

I. Søren Kierkegaard: odejście od filozofii absolutu na rzecz absolutyzacji subiektywnego istnienia

1. Spór Kierkegaarda z Heglem¹: jesteśmy istotami skończonymi, przeżywającymi dylematy etyczne

Badacze poglądów Kierkegaarda od dawna podkreślali główną intencję jego dzieła, jaką jest zaznaczenie ważności duchowego bogactwa konkretnych jednostek ludzkich², niedocenionego przez dotychczasową filozofię, a w szczególności przez filozofię Hegla. Jak zauważają historycy filozofii, zainteresowanie sprawami ludzkiej jednostki było w owym czasie częstym punktem wyjścia do wskazywania na ograniczenia poglądów berlińskiego filozofa (pośród przedstawicieli lewicy heglowskiej obecne było zwłaszcza u Feuerbacha). Zauważono, że w systemie Hegla przeżywane przez jednostkowego człowieka problemy nie zostają w ogóle uwzględnione, gdyż nie należą do obszaru zainteresowań filozofii. Jak pisze Kierkegaard, „w filozofii Hegla to, co zewnętrzne, jest wyższe niż to, co wewnętrzne”³. Filozofia Hegla z założenia zajmuje się tym, co daje się rozumieć i przekształcić w postać wiedzy. Interesują ją zatem jedynie kwestie ogólne i dlatego, uważa Kierkegaard, „abstrakcyjny myśliciel nie wie jasno, kim

¹ Z oczywistych względów pominę w tym miejscu kwestię ewolucji odniesienia Kierkegaarda do Hegla. Przypominam jedynie, iż w swych pierwszych pracach pozostawał on pod urokiem wielu idei Hegla i podlegał jego wpływowi, choć zarazem trudno jest się zorientować, czy zrozumiał on jego filozofię. Elementy podziwu odnaleźć także można w jego późniejszych rozprawach. Z kolei otwarta krytyka Hegla, jak wskazują badacze, pojawia się przede wszystkim we *Wstępie do Pojęcia strachu*, w *Interludium do Filozoficznych fragmentów* i w *Ostatecznym nienaukowym dodatku do filozoficznych fragmentów*.

² Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 67.

³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1981, s. 81.

jest egzystujący człowiek”⁴. Duński myśliciel pisze, że w myśleniu „ginę w tym, co absolutne”⁵, gdyż „filozofia Hegla nie dopuszcza istnienia żadnego usprawiedliwionego wnętrza zatajonego”⁶.

Nawiązując do perspektywy człowieka przeżywającego swe istnienie w postaci problemu najbardziej pilnego i domagającego się świadomego zaangażowania, uważa on postulat Hegla, by zaczynać od czystego myślenia, za błędny, gdyż to raczej „egzystowanie jest dla egzystującego przedmiotem największego zainteresowania”⁷. Kwestia obiektywnego istnienia absolutu znajduje się, wbrew Hegłowi, na dalszym planie, gdyż przede wszystkim musimy sobie poradzić z przeżywanymi w swym wnętrzu problemami duchowymi. Na gruncie systemu Hegla mogło się wydawać, iż nie są one istotne w obliczu ogromu zjawisk rozgrywających się w świecie i wobec tego wszystkiego, co rozgrywa się w obszarze historii. Dlatego właśnie Kierkegaard podejmuje misję przywrócenia ważności sferze wnętrza ludzkich jednostek, niezależnie od tego, czy da się to powiązać z dotychczasową filozofią, czy też nie.

W *Albo-albo* pisze wprost: „nie jestem filozofem”⁸. Wyjaśniając sens tej deklaracji, wspomina, mając na myśli Hegla, że filozofia zwraca się do przeszłości, jego zaś intencją jest pytanie o przyszłość. Filozofia wszystko zapośrednicza, on zaś koncentruje się na tym, co przeżywamy w sposób bezpośredni. Gdy uznaje się prawomocność mediacji, okazuje się, że żaden absolutny wybór nie ma racji bytu i nie istnieje żadne absolutne „albo-albo”. Kierkegaard, jak przyznaje, stawia dziecinne pytanie o to, jak człowiek ma postępować, podczas gdy filozofia zajmuje się sferą tego, co logiczne, przyrodą i historią, a więc sferami, w których jak się wydaje, panuje konieczność (według Kierkegaarda, konieczności tej nie ma w sferze historii) niemająca nic wspólnego z wewnętrznymi działaniami ludzkiej jednostki. Uważa on zatem, że „jeśli filozof nie jest niczym innym ponad to, że jest filozofem, (...) gubi siebie”⁹, gdyż nie zwraca uwagi na to, co z perspektywy subiektywnej jawi się jako najbardziej ważne. Twierdzi, że myślenie abstrakcyjne oszałamia i prowadzi do zachowań bezosobowych¹⁰, gdyż nie jest w stanie pomyśleć tego, co pojedyncze. Dlatego musi abstrahować od pojedynczego istnienia, „zabijając” przy tym mnie jako konkretną jednostkę. W myśleniu takim

⁴ S. Kierkegaard, *Co jest przedmiotem wiary? Krytyka heglizmu*, przeł. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 276.

⁵ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. K. Toeplitz, t. 2, Warszawa 1976, s. 302.

⁶ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 89.

⁷ S. Kierkegaard, *Co jest przedmiotem wiary?...*, s. 275.

⁸ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, s. 227.

⁹ Tamże, s. 235.

¹⁰ Por. tamże, s. 285.

nie ma myślącego i dlatego nie jest przypadkiem, iż nie może on w nim odnaleźć tego, co przeżywa.

O ile zatem Hegel nie przyjmował do wiadomości istnienia ukrytej i nierozpoznawalnej z zewnętrznego punktu widzenia wewnętrżności, o tyle Kierkegaard na tej właśnie wewnętrżności koncentruje uwagę. Wiedząc, iż systemowe poznanie tej sfery nie jest możliwe, rezygnuje on z wysuwania aspiracji do filozoficznego sensu swego przedsięwzięcia myślowego. Jak zauważa jedna z badaczek, „to, co go interesowało (...) jako przedmiot rozważań nie podlegało ówczesnej filozofii”¹¹, a i z obecnego punktu widzenia nie jest wcale pewne, czy może być powiązane z jej możliwościami, zakładając, że jest ona dyskursem wysuwającym pewne ogólne roszczenia ważności, jednostka zaś, jak to mówi Kierkegaard, „jest wyższa ponad ogólność”¹².

