

WIARA W EGZYSTENCJI

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Tomasz Kizwalter,
Szymon Wróbel, Antoni Ziemia,
Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Andrzej Słowikowski

**WIARA W EGZYSTENCJI
TEORETYCZNY WYMIAR
CHRZEŚCIJAŃSKIEGO IDEAŁU
W PISMACH PSEUDONIMOWYCH
SØRENA KIERKEGAARDA**

WARSZAWA–TORUŃ 2015

Książka wydana przez
Fundację na rzecz Nauki Polskiej
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu
Magdalena Bizior-Dombrowska

Korekty
Aleksandra Zdanowicz

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Andrzej Słowikowski
and Fundacja na rzecz Nauki Polskiej
Warszawa 2015

eISBN 978-83-231-5690-1
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5690-1>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu Mikołaja Kopernika**
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	7
WSTĘP	9
ROZDZIAŁ 1. PROJEKT EGZYSTENCJALNEJ KONCEPCJI WIARY	
W PISMACH PSEUDONIMOWYCH	19
Punkt wyjścia – dialog pseudonimów	19
Metoda Kierkegaarda: dialektyka jakościowa – podwojenie – dialektyka komunikacji	24
Dialektyczny węzeł: egzystencja + wiara = chrześcijaństwo	32
ROZDZIAŁ 2. KATEGORIALNA STRUKTURA WIARY W PISMACH	
PSEUDONIMOWYCH	59
Metody analizy i schemat interpretacyjny pism pseudonimowych	59
Duch	73
Wolność	135
Prawda	228
Duch, wolność, prawda a wiara	376
ROZDZIAŁ 3. FENOMENOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA WEDŁUG	
KIERKEGAARDA	393
Fenomenologia wiary – chrześcijaństwo jako określenie (możliwość) istoty człowieka w egzystencji	393
Fenomenologia stawania się i bycia chrześcijaninem – chrześcijaństwo jako realizacja istoty człowieka w egzystencji	405
Fenomenologia pojedynczego chrześcijanina – chrześcijaństwo jako urzeczywistnienie istoty człowieka w egzystencji	418
ZAKOŃCZENIE	437
BIBLIOGRAFIA	441
WYKAZ SCHEMATÓW	453
SUMMARY	455
INDEKS OSOBOWY	459

Wykaz skrótów

Wydania duńskie dzieł Sorena Kierkegaarda

- SKS 6 – *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 6: *Stadier paa Livets Vei* (tyt. pol.: *Stadia na drodze życia*)
- SKS 11 – *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 11: *Sygdommen til Døden* (tyt. pol.: *Choroba na śmierć*)
- SKS 13 – *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 13: *Om min Forfatter-Virksomhed* (tyt. pol.: *O mojej działalności pisarskiej*)
- SKS 16 – *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 16: *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (tyt. pol.: *Punkt widzenia na moją działalność pisarską*)

Wydania francuskie dzieł Sorena Kierkegaarda

- OC 10 – *Œuvres complètes*, t. 10: *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux «Miettes philosophiques»*, Vol. 1, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau (tyt. pol.: *Postscriptum do „Okruchów filozoficznych”*, t. 1)
- OC 11 – *Œuvres complètes*, t. 11: *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux «Miettes philosophiques»*, Vol. 2, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau (tyt. pol.: *Postscriptum do „Okruchów filozoficznych”*, t. 2)
- OC 16 – *Œuvres complètes*, t. 16: *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau (tyt. pol.: *Punkt widzenia na moją działalność pisarską*), s. 1–102
- OC 17 – *Œuvres complètes*, t. 17: *Sur mon œuvre d'écrivain*, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau (tyt. pol.: *O mojej działalności pisarskiej*), s. 259–278
- OC 20 – *Œuvres complètes*, t. 20: G. Malantschuk, *Index terminologique* (tyt. pol.: *Indeks terminologiczny autorstwa G. Malantschuka*), s. 1–211

- PS – *Post-scriptum aux «Miettes philosophiques»*, trad. P. Petit (tyt. pol.: *Postscriptum do „Okruchów filozoficznych”*)
SD – *Étapes sur la chemin de la vie*, trad. F. Prior et M.-H. Guignot (tyt. pol.: *Stadia na drodze życia*)

