która nie będzie już składać się z przygodnych, pozbawionych konsekwencji ciągów doznań, ale z nakładanych na siebie doświadczeń, które znaczenie swoje uzyskują poprzez odniesienie do punktu, w którym bije źródło ich podmiotu. Powracanie, jakie się tu dokonuje, prowadzi nie wstecz, ale przed siebie, zwielokrotnia świadomość jako odniesioną do siebie i do tego, co społeczne. „Powtórzenie jest rozumiane przeze mnie jako rozwój, gdyż świadomość do drugiej potęgi nie jest jakimś nic nie mówiącym powtórzeniem, lecz powtórzeniem, w którym to, co nowe, posiada znaczenie absolutne wobec tego, co je poprzedza”<sup>58</sup>. Powtórzenie rozumiane w ten właśnie sposób jest więc w pierwszym rzędzie repliką<sup>59</sup>, rozumianą nie tylko jako odpowiedź na wezwanie Innego, ale także jako zwielokrotnienie osobowości, która dla autora *Bojaźni i drżenia* stanowić ma pewną formę rozmowy z samym sobą.

Odpowiada także pojęciu respektu, które, zgodnie ze swą etymologią, oznaczać ma: „spojrzeć po raz drugi”<sup>60</sup>. Wskazuje to na niewystarczający wysiłek spojrzenia pierwszego, na ograniczenia ludzkiej percepcji, a także

<sup>56</sup> E. Kasperski, „Ironiczna antropologia. Rozdwojenie i podwojenie człowieka u Kierkegaarda”, *Studia Filozoficzne* 1980, nr 4, s. 182.

<sup>57</sup> Por. M. Gołębiowska, „Wybór etyczny według Kierkegaarda a tożsamość w kulturze medialnej”, *Teksty Drugie* 2002, nr 3, s. 163.

<sup>58</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 226.

<sup>59</sup> Por. B. Świdorski, „Dar” (w:) S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, Warszawa 2000.

<sup>60</sup> Por. Idem, „Postawić na «Powtórzenie»”, op. cit., s. 11.

na to, że egzystencja dzieje się, a wraz z nią rzeczy zmieniają swój obraz, a więc pojedyncze spojrzenie nie może nigdy być wyczerpującym. Jest więc powtórzenie pewną wskazówką, etyczną nakazującą respekt zarówno względem siebie, jak i względem drugiego, a to oznacza niedopuszczalność uprzedmiotowienia, mającego zamknąć człowieka w stałych, zreifikowanych formach. Ponieważ zagrożenie to wciąż istnieje, respekt oznacza również negację (w sensie heglowskiego *Aufhebung*) pierwszego spojrzenia<sup>61</sup>.

Zgodnie z opisaną wyżej strukturą bytu ludzkiego, odniesiony on jest również do tego, co transcendentne w sensie absolutnym – do bytu boskiego, który ustanawia w nim jaźń jako rzeczywistość nieskończoną. I chociaż narrator *Powtórzenia* twierdzi, że dla niego samego doświadczenie to jest niemożliwe, to jednak najwłaściwszą formą powtórzenia jest „powtórzenie własnej indywidualności w wyższej potędze”<sup>62</sup>. Dokonać tego potrafią jedynie autentyczni rycerze wiary, tacy jak Hiob i Abraham, nie znaczy to jednak, iżby osoby, które nie mają udziału w tym doświadczeniu, pozostawały poza odniesieniem do transcendentnego Boga, pozostaje ono przed nimi skryte. Jest bowiem prawdą, „że nikt z ludzi nie wie, co jest w człowieku, prócz ducha człowieczego, który w nim jest. Ale jest też w człowieku coś, czego nie zna nawet sam duch człowieczy, który w nim jest”<sup>63</sup>. Dopiero w tym doświadczeniu, o którym pisze Duńczyk, następuje prawdziwe spotęgowanie jaźni, która przebywać może u siebie, a więc w chwili wyznaczającej miarę wieczności, jaka może być udzielona temu, co skończone. Każdy powrót do siebie jest zarazem nieuświadomionym odniesieniem do Tego, który ustanowił ów stosunek dziejącej się jaźni, która wielkie Powtórzenie ma przed sobą, a jest nim zapowiedziane ponowne Przyjście – *Kairos*, czyli pełnia czasów.