Hegel okazuje się zatem dla Kierkegaarda zupełnie nieprzydatny. Nie oferuje żadnych sugestii, jak mamy żyć i postępować, czyli zapominając o konieczności rozumienia siebie przez konkretną jednostkę, nie oferuje też żadnej etyki. Zajmuje się wyłącznie tym, co przybrało już gotową postać i zdejmuje z nas ciężar odpowiedzialności za własne istnienie. Zapomina więc o tym, kim naprawdę jesteśmy, gdyż patrzy na konkretne istnienie z punktu widzenia różnych ogólności, którym według niego powinniśmy się podporządkować. Kierkegaard nie ceni w związku z tym myślenia pojęciowego, gdyż ono nie odnosi się do sfery egzystencji. Twierdzi, że doprowadza ono do stanu spoczynku. Jego skuteczność pozostaje ograniczona w tym sensie, że nie jest ono w stanie zapobiec przeżywaniu rozpacz. Co więcej, abstrakcyjne myślenie, wbrew nadziejom Hegla, nie jest w stanie doprowadzić do zbudowania prawdziwego systemu, gdyż „rzeczywistość jest systemem dla Boga”¹³, a nie dla umysłu. Ktoś, kto istnieje, nie jest w stanie dojść do jakiegoś ostatecznego stanu, gdyż nie umożliwia tego sfera egzystencji. Kontemplujący umysł określony zostaje przez Kierkegaarda jako coś fantastycznego i wymyślonego¹⁴. Twierdzi on, że spekulacja „zapomina, co to znaczy być człowiekiem”¹⁵.

Zakończenie, do którego doprowadza system Hegla, odnosi się do istot przezeń wymyślonych, będących postacią ducha i utożsamiających się z jego ogólnością. My zaś, jako ludzie, potrzebujemy etyki, wskazówek odnoszących się do tego, jak żyć, odniesionych do tego, kim jest konkretny człowiek w swym

¹¹ M. Gołębiowska, *Wiedza egzystencjalna. O trzech koncepcjach poznania w filozofii egzystencji*, Warszawa 2008, s. 109.

¹² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 89.

¹³ S. Kierkegaard, *Systemu odzwierciedlającego rzeczywistość nie można stworzyć*, przeł. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, s. 241.

¹⁴ Por. tamże, s. 242.

¹⁵ Tamże, s. 243.

niepowtarzalnym istnieniu. Sfera myślenia nie umożliwia opuszczenia sfery skończoności. Jak to ujmuje Jerzy Niecikowski, u Kierkegaarda „człowiek nie jest myślą bez istnienia ani istnieniem bez myśli”¹⁶. Dlatego myślenie nie tylko nie jest w stanie objąć tego, co rozgrywa się w sferze egzystencji, ale nawet nie udaje mu się dotrzeć do tego, co jest w niej najbardziej istotne, choć z drugiej strony nie oznacza to, by człowiek mógł się obyć bez myślenia, gdyż to dzięki niemu próbuje on sobie radzić ze swymi problemami.

Myślowe ujęcie całości bytu niewiele nam jednak oferuje, gdyż nie zabezpiecza przed tym, czego się lękamy. Ogólność samowiedzy, którą ma do zaoferowania Hegel, nie odnosi się do sfery egzystencji, która zawsze pozostaje związana z pojedynczym istnieniem. Hegel sytuuje nas w dziejach i stara się skłaniać do zapominania o swej indywidualności i неповtarzalności. Dla Kierkegaarda zapomnienie takie jest po prostu niemożliwe, wszelkie złudzenia w tym względzie zaś prowadzą do zafałszowania tego, co znaczy być człowiekiem. Myśl Hegla jest więc dla Kierkegaarda sposobem ucieczki od trudności życia, od realiów codziennej rzeczywistości, a także od sprzeczności panujących w świecie¹⁷. Dlatego nie traktuje on jego filozofii w sposób poważny, gdyż pewność skończonego charakteru naszego bytu nie podlega żadnym wątpliwościom.

W sposób pośredni krytyka Hegla jest u Kierkegaarda zarazem krytyką nauki chrześcijańskiej. Zauważa on mianowicie, że Hegłowi odpowiada potraktowanie chrześcijaństwa jako pewnej obiektywnej nauki i właśnie z tak ujętą myślą chrześcijańską w pełni się solidaryzuje. Dla duńskiego myśliciela chrześcijaństwo, rozumiane jako system, zostało już zniesione. Pod tym względem czuje się on dziedzicem Kanta. Twierdzi, że „chrześcijaństwo zostało zupełnie zniesione (...) jako *teoria, doktryna*”¹⁸, gdyż Kant podważył istniejące dotąd dowody istnienia Boga, w wyniku czego sensowność jakiegokolwiek teologii racjonalnej stanęła pod znakiem zapytania. Chrześcijaństwo nie jest w ogóle nauką, wiary zaś nie daje się w sposób bezpośredni komunikować, przekazywać i nauczać¹⁹. Opowiada się on tym samym przeciwko religijności zinstytucjonalizowanej, obecnej w nauczaniu kościelnym, odwołującej się do pewnej wykładni prawd chrześcijańskich i traktowanej jako coś ogólnie obowiązującego. Zauważa on, że w jego czasach wszelkie obiektywne dowody prawdziwości chrześcijaństwa nie tylko tracą

¹⁶ J. Niecikowski, *Stirner, Kierkegaard – krytycy Hegla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 13/1967, s. 167.

¹⁷ Por. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)*, w: A. Szwed (red.), *Aktualność Kierkegaarda. W 150. rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, Kęty 2006, s. 28.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Uzbrojona neutralność albo stanowisko, jakie zająłem jako chrześcijański pisarz w chrześcijańskim świecie*, przeł. K. Toeplitz, w: A. Szwed (red.), *Aktualność Kierkegaarda...*, s. 229–230.

¹⁹ Por. S. Kierkegaard, *Dialektyka komunikowalności*, przeł. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 265.

dawną siłę przekonywania²⁰, ale nawet nie prowadzą do wzbudzenia zainteresowania jego twierdzeniami. W opinii Kierkegaarda „nie istnieje już idealny obraz tego, jak być [pojedynczym] chrześcijaninem”²¹, i dlatego w świadomości potocznej zaczyna dominować zwątpienie w prawdy dawnego chrześcijaństwa. W pewnej mierze odpowiedzialny za to okazuje się Hegel i dlatego spór Kierkegaarda z jego poglądami nie ogranicza się do płaszczyzny czysto filozoficznej, lecz odnosi się również do rozumienia tego, czym jest sama religia chrześcijańska.

Człowiek jest dla Kierkegaarda istotą, która – egzystując – ciągle się staje i nigdy nie osiąga ostatecznej formy istnienia. Właśnie dlatego nigdy nie dochodzimy do punktu widzenia wiedzy absolutnej, gdyż realne myślenie, jako myślenie konkretnego człowieka, nie jest w stanie ogarnąć siebie i w pełni uchwycić swe własne przesłanki, co byłoby wyrazem utożsamienia myśli i bytu. Nie absolutyzuje on zatem, wbrew Hegłowi, możliwości rozumu. Nie wszystko może się bowiem stać zrozumiałe dzięki ujęciu pojęciowemu. Z tego względu z krytyką spotykają się złudzenia dotychczasowej filozofii, gdyż skłaniają egzystencję do apatii, nieradzenia sobie z jej problemami, samozadowolenia idącego w parze z miernością sposobu egzystowania²².