Wydania polskie dzieł Sorena Kierkegaarda

- AA 1 – *Albo – albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz
AA 2 – *Albo – albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz
BD – *Bojaźń i drżenie*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz
CS – *Choroba na śmierć*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz
DZ – *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed
JC – *Johannes Climacus de omnibus dubitandum est*, w: S. Kierkegaard, *Pisma mniejsze (wybór)*, tłum. K. Toeplitz
OF – *Okruchy filozoficzne*, w: S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz
PL – *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed
PW – *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantiana Constantiusa*, tłum. B. Świdorski
WC – *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed

Wstęp

Przedmiotem tej książki jest egzystencjalna myśl duńskiego filozofa Sørensa Kierkegaarda (1813–1855) rozpatrywana jako pewien szczególny projekt antropologiczny, którego zadaniem jest odpowiedzieć na pytanie: co to znaczy stawać się i być chrześcijaninem? Nie ma wątpliwości, że dzieło Kierkegaarda w swym najgłębszym rdzeniu ma wymiar chrześcijańskiej antropologii egzystencjalnej, w której centrum stoi jednostka jako niepowtarzalny i wyjątkowy byt ludzki, odkrywający swoją prawdę o sobie tylko w wierze, będącej zawsze indywidualną relacją z Bogiem. Rozważania przedstawione w tej książce opierają się na podstawowym założeniu, że chrześcijaństwo ukazane przez Kierkegaarda stanowi egzystencjalne ujęcie wiary, wskazujące bardzo konkretnie na istotę bycia człowiekiem, której nie można ostatecznie wyeksplikować i zrealizować poza własną, jednostkową egzystencją.

Z jednej strony więc twórczość Kierkegaarda można określić jako antropologię, gdyż chodzi w niej o próbę odsłonięcia istoty bycia człowiekiem. Z drugiej jednak – nie jest to antropologia przedmiotowa, skupiająca się na samym przedmiocie wiedzy, ale antropologia egzystencjalna, dla której centrum stanowi jednostka (podmiot), swoim życiem zaświadczaająca o sensie chrześcijaństwa. Metoda twórcza Kierkegaarda polega wszakże na tym, że na pierwszy plan zawsze wysuwa się element egzystencjalny, który ma nakłaniać czytelnika do konfrontacji samego siebie z przedstawionymi treściami. To, co można by nazwać elementem antropologicznym jego twórczości, jest ukryte pod powierzchnią przekazu. Nie ma jednak wątpliwości, że gdyby go nie było, pisma duńskiego filozofa pozostałyby świetnymi, ale co najwyżej chwilowymi, intuicyjnymi wglądami w istotę człowieka.

Najogólniej twórczość Kierkegaarda można podzielić na cztery grupy tekstów: 1) pisma pseudonimowe; 2) mowy budujące; 3) inne

prace sygnowane przez niego własnym nazwiskiem, zarówno te wydane, jak i niewydane za jego życia; 4) pisany przez całe dorosłe życie, ale nieprzeznaczony do publikacji *Dziennik*. Książka ta skupia się na pierwszej grupie tekstów Kierkegaarda – pismach pseudonimowych. W ich skład wchodzi wszystkie najważniejsze prace filozoficzne, dzięki którym zyskał on swoje miejsce w historii myśli zachodnioeuropejskiej, szeroko oddziałując na dwudziestowieczną filozofię, zwłaszcza na egzystencjalizm¹. Pisma pseudonimowe w dziele Kierkegaarda stanowią niewątpliwie zamkniętą i wyróżniającą się całość – są celowo skonstruowanym i brawurowo zrealizowanym projektem, mającym poprowadzić czytelnika przez zawoilości różnych postaw egzystencjalnych, aż do ujawnienia mu tej najistotniejszej, chrześcijańskiej. Jako źródło uzupełniające, zgodnie ze zwyczajem przyjętym w krytycznej literaturze przedmiotu na świecie, zostanie tu wykorzystany *Dziennik* – znakomicie uzupełniający i dopowiadający najważniejsze wątki pism pseudonimowych, a niekiedy nawet znacznie je pogłębiający.