Wedle autora *Bojaźni i drżenia* byt ludzki jest podwójną syntezą duszy i ciała oraz syntezą „tego, co doczesne, i tego, co wieczne”<sup>64</sup>, która dokonywana jest przez i w duchu ludzkim, który stanowi stałą strukturę odniesienia do siebie samego oraz do tego, co względem niego zewnętrzne. Ponieważ oba człony syntezy należą do porządków całkowicie sobie

<sup>61</sup> Por. Ibidem, s. 11.

<sup>62</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 212.

<sup>63</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1999, s. 226.

<sup>64</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu lęku...*, op. cit., s. 90.

przeciwstawnych, stale zagrożona jest ona rozpadem, swoistym przechyleniem się na jedną ze stron, zniesieniem równowagi pomiędzy nimi. Chodzi więc o to, aby tę dziejącą się równowagę stale ponawiać<sup>65</sup>, a tym samym powtarzać siebie w swym stawaniu się, które zawsze dokonuje się w ramach potrójnego odniesienia: do siebie, do świata społecznego i do tego, co absolutnie transcendentne. I chociaż fakt ten może się skrywać za przesłoną wolności branej w jej bezpośredniości, a więc odzianej w pstrokatą szatę tego, co estetyczne, to nie znika on, lecz powraca w swej niejako stłumionej postaci jako nawiedzający jednostkę lęk. Jednym z podstawowych określeń powtórzenia jest więc dziejowy, czy wręcz historyczny jego charakter – rozwijająca się w swej historii wolność ducha ludzkiego określa się w kolejnych swych postaciach za pomocą powtórzenia i w odniesieniu do niego<sup>66</sup>. Tym samym, przy jego pomocy człowiek tworzy własną historię, w której „przyznaje się do identyczności z samym sobą”. Zarazem staje wobec innych, historia bowiem „ta ma różnoraki charakter, (...) w niej człowiek znajduje się w relacji do innych jednostek i do całego gatunku ludzkiego (...)”<sup>67</sup>. Zachowując przekonanie o rozwojowym charakterze historii, w ramach której manifestować się może wolność jednostkowa, zabezpiecza ją zarazem Kierkegaard przed determinacją potężnego nurtu historii powszechnej. Podstawą tej koncepcji jest bowiem dialektyczny spłot projektującego wykraczania i powracania do siebie oraz do wszystkiego, co rozpoznane zostało jako własna faktyczność. Powtórzenie jest więc dla niego tym procesem, który łączy nowość określeń, w jakich jaźń przejawia się w świecie z zachowaniem jej trwałości, raz po raz czyniąc „wyrwy” w czasie, tak by jednostka mogła powrócić do swego wnętrza, i „nie stać się fantem wśród zdarzeń”. Świadome powtórzenie byłoby więc, jak pisze Antoni Szwed, „swego rodzaju syntezą przypomnianych doświadczeń z przeszłości i tego, co nadchodzi, czyli rodzącej się, nowej sytuacji egzystencjalnej”<sup>68</sup>. Do słów tych można dodać jeszcze, że „trzeba nam słusznego milczenia”, by w owym nadchodzeniu usłyszeć ciche wezwanie, jakie kieruje do nas Nieskończoność.

<sup>65</sup> Por. przyp. 8.

<sup>66</sup> Por. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 219.

<sup>67</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, Warszawa 1982, s. 290.

<sup>68</sup> A. Szwed (w:) S. Kierkegaard, *O pojęciu lęku*, op. cit., przyp. tłumacza, s. 24.