Kierkegaarda interesuje pytanie (nie zadaje go w sposób otwarty), kim jest ten, kto aspiruje do tworzenia systemu filozoficznego²³. Zauważa, że system filozoficzny tworzy „człowiek z bajki”, nie zaś „rzeczywiście żyjący, istniejący człowiek”²⁴, gdyż umysł człowieka realnie istniejącego nie ogranicza się do sfery kontemplacji. Zapomnienie o swoim istnieniu okazuje się, z jego punktu widzenia, wręcz czymś śmiesznym, a więc czymś, czego nie można traktować w sposób poważny. Twierdzi on, że „Pan Profesor” okazuje się w ramach takiego myślenia „drobną resztką”²⁵ w stosunku do tego, co zawiera jego system.

Mówiąc zaś w sposób jak najbardziej poważny, stawia on Hegłowi zarzut nieľudźkości. Hegel zapomina bowiem, że całości nie jesteśmy w stanie myślowo wyczerpać i że samo myślenie rozwija się w ramach egzystowania, gdyż nie każdy człowiek poświęca się myśleniu i nie od myślenia zaczyna się nasze egzystowanie. Jak ujmują to badacze poglądów Kierkegaarda, ogranicza on autonomię myślenia i relatywizuje myślenie do egzystencji²⁶, a zarazem stwarza miejsce na uwzględ-

²⁰ Por. tamże, s. 269.

²¹ S. Kierkegaard, *Uzbrojona neutralność...*, s. 230.

²² Por. M. Domaradzki, *Kierkegaard recenzja nowożytności*, w: A. Szwed (red.), *Aktualność Kierkegaarda...*, s. 148.

²³ Por. J. Niecikowski, *Stirner, Kierkegaard...*, s. 162.

²⁴ S. Kierkegaard, *Systemu odzwierciedlającego...*, s. 243.

²⁵ Por. tamże, s. 245.

²⁶ Por. E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003, s. 158.

nienie indywidualnych zainteresowań konkretnych ludzi. Wbrew Heglowi opowiada się on za myśleniem ukierunkowanym na losy tego, kto myśli, a więc uwzględniającego fakt, że los myślącego podmiotu nie jest jeszcze rozstrzygnięty. Poszukiwanie prawdy na własny temat będzie mogło zatem ów los zmodyfikować. U Hegla mieliśmy natomiast do czynienia z sytuacją przeciwną. W miarę rozwoju myślenia kwestie przeżywane w sposób subiektywny były stopniowo eliminowane na korzyść tego, co ogólne, w wyniku czego osobiste losy podmiotu ulegały unieważnieniu. Podmiot ów miał rozpoznać sferę ogólności i związać z nią bez reszty swoje losy, co nie odpowiada naszym realnym możliwościom, gdyż każdy z nas jest podmiotem autonomicznie określającym swe życie, a nie człowiekiem oczyszczonym z partykularności, a więc abstrakcyjnym. Kierkegaard podważa skłonność do usamodzielniania sfery myślenia, gdyż ujęcie takie prowadzi do abstrakcji. Sfera rozumu stanowi jedną ze sfer ludzkiego życia. Nie jest ona w stanie nad nim zapanować, gdyż sama jest uzależniona od obcych względem niej czynników.

W argumentacji Kierkegaarda skierowanej przeciwko Heglowi pojawiają się także wątki chrześcijańskie. Sam dylemat zawarty w tytule *Albo–albo* przywołuje przecież dylemat „albo z Bogiem, albo bez Boga”, a więc wybór, który na gruncie chrześcijaństwa traktowany jest jako wybór absolutny. Hegel takiego dylematu nie analizował w swej filozofii, gdyż wydawało mu się, że jest w stanie uprawomocnić jedną ze wspomnianych alternatyw. Dlatego Kierkegaard pisze, że w filozofii spekulatywnej nie ma „jednostki stojącej wobec Boga”²⁷. Przekonanie Hegla, że myślenie posiada status bytowy, nazywa on pogaństwem. Uważa, że „niewiedza (...) strzeże wiary przed spekulacją”²⁸. Nie mamy mianowicie możliwości zrozumienia wszystkiego, gdyż „Bóg i człowiek (...) nie zlewają się w jedno w Systemie”²⁹. Z tego względu grzechu „nie da się pomyśleć spekulatywnie”³⁰.

Badaczom myśli Kierkegaarda trudno w sposób precyzyjny określić siłę tej argumentacji posiadającej charakter bezpośrednio religijny. Istotne jest jednak, że Kierkegaard na niej nie poprzestaje, lecz próbuje również odwołać się do argumentacji o charakterze teoretycznym, wskazując na pewne ukryte założenia doktryny Hegla, które nie mają charakteru obligującego wszystkich do ich przyjęcia. Pisze on na przykład, że logika nie umożliwia potraktowania stawiania się jako czegoś koniecznego³¹, o czym w szczególności przekonuje nas sfera zdarzeń

²⁷ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, s. 230.

²⁸ Tamże, s. 250.

²⁹ Tamże, s. 250–251.

³⁰ Tamże, s. 275.

³¹ Por. J. Niecikowski, *Stirner, Kierkegaard...*, s. 159.

rozgrywających się w toku historii. Właśnie dlatego byt potraktowany jako coś, co się staje, nie może zostać uchwycony środkami, którymi dysponuje rozum.

Jak się wydaje, Kierkegaard jest jednak w pełni świadomy, iż jego argumentacja nie posiada mocy przekonania Hegla czy stronników jego sposobu filozofowania. Dlatego, jak już to dostrzeżono, „narzędziem Kierkegaarda w walce z heglizmem stała się nie rozprawa, lecz ironia i paradoks”³². Ironia³³, jak wiadomo, nie ma charakteru ogólnego, to znaczy coś, co jednym wydaje się ironiczne, niekoniecznie musi być takie dla innych. Jak wyraża to sam Kierkegaard, „ironia (...) nie może nigdy wystąpić z jakimkolwiek twierdzeniem, ponieważ ironia jest cechą »dla siebie istniejącego podmiotu«”³⁴. Ironiczny wywód skierowany przeciwko Heglowi określa on jako naigrawanie się z całego systemu i absolutny protest przeciw niemu³⁵. Odwołuje się on również do komizmu³⁶, by jak pisze, „profesora trafić”³⁷, gdyż niemożliwe wydaje mu się znalezienie z Heglem wspólnej płaszczyzny, na której mogliby oni ze sobą dyskutować o problemach, które Kierkegaard uważa za najważniejsze. Jest tak z tego względu, iż kategorie etyczne, według których się osądza, nie istnieją dla Hegla³⁸. Dlatego właśnie bronią Kierkegaarda staje się ironia, która nie odwołuje się do niczego o charakterze ogólnym, a tylko do określonego sposobu przeżywania własnego istnienia. Kpi on zatem z Hegla, pytając, czy czytelnikami jego systemu nie są przypadkiem „mieszkańcy księżycy”³⁹, gdyż zdają się oni

³² K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne”, 4/1970, s. 91. Cytowany autor pisze w swym artykule, że Kierkegaard w ogóle nie formułuje racjonalnych, naukowo weryfikowanych argumentów skierowanych przeciwko Heglowi, co wydaje się lekką przesadą odczytywania myśli duńskiego filozofa.