Główny zabieg interpretacyjny zastosowany w tej książce polega na tym, by odczytać pisma pseudonimowe Kierkegaarda w taki sposób, aby uwidocznic zwartą i przemyślaną antropologię zawartą w jego myśli. To, że nie tworzy on żadnego systemu wiedzy, którego celem byłby obiektywny wykład na temat filozoficznie rozumianej istoty człowieka, jest oczywiste, bezdyskusyjne i konieczne do przyjęcia dla każdego, kto chce się na poważnie zajmować jego dziełem. Nie zmienia to jednak faktu, że aby zrealizować swój majeutyczny cel, polegający na zachęceniu czytelnika do pogłębiania własnego życia duchowego, Kierkegaard musiał rozwinąć bardzo spójny spo-

¹ Søren Kierkegaard poza teologicznym i filozoficznym środowiskiem Kopenhagi swoich czasów pozostał myślicielem nieznanym. Jego teksty zaczęły być tłumaczone na inne języki i komentowane dopiero kilkadziesiąt lat po jego śmierci. Co prawda w kręgu protestanckich teologów skandynawskich i niemieckich Kierkegaard był czytany już w drugiej połowie XIX wieku, jednak zasadnicza recepcja jego dzieła w szerokich kręgach intelektualnych zaczęła się w Niemczech dopiero na początku XX wieku. Por. M. Klentak-Zabłocka, *Ślad Abrahama. Zarys niemieckiej recepcji dzieła Kierkegaarda na przełomie XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 5–7.

sób myślenia nad tym, kim u swych podstaw jest człowiek. Dokończył tym samym daleko idącej konceptualizacji fenomenów ludzkiej duchowości, tworząc bardzo mocno przemyślaną i świetnie skonstruowaną sieć kategorialną. Z jej pomocą starał się uchwycić sens stawania się i bycia chrześcijaninem w ludzkiej egzystencji. Jednocześnie chciał go tak przedstawić, by rzeczywiście pobudzić czytelnika do refleksji nad sobą. Prawdziwy chrześcijanin żyjący zgodnie ze wzorem Pisma Świętego był dla niego wszak tą właśnie jednostką, która w najgłębszy sposób zaświadcza swoją egzystencją o sensie człowieczeństwa.

Podstawowy zabieg metodologiczny w tej książce – której celem jest uchwycenie najważniejszych ustaleń Kierkegaarda względem duchowej istoty człowieka i sposobu jej realizacji w egzystencji jednostki – polega na takiej lekturze pism pseudonimowych duńskiego filozofa, by wydobyć z nich tę kategorialną sieć. Chodzi tu zarówno o to, aby przeanalizować ją na poziomie poszczególnych fenomenów, jak i uwidocznic oraz zinterpretować jej ogólny kształt stanowiący o chrześcijańskim i egzystencjalnym przesłaniu pism pseudonimowych. Zabieg ten idzie tropem znanego stwierdzenia Ericha Przywary, który zasugerował, że Kierkegaarda należy czytać Kierkegaardem².

Zaproponowane ujęcie ma wymiar tematyczny i jest zorganizowane wokół pojęć wiary i egzystencji jako dwóch kluczowych terminów antropologii duńskiego filozofa. Ich analiza skupia się całkowicie na tekstach Kierkegaarda, by ukazać, jak rozumiał on stawanie się i bycie chrześcijaninem, a więc w konsekwencji możliwość realizacji istoty człowieczeństwa w egzystencji pojedynczego człowieka. Za prekursora takiego podejścia do dzieła duńskiego filozofa w Polsce należy uznać Antoniego Szweda, który w punkcie wyjścia swojej pracy *Między wolnością a prawdą egzystencji* czyni założenie, że Kierkegaard to myśliciel racjonalny, konstruujący w swoich pismach pseudonimowych pewien uporządkowany i obiektywizujący dys-

² E. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*, Verlag Von R. Oldenbourg, München–Berlin 1929, s. VI; odniesienie za: J. A. Prokopski, *W zwierciadle Kierkegaarda*, w: W. Lowrie, *Kierkegaard*, tłum. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 10.

kurs dotyczący tego, kim w swej istocie jest człowiek³. Prezentowana książka, korzystając z wyników osiągniętych przez Antoniego Szweda, jednocześnie stara się wejść na nowe pole interpretacyjne ukazujące Kierkegaarda jako myśliciela systematycznego, to znaczy takiego, którego dzieło stanowi zwartą pojęciowo konstrukcję.