³³ Nie analizuję w tym miejscu złożoności zagadnienia ironii w myśli Kierkegaarda. Stało się już ono przedmiotem wielu opracowań. Warto jedynie przypomnieć, że wyróżnia on rozmaite formy ironii. Nieudane występują w ramach egzystencji estetycznej (do nich należy również ironia romantyczna), sam zaś Kierkegaard opowiada się za ironią sokratyczną, która prowadzi do stworzenia nowej postaci człowieka. Różne jej odcienie przywoływane są też w poszczególnych dziełach Kierkegaarda. Ironia występuje u niego zarówno w roli epistemologicznej, to znaczy staje się sposobem komunikowania tego, kim człowiek może się stać, jak i w roli ontologicznej, to znaczy staje się jednym z najbardziej istotnych określeń egzystencji. Daleko wykracza on zatem poza potoczne pojmowanie ironii, w ramach którego sprowadza się ona do pewnego stylu pisarstwa, czy też formy mowy, których intencją jest sama tylko krytyka polegająca na wydobywaniu z krytykowanych poglądów momentów komicznych. W trakcie nawiązywania do zagadnienia ironii ograniczam się jednak do ujmowania jej w ten ostatni sposób.

³⁴ S. Kierkegaard, *O powszechnym znaczeniu ironii. Ironia Sokratesa*, przeł. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 203.

³⁵ Por. S. Kierkegaard, *Systemu odzwierciedlającego...*, s. 245.

³⁶ Z punktu widzenia Kierkegaarda, na ironię składa się zarówno komizm, jak i tragizm.

³⁷ Tamże, s. 246.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Tamże, s. 247.

uwalniać od bycia ludźmi, co czyni wrażenie czegoś śmiesznego. W sposób nieco szyderczy Kierkegaard zauważa, że „abstrakcyjnie myśleć jest łatwiej, niż egzystować”⁴⁰. Filozofię Hegla, określoną jako „obiektywny kierunek”, nazywa on komycznym eksperymentem, gdyż Hegel zdaje się sugerować, że „począwszy od tej chwili aż do końca świata nie może zostać nic powiedziane, co nie zmierzałoby do dalszego ulepszenia prawie gotowego systemu”⁴¹.

Na podstawie recepcji dzieła Kierkegaarda wiemy, że jego ironia wobec stanowiska Hegla była bardziej skuteczna niż argumenty zarówno teoretyczne, jak i odwołujące się do przesłanek chrześcijańskich. Jako filozofowie musimy jednak się skoncentrować na przedstawieniu jego stanowiska na sposób teoretyczny, a więc w postaci tez i prawd, które stanowią punkt wyjścia jego refleksji. Nie trudno zresztą zauważyć, iż z ironią łatwo też odnieść się do poglądów samego Kierkegaarda⁴². Ironia jest zatem bronią obosieczną i nie jest ona wcale dobrym sposobem rozstrzygania filozoficznych sporów.

2. Filozoficzne wyznaczniki poglądów Kierkegaarda

Przesłanką poglądów duńskiego myśliciela jest przekonanie, iż dla człowieka najważniejszym problemem jest on sam i to niezależnie od tego, czy jest tego świadomy, czy też nie. Mówiąc o człowieku, ma na myśli jego egzystencję. Jedyną rzeczywistością – uważa Kierkegaard – która dla egzystującego człowieka istnieje, jest jego własna, etyczna rzeczywistość. Istotne jest zatem to, co wydaje mu się w naszym istnieniu najbardziej ważne, to znaczy kwestie etyczne, choć nie w sensie rozumienia etyki na gruncie dotychczasowej filozofii. Zainteresowanie swą egzystencją posiada bowiem charakter konkretny, odnosi się do mnie samego, moich osobistych powinności i zadań, natomiast etyka, w jej zwykłym rozumieniu, posiada charakter ogólny, opiera się na argumentacji logicznej i w związku z tym jest bezosobowa, a jej wskazówki muszą dopiero zostać dostosowane do konkretnych uwarunkowań ludzkiego istnienia. U Kierkegaarda natomiast „egzystujący jest nieskończenie silnie zainteresowany swą egzystencją”⁴³, czyli skupia się na problemach swego istnienia w sposób odnoszący się do

⁴⁰ S. Kierkegaard, *Co jest przedmiotem wiary?*..., s. 274.

⁴¹ S. Kierkegaard, *Systemu odzwierciedlającego*..., s. 246.

⁴² Z sytuacją taką zetknął się Kierkegaard, gdy w jednym z czasopism wydrwiono jego poglądy. Warto zatem przypomnieć, iż z jego punktu widzenia ironia, za którą stoi większość ludzi, przestaje być ironią. Nie ma jednak powodu, by pogląd ten mieli podzielać wszyscy czytelnicy jego dzieł.

⁴³ S. Kierkegaard, *Co jest przedmiotem wiary?*..., s. 273.

jego konkretności, a nie ogólności. W tym znaczeniu poglądy Kierkegaarda mają charakter osobisty, odnoszą się do tego, co dotyczy każdego osobiście. Jego intencją jest swoiście pojęty autentyzm, zgodnie z przekonaniem, że „wielkość nie polega na tym, by być tym czy owym, ale na tym, by być sobą, a to potrafi każdy, jeśli tego zechce”⁴⁴.

Idee duńskiego myśliciela dałoby się zatem potraktować jako świadectwo swoistego egocentryzmu. Jak ujmuje to jeden z interpretatorów, Kierkegaard „rozumiał egzystencję jako namiętne poszukiwanie, bycie, stawanie się”⁴⁵, co odpowiada przekonaniu, iż ważne jest dla mnie przede wszystkim moje ja. Dlatego prawda, której on poszukuje, angażuje go bez reszty, wykluczając możliwość osiągnięcia duchowej równowagi i spokoju. W *Chorobie na śmierć* pisze wprost o niemożliwości osiągnięcia przez jaźń wspomnianego stanu, będącego obiektem pragnienia w codziennym i powszechnym sposobie istnienia człowieka.

Zdając sobie sprawę, że przyjęte przezeń nastawienie do własnego istnienia może się jawić jako stan chorobliwy, co naruszałoby powagę jego myśli, Kierkegaard stara się powiązać z treściami obecnymi w chrześcijaństwie. Twierdzi, że „chrześcijaństwo (...) chce, by podmiot zatroszczył się absolutnie i wyłącznie o siebie”⁴⁶. Ujęcie to odwołuje się do przekonania, że w chrześcijaństwie nie istnieje żadna obiektywna prawda. Kierkegaard znany jest z tego, że odrzuca wszelkie obiektywne ujęcia chrześcijaństwa, co prowadzi go do podważenia zarówno teologii, jak i roli Kościoła w ludzkim życiu. Dlatego nie niepokoi go wcale kryzys instytucjonalnego chrześcijaństwa jego czasów ani upadek znaczenia teologii w całokształcie ludzkiej wiedzy. Niepokoi go bowiem tylko to, że współczesne mu pokolenie dalekie jest od problematyki egzystencjalnej i utraciło odniesienie do wieczności. Oskarżenia te kieruje on zresztą nie tylko pod adresem swego pokolenia, ale całej nowożytności. Jak to ujmuje jeden z badaczy jego dzieła, w nowożytności brak ideałów, „co do których jednostki mogłyby pozostawać w namiętym stosunku”⁴⁷. Ideałów takich nie dostarcza z pewnością metafizyka.

Jak się wydaje, żyjąc na uboczu głównego nurtu historii europejskiej, nie zauważył on entuzjazmu, jaki kilkadziesiąt lat przed jego wystąpieniem wzbudziła rewolucja francuska i jej idee wolnościowe. Nie dostrzegł też narastających nastrojów nacjonalistycznych i socjalistycznych, a więc idei, dla których ludzie gotowi byli poświęcić życie i które zdolne były angażować ich bez reszty i w sposób jak najbardziej osobisty. Dlatego z jego punktu widzenia jednostka

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, s. 237.

⁴⁵ T. Plużański, *Kierkegaard contra Hegel*, cz. I, „Człowiek i Światopogląd”, 6/1969, s. 66.

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Systemu odzwierciedlającego...*, s. 248.

⁴⁷ M. Domaradzki, *Kierkegarda recenzja nowożytności*, s. 148.

całkowicie przejęta własnym istnieniem musi się ująć jako postawiona wobec transcendencji i wobec niej określić owo istnienie. Nie ulega bowiem dlań wątpliwości, że „wiara (...) jest rzeczą najbardziej podniosłą”⁴⁸, a w związku z tym zadanie, jakim jest stanie się sobą, możliwe jest tylko „przez związek z Bogiem”⁴⁹. Nie zauważył on zatem, że poczucie problematyczności istnienia nie jest tylko jego osobistą sytuacją, lecz stanowi pewnego rodzaju produkt nowoczesności i to dzięki niej jego poglądy znalazły znaczny oddźwięk i to wcale nie tylko pośród zaangażowanych chrześcijan.

Mówiąc zwięźle, Kierkegaard absolutyzuje zarówno pewne pragnienia pojawiające się w subiektywności, jak i sposób ich zaspokajania, możliwy, jego zdaniem, tylko dzięki związkowi z Bogiem. Ujawniając w swych poglądach duchową autonomię współczesnego człowieka, wydaje mu się, iż człowiek posiada nieskończenie wiele możliwości ukierunkowania własnego istnienia, co powoduje, iż jako istota skończona jest on postawiony wobec nieskończonej ilości możliwych wariantów życia. Odczuwa wtedy konieczność podjęcia decyzji zwalniającej go z poszukiwania prawdy na temat własnego istnienia, mającej być prawdą trwałą, zdobytą samodzielnie i odnoszącą się wprost do niego samego. W sytuacji, w której traktujemy siebie całkiem serio (absolutność autonomii skłania do takiego traktowania siebie), a zarazem czując się postawieni wobec zadania, które nas przerasta (istocie skończonej nigdy nie uda się uporanie z nieskończonością potencjalnych wariantów życia), pozostaje nam nawiązanie do duchowości religijnej. W jej ramach okazuje się przecież ważny, przysługuje mi godność i posiadam przed sobą nieskończoną przyszłość. Istotnym elementem tej duchowości okazuje się istnienie prawdy odnoszącej się do kwestii egzystencjalnych. W nawiązaniu do chrześcijaństwa, a także do dawnej metafizyki Kierkegaard zakłada zatem, iż bez takiej ostatecznej prawdy nie jesteśmy w stanie żyć. W odróżnieniu od chrześcijaństwa i metafizyki, mamy ją zdobyć w pełni samodzielnie, jako że jesteśmy bytami autonomicznymi i nie możemy zawierać żadnym autorytetom. Z tego też względu będzie to prawda w pełni moja, odniesiona do mnie i nawet gdybym tego zechciał, nie będę w stanie przekonać do niej innych.

Mając świadomość, że jego wniosek nie może zostać potraktowany jako przekonujący w sposób powszechny, Kierkegaard wprowadza koncepcję rozpacz. Twierdzi mianowicie, że w sytuacji, w której osobowość nie staje się sobą (do tego, jak już wiemy dochodzi ona wyłącznie dzięki związkowi z Bogiem), „popada w rozpacz” i to niezależnie od świadomości tego faktu⁵⁰.

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 31.

⁴⁹ Tamże, s. 165.

⁵⁰ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 165.

Najkrócej rzecz biorąc, mianem rozpaczcy określone zostaje wszystko to, co składa się na estetyczny model ludzkiego istnienia. Ludzie żyjący w tym stanie nie zdają sobie sprawy, że są istotami duchowymi. Mogą osiągać stan zadowolenia z życia, lecz Kierkegaard, nie kierując się ich odczuciami na poziomie psychologicznym, nazywa takie zadowolenie stanem rozpaczcy. Jest tak dlatego, że według niego „rozpaczą skończoności jest brak nieskończoności”⁵¹. Wszelkie osiągnięcia w świecie, sukcesy związane z osiąganiem wysokiej pozycji społecznej związane są z przeżywaniem rozpaczcy, o czym wiedzieli już „starożytni ojcowie Kościoła”⁵². Bierze się to stąd, iż psychologicznie odczuwane szczęście jest stanem jedynie chwilowym i nie przewyżcza ono raz na zawsze stanu melancholii, lęku, niepewności, zagubienia, poczucia winy. Estetyczny model istnienia nie rozwiązuje zatem naszych problemów, co wskazuje, iż właściwego rozwiązania winniśmy poszukiwać w sposób zupełnie odmienny. Według Kierkegaarda, zawierzenie skończonej formie ziemskiego bytowania człowieka przekształca się prędzej czy później w stan chorobliwy (ma on na myśli tak zwaną chorobę na śmierć), ewentualne zaś sukcesy życiowe w niczym nie zabezpieczają przed popadaniem w stan przygnębienia i rozpaczcy. Dlatego, wnioskuje duński myśliciel, każdy pogląd estetyczny na życie jest tożsamy z rozpaczą.

Wbrew temu, co się może ludziom wydawać, rozpacz jest czymś przeżywanym w sposób powszechny, choć najczęściej dzieje się to bez świadomości tego faktu. Jak zauważa Jarosław Iwaszkiewicz, jest ona u Kierkegaarda „pierwotnym założeniem egzystencjalnym, najistotniejszym elementem ludzkiego trwania”⁵³. Zgodnie z opinią duńskiego myśliciela, niezauważanie jej nie świadczy o jej braku⁵⁴, gdyż „brak rozpaczcy (...) może właśnie oznaczać rozpacz”⁵⁵. Często jest tak, że człowiek zrozpaczony zbiera pochwały ze strony innych ludzi, ale w niczym istotnym nie zmienia to jego sytuacji. Życie sprawami świata, kojarzone z postawą drobnomieszczańską, nie otwiera istotnych możliwości, gdyż w tej sytuacji jednostka nie istnieje, jest niczym wobec Boga⁵⁶.

Powyższe przekonania świadczą o szczególnej pozycji samego Kierkegaarda. Przypisuje on sobie mianowicie funkcję „lekarza dusz”⁵⁷, który wie, czym jest rozpacz, a więc dysponuje autorytetem pozwalającym mu na niebranie pod uwagę ludzi zupełnie inaczej patrzących na ludzkie problemy. Jak już wspominałem, odwołuje się on do autorytetu chrześcijaństwa (w jego wczesnej postaci).