Systematyzacja myśli Kierkegaarda dokonana w tej książce wydaje się rzeczywistą nowością nie tylko w polskiej, ale również w światowej literaturze przedmiotu. Jest ona bowiem próbą sięgnięcia w głąb jego myśli i dotarcia do poziomu, na którym odsłania się, jak wykorzystywane przez niego kategorie łączą się ze sobą i tworzą pewną nierozzerwalną, semantyczną całość. Widziane z tej perspektywy pisma pseudonimowe są nie tylko pewnym intuicyjnym wglądem w to, jak duchowo może działać i istnieć człowiek, ale zdają się pokazywać, że duchowy kształt każdej jednostki opiera się na pewnej głębszej i wspólnej wszystkim ludziom metafizycznej konstrukcji. To ona zarazem umożliwia i porządkuje rzeczywiste bogactwo przeżyć, zachowań i postaw ludzkich. W odniesieniu do niej można poszukiwać w twórczości duńskiego filozofa pewnych podstawowych praw rządzących duchowym rozwojem człowieka – mając jednak świadomość, że zweryfikować ich poprawność można tylko dzięki zaangażowaniu się w swoją własną egzystencję, a nie przez ich intelektualną znajomość. Książka ta argumentuje więc, że antysystemowość myśli Kierkegaarda nie oznacza jej irracjonalności, niespójności czy chaotyczności. Z jednej strony duński filozof celowo nie prezentuje swoich rozważań w sposób systematyczny, by element spekulatywny nie przeciążył elementu egzystencjalnego (postulatywnego), z drugiej – nie mógłby być wiarygodny na postulatywnym poziomie swojej twórczości, gdyby nie stała za tym bardzo dobrze skonstruowana sieć kategorialna.

³ A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*, Antyk, Kęty 1999. Wśród innych prac poświęconych dziełu Kierkegaarda, reprezentujących podobny punkt widzenia, warto wymienić: F. Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, Desclée, Paris 1999; A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, Paris 1976; D. Gouwens, *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge University Press, New York 1996.

Co więcej, dopiero ujawnienie tej organizującej rozważania Kierkegaarda, ukrytej pod powierzchnią jego dzieła, pojęciowej konstrukcji pozwala na pogłębienie analiz poszczególnych kategorii. Odślania ona bowiem niedostrzegalne inaczej, a istniejące między nimi powiązania i związki znaczeniowe. Dzięki zastosowanej metodzie interpretacyjnej można znacznie precyzyjniej niż w dotychczasowej literaturze przedmiotu opisać takie istotne fenomeny Kierkegaardowskiego opisu duchowego funkcjonowania człowieka, jak na przykład: jaźń, lęk, świadomość grzechu, możliwość zgorzenia czy cierpienie.

Książka ta zaczyna się rozdziałem wstępnym, w którym zostają rozpoznane i pokrótce scharakteryzowane główne zagadnienia i pojęcia pism pseudonimowych. Chodzi tu w pierwszej kolejności o problematykę samych pseudonimów oraz ich znaczenie dla odpowiedniego zrozumienia i wyrażenia zamysłu twórczego Kierkegaarda. Dalej następuje krótki rys metody zastosowanej w pismach pseudonimowych, ze szczególnym uwzględnieniem dialektyki jakościowej, podwojenia oraz dialektyki komunikacji. W trzecim podrozdziale jest mowa o najważniejszych elementach egzystencjalnego ujęcia wiary w pismach pseudonimowych, takich jak: opozycja tego, co realne, i tego, co idealne; pojęcie egzystencji; pojęcie syntezy; krótka prezentacja „stadiów egzystencji”; definicja wiary ze wskazaniem na kategorie ducha, wolności i prawdy jako najważniejsze wyznaczniki antropologiczne pism pseudonimowych; oraz na koniec odniesienie problemu egzystencji i wiary do chrześcijaństwa.