⁵¹ Tamże, s. 169.

⁵² Tamże, s. 186.

⁵³ J. Iwaszkiewicz, *Od tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, s. XXXVIII.

⁵⁴ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 158.

⁵⁵ Tamże, s. 160.

⁵⁶ Por tamże, s. 172.

⁵⁷ Por. tamże, s. 159.

Rozpacz określa on wprost jako grzech. Ostatecznie dochodzi do na pozór paradoksalnego wniosku, iż błogosławieństwem Bożym jest zachorować na chorobę, jaką jest rozpacz⁵⁸, czyli przeżywać ją w sposób w pełni świadomy. Dopiero w ten sposób zrozpaczony człowiek pragnie „być sobą”, co może prowadzić go do wyższego stadium jego istnienia. Stadium etyczne wypływa zatem ze stanu odbieranego jako negatywny, stanowiąc antidotum na łączące się z nim zło.

3. Ocena prawomocności zaproponowanego ujęcia człowieka

Zatoczywszy koło rozumowania, Kierkegaard wyprowadza wniosek, który tylko pozornie jest logicznie poprawny: „Gdyby nie było nic wiecznego w człowieku, to nie mógłby on rozpaczać”⁵⁹. Zgodziwszy się bowiem, że „nie ma człowieka, który by nie zaznał nieco rozpacz, lęku przed czymś nieznanym”, nie musimy wcale przyjmować formułowanego przezeń wniosku, zgodnie z którym brak wiecznej świadomości w człowieku jest równoznaczny z przeżywaniem rozpacz. Wniosek ten odwołuje się bowiem do ukrytej przesłanki chrześcijańskiej, iż „kto nie jest prawdziwym chrześcijaninem, rozpacza”⁶⁰. Jak zauważa Karol Toeplitz, „konwersja estety bezpośredniego w refleksyjnego wskazuje na odległe tło chrześcijaństwa... Uleganie zmysłowości prowadzi tu do poczucia jakiejś winy, może nawet tożsamej z grzesznością”⁶¹. Gdyby analizować ten typ życia immanentnie – wnioskuje cytowany autor – to pewne określenia pojawiające się u Kierkegarda nie miałyby prawa występować.

W gruncie rzeczy Kierkegaard buduje szczególną konstrukcję myślową, gdyż zakłada to, o czym chce nas przekonać. Konstruuje pewien model życia estetycznego, a następnie pokazuje, iż w jego ramach dochodzi do sprzeczności z jego własnymi założeniami. W rzeczywistości zaś wielość potencjalnie możliwych wariantów naszego istnienia na sposób estetyczny wcale nie musi oznaczać, iż żaden wybór nie może dostarczać nam satysfakcji i że zawsze realizujemy coś, co jest przeciwieństwem wyjściowych zamierzeń. Zastrzeżenie to, oczywiście, w niczym nie umniejsza talentu Kierkegarda w opisywaniu duchowych przeżyć i stanów, które są nieobce większości ludzi.

Wnioskiem, jaki Kierkegaard wyprowadza ze swego ujęcia ludzkich spraw, jest to, że nie powinniśmy zbyt dużo oczekiwać od świata i od tego wszystkiego,

⁵⁸ Por. tamże, s. 162.

⁵⁹ Tamże, s. 156.

⁶⁰ Tamże, s. 157.

⁶¹ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 59.

co rozgrywa się w sferze historii. Wszystko co dzieje się w świecie szybko przemija, fascynacja zaś jego możliwościami prowadzi prędzej czy później do zniechęcenia związanego z zatracaniem się naszej subiektywności i tożsamości⁶². Człowiek taki staje się więzieniem poszczególnych rzeczy, co prowadzi do tego, że jego natura pozostaje niespełniona. Dlatego nie powinniśmy absolutyzować roli świata, w którym żyjemy, czy też wiązać nadziei ze sferą różnorodnych form używania. Mówiąc zwięźle za jednym z badaczy, „otaczający świat stanowi podstawę do zerwania z nim”⁶³.

Dlatego nie jest wcale wskazane zainteresowanie nim i tworzenie wiedzy odnoszącej się doń. Kierkegaard pisze, że oglądanie świata go nie interesuje⁶⁴, i stawia pytanie, „czyż nie lepiej stanąć przy wierze?”⁶⁵. Wiedza kojarzy mu się z „rzeczami żałosnymi” i określa ją jako „nędzną mądrość”. Nie zaleca też zbytnej troski o sprawy ludzkiego gatunku czy też o sprawy demokracji, gdyż kojarzy mu się to z czynieniem z ludzkiego rodzaju pewnej postaci bóstwa. Wskazana jest zatem postawa obcości wobec świata, poczucie bycia gościem w świecie⁶⁶. Życie doczesne człowieka bowiem nie tylko nie ma dla niego samostannej wartości, lecz nawet zostaje określone jako stan godny pożałowania, gdyż człowiek wiążący nadzieje ze swą naturalnością nigdzie nie znajduje oparcia dla swego istnienia. Na podstawie słów Kierkegaarda może się nawet wydawać, że skończony człowiek wręcz nie jest w stanie znieść swej skończoności. Założeniem tego przekonania jest odczucie wspomnianego już lęku przed nicością, który w naszej epoce z punktu widzenia zwykłego sposobu odbierania przez człowieka swego życia może się wydawać stanem chorobowym. Jak już zaznaczałem, Kierkegaard nie jest w stanie przekonać do swego poglądu na życie za pomocą argumentacji. Jest on przekonujący jedynie dla tych, którzy przyjmują jego wyjściowe przesłanki. Oddziałuje też dzięki sugestywności myślenia i wnikliwości rekonstruowania różnorodnych dylematów rzeczywiście pojawiających się w życiu każdego człowieka.

Pewne jest, że pragnienie transcendencji staje się dla Kierkegaarda jedyną drogą poradzenia sobie z problemami naszej skończoności i ochrony przed popadnięciem w stan rozpacz. Jest on przekonany, że „stanie się sobą (...) może nastąpić tylko przez związek z Bogiem”⁶⁷. W tym znaczeniu wiara stanowi odpowiedź na rozpacz⁶⁸, zgodnie z tezą, że punktem wyjścia do odnalezienia

⁶² Por. E. Kasperski, *Kierkegaard...*, s. 265.

⁶³ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 151.

⁶⁴ Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, s. 37.

⁶⁵ Tamże, s. 36.

⁶⁶ Por. M. Gołębiewska, *Wiedza egzystencjalna...*, s. 150.

⁶⁷ S. Kierkegaard, *Choroba...*, s. 165.

⁶⁸ Por. A. Szwed, *Kierkegaard w Polsce*, w: tegoż (red.), *Aktualność Kierkegaarda...*, s. 207.

tego, co absolutne, jest rozpacz⁶⁹. Kierkegaard formułuje następującą namowę: „Rozpaczaj, a (...) świat (...) stanie się dla Ciebie ponownie piękny i radosny, jakkolwiek spojrzysz nań innymi oczyma niż poprzednio”⁷⁰. Wejście w związek z tym, co absolutne, staje się formą dbałości o siebie i sposobem odzyskania własnej tożsamości, gdyż bez tego rozpaczamy pośród tego, co skończone, a ostatecznie nikniemy w obliczu śmierci.

Sprawą oczywistą okazuje się wchodzenie w związek z transcendencją nie dzięki wiedzy, a dzięki wierze. Wiarę rozumie on jako pewien wybór, do którego dochodzi dzięki świadomej decyzji człowieka. Jak pisze, wiara nie jest czymś bezpośrednim⁷¹, lecz stanowi rezultat wyboru pomiędzy ukierunkowaniem na świat lub na Boga.

Wspomniany wybór nie posiada charakteru intelektualnego, lecz stanowi rezultat przeżycia rozpacz, gdyż „nieskończonej wygranej Boga niepodobna osiągnąć inaczej jak przez rozpacz”⁷². O wierze pisze on, że jest „największą namiętnością człowieka”⁷³. Zgodnie z opinią jednego z badaczy, u podstaw subiektywnej dialektyki wiary zawiera się Hegłowska metoda⁷⁴. Do absolutnego przywiązania do absolutu dochodzi poprzez absolutne odrzucenie wartości tego, co skończone w otaczającym świecie. „Pasja Boga”⁷⁵ występuje tylko u tego, kto nie jest zdolny do znalezienia satysfakcjonującego miejsca w świecie i kto tylko w odniesieniu do Boga może realizować przysługującą mu formę życia duchowego. Kierkegaard dokonuje w tym miejscu samopotwierdzenia swej formy duchowości, podobnego do samopotwierdzenia przyjętej przez Hegla idei absolutu. Ze swojego punktu widzenia jest on zarazem przekonany, że to, o czym mówi, odnosi się do każdego człowieka, gdyż znajduje wytłumaczenie niezgody większości ludzi na prezentowane przez niego stanowisko.

Dla opisywanej przez Kierkegarda formy duchowości zupełnie nie liczy się kwestia obiektywnego istnienia Boga. Wiara stanowi przecież odpowiedź na osobisty kryzys duchowy, a więc i ona ma charakter wyłącznie osobisty. Stanowi ryzyko dla tego, kto pragnie uniknąć niepewności związania się ze sferą skończoności i związanej z tym groźby nihilizmu. Jakakolwiek wiedza na temat istnienia Boga i jego natury jest, według Kierkegarda, z zasady niemożliwa, gdyż wykracza poza możliwości skończonej istoty, jaką jesteśmy. W tym sensie odpo-

⁶⁹ Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, s. 287.

⁷⁰ Tamże, s. 295.

⁷¹ Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, s. 109.

⁷² S. Kierkegaard, *Choroba...*, s. 163.

⁷³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, s. 136.

⁷⁴ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 159.

⁷⁵ Por. J. A. Prokopski, *Egzystencja i nicość: Kierkegaard, Heidegger, Sartre*, w: A. Szwed (red.), *Aktualność Kierkegarda...*, s. 126.

wiedzą na niepewność związaną ze skończonym istnieniem w świecie okazuje się niepewność relacji z Bogiem. Stan pewności i spokoju jest z zasady wykluczony, niezależnie od wyboru, jakiego człowiek dokonuje. Dlatego Kierkegaard podważa możliwość stworzenia jakiegokolwiek teologii, co prowadzi do oderwania wiary od tego, w co się wierzy. Problematyczny okazuje się związek jego poglądów z chrześcijaństwem. U niego wierzący odnosi się przecież do absolutu, na którego temat niczego nie daje się powiedzieć. Nie odwołuje się on przecież do prawd objawionych, gdyż Pismo Święte nie okazuje się dlań autorytetem. Jak zauważa Karol Toeplitz, u Kierkegaarda „Bóg jest podobny do absolutu (czystego bytu) Hegla, pozbawionego jakichkolwiek określeń”⁷⁶, a więc jego stanowisko jest odwrotnością stanowiska Hegla. U tego ostatniego teoria absolutu obejmowała całokształt zawartości danego nam świata, u Kierkegaarda zaś absolut pozbawiony zostaje jakichkolwiek określeń. Dlatego nawiązanie do ujęcia Boga na gruncie chrześcijaństwa jest tylko osobistym wyborem Kierkegaarda niemającym żadnego obiektywnego uprawomocnienia, gdyż odwołuje się tylko do jego poczucia związku z określoną tradycją wynikającego z jego biografii.

U Kierkegaarda pewnego rodzaju absolutem staje się nasza subiektywność, czyli „problemy jednostki, jej mikrokosmosu, jej dążeń i pragnień i nie dających się zrationalizować celów ostatecznych”⁷⁷. Z tego względu dochodzi on do rozstrzygnięć całkowicie subiektywistycznych, gdyż subiektywność dana jest u niego wyłącznie sobie samej, a więc i jej rozstrzygnięcia odnoszą się tylko do niej. Każdy zewnętrzny punkt widzenia na problemy istnienia zostaje pozbawiony prawomocności. Jak pisze Kierkegaard, „dopiero wybierając siebie w sposób absolutny, otwieram się w sposób absolutny ku nieskończoności, ponieważ sam *jestem* tym, co absolutne, gdyż tylko siebie mogę wybrać na sposób absolutny”⁷⁸. Egzystujący, w jego rozumieniu, jest nieskończenie silnie zainteresowany swą egzystencją. Dystans wobec jej problemów zostaje z góry wykluczony, w wyniku czego, jak to kiedyś wyraził Mounier, absolutne istnienie staje na miejscu absolutu, który stanowił przedmiot zainteresowania dotychczasowej filozofii. Kierkegaard wybiera swą duchowość w jej absolutnej wartości, czyli absolutyzuje swą konkretną subiektywność, podczas gdy dotychczasowa filozofia, a zwłaszcza Hegel, ma skłonność do absolutyzowania rozumu.

Odejście Kierkegaarda od absolutu metafizycznego zachodzi zatem kosztem uznania za absolutną naszej osobistej wewnętrzności, co z punktu widzenia przeciętnych ludzi jawi się jako rodzaj szaleństwa analogicznego do szaleństwa

⁷⁶ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 169.

⁷⁷ K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi...*, s. 78.

⁷⁸ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, s. 302.

wyrażającego się w przekonaniu Hegla, iż dzięki jego filozofii absolut zyskuje samowiedzę. O ile jednak Hegel był filozofem, to jest odwoływał się do rozumu i pojęć, poruszał się na poziomie ogólności i dostarczał dowodów na to, co głosił (oczywiście, dowodów specyficznych, a ponadto bardzo ograniczał zakres prawomocności procedur krytycznych w filozofii), o tyle Kierkegaard odchodzi od filozofii, gdyż jak to ujął Heidegger, raczej przeżywa, niż myśli.