Po tym wstępnym rozdziale pojawia się główna, analityczna część książki mająca na celu odkryć i szczegółowo przebadać schemat kategorialny wyłaniający się z przyjętej metody lektury pism pseudonimowych. Część ta składa się z pięciu podrozdziałów. Pierwszy przedstawia metody analizy i schemat interpretacyjny. Jako szczegółowe metody analizy pism pseudonimowych zostają wykorzystane metoda strukturalna i fenomenologiczna, idące za rozpoznaniem metod twórczych samego Kierkegaarda. Pierwsza odpowiada za wytypowany schemat interpretacyjny, druga za analizę poszczególnych kategorii na niego się składających. Trzy główne podrozdziały analizują kolejne kategorie duchowego opisu człowieka pism pseudo-

niowych zgodnie z porządkiem trzech najważniejszych wyznaczników antropologicznych, podlegających najogólniejszej kategorii wiary. Najpierw duch analizowany przez pryzmat wewnętrznosci, świadomości i subiektywności; dalej wolność widziana z perspektywy lęku, wyboru i powtórzenia; i wreszcie prawda reprezentowana przez świadomość grzechu, paradoks i naśladowanie. Ostatni, piąty podrozdział stanowi ogólną interpretację szczegółowo analizowanego we wcześniejszych podrozdziałach schematu kategorialnego. W tej perspektywie wyznaczniki ducha, wolności i prawdy stają się tymi elementami, przez które może realizować się chrześcijaństwo jako wiara jednostki w egzystencji.

Książkę zamyka podrozdział będący próbą spojrzenia na pisma pseudonimowe duńskiego filozofa z perspektywy metapoziomu interpretacyjnego. Chodzi tu o wskazanie na to, w jaki sposób realizuje się w nich chrześcijański ideał, którego wymagania stojące przez każdym człowiekiem chciał przedstawić w swojej twórczości Kierkegaard. W tym kontekście pisma pseudonimowe zostają zinterpretowane jako pewien projekt chrześcijańskiej fenomenologii wiary. Pierwszy podrozdział ukazuje, jak postulowana fenomenologia Kierkegarda inspirowała się na poziomie formalnym filozofią Hegla i jego fenomenologią ducha, jednocześnie dokonując całkowitego przewartościowania jej przedmiotu z ogólnego systemu wiedzy na egzystencję jednostki. Dalej następuje próba wydzielenia swobodnego eidosu pism pseudonimowych w postaci problematyki stawania się i bycia chrześcijaninem, ukazującej istotę chrześcijaństwa nie w postaci doktryny, ale komunikacji egzystencjalnej. W ostatnim podrozdziale zostaje natomiast przedstawiona, wynikająca z takiej wizji chrześcijaństwa, problematyka pojedynczego chrześcijanina, który jako jedyny w stosunku do niższych form religijności może przez swoją egzystencję wyrazić istotę człowieczeństwa w doczesności, stać się świadkiem prawdy.

Należałoby tu jeszcze wspomnieć, że zastosowana metoda wyklucza udział w interpretacji dzieła Kierkegarda wątków biograficznych. Nie z powodu ich nieobecności w jego twórczości, bo przeciwnie, często są dość łatwo rozpoznawalne, ale w związku z przekonaniem, że zaprezentowana w jego tekstach antropologia

duchowości jest wartością, która zasadniczo przekracza jego własną biografię i funkcjonuje doskonale jako opis egzystencji ludzkiej również bez jej znajomości. Mówiąc jeszcze inaczej, twórczość Kierkegaarda nie tylko korzysta z jego biografii, ale i tworzy ją. On sam podkreśla, że jego działalność pisarska wychowała go, ale, jak się wydaje, nie oczekiwał on od czytelnika, by śledził losy życiowe autora, ale by na podstawie tego, co u niego wyczytał, zaczął rozumieć i zmieniać swoje życie.

W prezentowanej książce nie ma też żadnych bezpośrednich odniesień do sposobu rozumienia doktryny chrześcijańskiej, zarówno w wydaniu luteranckim, jak i katolickim. Śledzenie wpływu teologii luteranckiej na myśl Kierkegaarda nie stanowiło tu przedmiotu badań, ani tym bardziej nie był nim stosunek Kierkegaarda do katolicyzmu. Autorowi chodziło bowiem o ukazanie filozoficzno-antropologicznej wagi rozpoznania Kierkegaarda, który na pytanie dotyczące istoty człowieczeństwa daje odpowiedź w postaci wymogu egzystencjalnej realizacji ideału chrześcijańskiego przez każdą jednostkę poszukującą najwyższego i ostatecznego sensu bycia człowiekiem.

W rozprawie zostały umieszczone schematy, które w sposób uproszczony mają zobrazować zawiłości dialektyki Kierkegaarda i jednocześnie dać wyobrażenie o spójności jego myślenia. Większość schematów jest bowiem oparta na tym samym planie konstrukcyjnym, próbującym odwzorować najogólniejszy sposób kategoryzowania rzeczywistości ludzkiej przez duńskiego filozofa.

W warstwie źródłowej wykorzystano przede wszystkim polskie i francuskie przekłady dzieł Kierkegaarda. W przypadku tych dzieł, dla których wciąż brakuje polskich przekładów, obok tłumaczeń francuskich zostały podane też odniesienia do ostatniego zbiorowego i wzorcowego wydania duńskiego.

Książka ta jest skróconą i poprawioną wersją pierwszej części rozprawy doktorskiej pod tytułem „Chrześcijaństwo jako egzystencjalna koncepcja wiary w pismach pseudonimowych i mowach budujących Sorena Kierkegaarda” obronionej pod kierunkiem profesora Mariana Grabowskiego na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Rozprawa ta była bardzo obszerna i w rzeczywistości składała się z dwóch niezależnych

części: pierwszej, będącej próbą odczytania na nowo pism pseudonimowych Kierkegaarda, i drugiej, stanowiącej pierwsze w Polsce i jedno z nielicznych na świecie opracowanie jego mów budujących. Obie części łączyła wspólna metoda odczytania myśli duńskiego filozofa, starająca się ją przedstawić jako spójną pojęciowo konstrukcję antropologiczną, przy jednoczesnym pełnym poszanowaniu i uwzględnieniu jej egzystencjalnego wymiaru. Istotną tezą spajającą obie części było przekonanie, że dzieło Kierkegaarda istnieje jako zaplanowana przez niego całość, dlatego też w jego odczytywaniu trzeba mieć świadomość równoważności pism pseudonimowych i mów budujących dla możliwości zrozumienia chrześcijańskiego przesłania jego myśli. Są one jak dwa filary, na których się ona wspiera, tak że uwzględnienie tylko jednej części niesie niebezpieczeństwo zniekształcenia wizji ideału chrześcijańskiego, jaki chciał odsłonić ludziom żyjącym w „chrześcijańskim świecie” Kierkegaard.

W stosunku do całości dzieła duńskiego filozofa pisma pseudonimowe dostarczają teoretycznej podstawy – są filozoficznym projektem mającym na celu określenie miejsca chrześcijaństwa jako „wiary w egzystencję” na mapie duchowej człowieka, wskazanie na ten obszar, gdzie ono się rzeczywiście i ostatecznie wydarza. Mowy budujące stanowią zaś próbę zagłębienia się w to, co to znaczy żyć i działać jako chrześcijanin, mają wymiar bardziej praktyczny i religijny – są swego rodzaju przewodnikiem życia chrześcijańskiego przedstawiającym, na czym polega „egzystowanie w wierze, nadziei i miłości”.