Rezultatem absolutyzowania swej wewnętrzności okazuje się zaś to, iż w rozwiązywaniu jej problemów nie muszą już odwoływać się do absolutu⁷⁹, gdyż dzięki jej zabsolutyzowaniu zaczyna ona nabierać statusu bytowego. Tym, co absolutne w swoim wiecznym znaczeniu, okazują się „ja sam”⁸⁰. Dlatego można powiedzieć, że Kierkegaard „rzeczywistość utożsamiał z konkretną, jednostkową, podmiotową rzeczywistością etyczną”⁸¹.

Rezultaty, do których dochodzi duński myśliciel, mają charakter paradoksalny. Wychodząc od poczucia swej autonomii, dochodzimy u niego do koncepcji nakazującej żyć w sposób zależny od tego, co nas ukształtowało, bez poznawczej pewności, iż to coś w ogóle istnieje. Wyjściowe zabsolutyzowanie autonomii prowadzi zatem do jej całkowitego zaprzeczenia, gdyż tylko boski absolut może funkcjonować jako oparcie dla naszego istnienia. Konieczne jest zatem traktowanie swej subiektywności jako zawierającej się w Bogu, gdyż jedynie to ujęcie chroni subiektywność przed rozpaczą, co nie oznacza jednak, by pragnienie nieskończoności było zaspokojone, to znaczy nie uzyskuje wcale pewności i spokoju.

Kierkegaard zatoczył koło w swym rozumowaniu, co w sensie strukturalnym zbliża jego myślenie do myśli Hegla. „Tożsamość odnosił do absolutu, ale absolut odnosił z kolei do wiary, której podstawą były subiektywne akty woli. Koło się zamykało”⁸². Wyszedł od niepewności, niepokoju i powagi związanej z absolutną autonomią własnego istnienia, jak też od namiętnego pragnienia znalezienia odpowiedzi na własne problemy, doszedł zaś do potwierdzenia konieczności ciągłego podejmowania duchowego wysiłku i do podtrzymania niepokoju i niepewności związanej z wszelkimi rozstrzygnięciami swych problemów, podtrzymując poczucie powagi własnych decyzji i namiętne zaangażowanie w związek z czymś, czego nie jesteśmy w stanie poznać. Wyjściowy stan, przeżywany początkowo jako coś negatywnego, zostaje na koniec potwierdzony jako coś pozytywnego (negatywnie jawi się on tylko na płaszczyźnie psychologicznej, która okazuje się czymś niewiarygodnym).

⁷⁹ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 190.

⁸⁰ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, s. 288

⁸¹ E. Kasperski, *Tożsamość bez maski. W kręgu „punktu widzenia” i autobiografii Kierkegaarda*, w: A. Szwed (red.), *Aktualność Kierkegaarda...*, s. 63.

⁸² E. Kasperski, *Kierkegaard...*, s. 348.

Różnica względem Hegla polega na tym, iż u tego ostatniego do samopotwierdzenia doprowadza rozum, u Kierkegaarda zaś jego rolę pełni wiara, ograniczająca autonomię myślenia. Ponadto Hegel dostarczał nam pewności, spokoju i gwarancji słuszności dokonanych rozstrzygnięć. On sam, jak świadczy jego biografia, na pewnym etapie życia uzyskał pewność, iż dokonał tego, co do niego należało, dzięki czemu mógł się pogрузić w swej prywatności, poszukując przyjemności dostępnych w późnym okresie ludzkiego życia. U Kierkegaarda natomiast nigdy nie możemy zaprzestać duchowego wysiłku, co więcej, nie jest to wysiłek na naszą miarę. Przekracza on nasze moce i nie dopuszcza wytchnienia.

Skrajność propozycji Kierkegaarda polega też na tym, że „paraliżuje myśli i wolę zmierzającą do wszelkiej aktywności, odciąga od więzi ze społeczeństwem”⁸³. Dla Hegla natomiast aktywność człowieka w świecie była czymś oczywistym, nawet jeśli jego filozofia nie stwarzała przesłanek do podejmowania konkretnych działań. U Hegla sytuacja ta odnosiła się także do filozofa. I on zdany był na manifestowanie swej partykularności, nie mając pewności, iż jego subiektywna wola pokryje się z wolą ducha. Filozof absolutny dzielił z pozostałymi ludźmi ograniczenia skończonego istnienia człowieka. U Kierkegaarda dochodzi zaś do całkowitego zapomnienia o realiach, a w każdym razie nie wchodzi one w zakres jego namysłu. Wskutek tego nie łączy on realiów swego osobistego istnienia z namysłem nad problematyką egzystencji, co powoduje, że ta ostatnia zawieszona zostaje w próżni.

Kierkegaard wyszedł od poczucia skończoności i tego, co z niej wynika, ale z całą pewnością nie jest filozofem skończoności, gdyż neguje wartość tego, co skończone w świecie. Interesuje go jedynie wewnątrz skończonego podmiotu etycznego. Nie jest on ponadto filozofem, gdyż nie odwołuje się do rozumu, nie teoretyzuje, nie dowodzi i nie myśli pojęciowo. Przeżywa jedynie swe problemy i szuka ich rozwiązania, popadając przy tym w problemy wyższego rzędu. Zestawia różne warianty życiowe, zadowalając się poczuciem wyższości własnego. Jest przy tym bystrym obserwatorem współczesności i tego, co zachodzi w duchowym wnętrzu. Zauważa poczucie autonomii współczesnych sobie ludzi, jak też problemy łączące się z jej obecnością. Z tego względu jego idee zdobyły szersze uznanie. Powodem zainteresowania nimi jest też to, iż nawiązuje on do duchowości chrześcijańskiej i wyraża specyficzne dla niej treści, obywając się przy tym bez przyjmowania konkretnych prawd wiary. Może on zatem inspirować ludzi uważających się za chrześcijan, jak też ateistów. Jednych zaciekawia możliwość podtrzymania wyznaczników duchowości chrześcijańskiej bez nawiązywania do treści objawionych (treści takie nie budzą obecnie powszechnego

⁸³ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 188.

zainteresowania pośród przedstawicieli kultury Zachodu). Drudzy z kolei, odczuwając ciężar autonomii własnego istnienia i nie będąc w stanie być sobą, przeżywają różnego rodzaju lęki i jak Kierkegaard koncentrują się egocentrycznie na własnej duchowości.

W niczym to jednak nie podważa faktu, iż jako ludzie Zachodu, nauczyliśmy się już żyć bez poczucia absolutnej trafności naszych wyborów życiowych, a więc przeżywać swe istnienie z pewnym dystansem, odnoszącym się także do tego, co zastajemy we własnym duchowym wnętrzu. Nauczyliśmy się bowiem nie ufać w pełni tym treściom. Mają one bowiem w dużym stopniu sens historyczny, wiążą się z przynależnością do określonej kultury i w związku z tym nie są one w pełni moje. Nie czujemy się zatem istotami w pełni autonomicznymi (poczucie absolutnej autonomii przejął Kierkegaard od Kartezjusza, gdyż nawiązał do jego idei podmiotu), gwarancji zaś swego istnienia skutecznie poszukujemy obecnie w świecie zewnętrznym, który jest już w stanie zapewnić nam (oczywiście, jak dotąd, nie wszystkim) bezpieczne formy istnienia.