Dlatego też obie części omawianej rozprawy zostały od początku zaplanowane i były pisane jako dwie niezależne książki. Każda z nich stanowi osobną, zamkniętą całość, może zatem być czytana oddzielnie i niezależnie od drugiej, przy świadomości, że osobno ukazują one tylko część myśli duńskiego filozofa, a nie jej pełnię. To rozdzielanie ma swoje oczywiste plusy. Z jednej strony pozwala skonfrontować stanowisko autora z istniejącymi już na rynku wydawniczym pozycjami poświęconymi pismom pseudonimowym Kierkegaarda, z drugiej wskazuje na wagę mów budujących dla możliwości całościowego odczytania jego twórczości oraz uwidacznia ich tematyczną wartość i odrębność w stosunku do pism pseudonimowych. Od-

powiada to zresztą konceptowi samego dzieła Kierkegaarda, który celowo podzielił swoje rozważania na dwie odrębne grupy tekstów, pisanych i wydawanych naprzemiennie w tym samym czasie.

Chciałbym w tym miejscu z całego serca podziękować Panu Profesorowi Marianowi Grabowskiemu, bez którego determinacji, życzliwości, wyrozumiałości, pomocy i opieki merytorycznej nigdy nie powstałaby moja rozprawa doktorska, a w konsekwencji również ta książka. Tekstom Pana Profesora, jego uwagom i rozmowom z nim zawdzięczam najwięcej. Szczególne podziękowania składam Panu Profesorowi Antoniemu Szwedowi – jego praca komentatorska i translatorska nad dziełem Kierkegaarda stanowiła dla mnie ważną inspirację i pomoc. Niezwykle cenne były dla mnie też jego uwagi zawarte w recenzji mojej rozprawy doktorskiej.

Wreszcie, najgłębiej jak umiem, choć nie da się tego wyrazić słowami, pragnąłbym podziękować Mojej Babci, Moim Rodzicom oraz Mojej Żonie za miłość, dobroć oraz wsparcie, jakie od nich otrzymałem.

ROZDZIAŁ 1

Projekt egzystencjalnej koncepcji wiary w pismach pseudonimowych

Punkt wyjścia – dialog pseudonimów

Wszystkie swoje najważniejsze książki o charakterze filozoficznym Søren Kierkegaard napisał pod pseudonimami¹. Jest to ta część jego twórczości, która szczególnie silnie oddziaływała na późniejszych myślicieli. Do dziś stanowi ona główny przedmiot badań prac poświęconych jego dziełu.

Zainteresowanie badaczy przykuwa nie tylko sama treść filozoficznych pism Kierkegarda, ale również ich niezwykła pseudonimowa forma. Każdy, kto chce poważnie zajmować się jego twórczością, musi zadać sobie pytanie o cel stworzonej przez niego pseudonimo-

¹ Chodzi tu o następujące pozycje (w nawiasach imiona autorów pseudonimowych oraz data publikacji, a w przypadku prac niewydanych rok ich powstania): *Johannes Climacus, czyli de omnibus dubitandum est* (Johannes Climacus, 1842-1843 – niewydane), *Albo – albo* (Victor Eremita, esteta A, asesor Wilhelm, Johannes uwodziciel, pastor z Jutlandii, 1843), *Bojaźń i drżenie* (Johannes de Silentio, 1843), *Powtórzenie* (Constantin Constantinus, młody poeta, 1843), *Pojęcie lęku* (Vigilius Haufniensis, 1844), *Okruchy filozoficzne* (Johannes Climacus, 1844), *Przedmowy* (Nicolaus Notabene, 1844), *Stadia na drodze życia* (Hilarius Bogbinder, zaginiony pisarz, William Afham, Mąż, Fater Taciturnus, Quidam i Biesiadnicy Bankietu, 1845), *Postscriptum do „Okruchów filozoficznych”* (Johannes Climacus, 1846), *Choroba na śmierć* (Anty-Climacus, 1849), *Wprawki do chrześcijaństwa* (Anty-Climacus, 1850). Rozróżnienia na pseudonimy *Albo – albo*, *Powtórzenia* i *Stadiów na drodze życia* za: A. Djakowska, *Jestem Pseudonimem*, „Principia” 1999, t. 23: *Tożsamości Kierkegaard*, s. 84. Do pism pseudonimowych należy zaliczyć również, niemającą większego znaczenia merytorycznego, ale pełniącą specyficzną funkcję w porządku i strategii twórczej Kierkegaard, późną, krótką rozprawkę estetyczną *Kryzys i kryzys w życiu pewnej aktorki* (Inter et Inter, 1848). W relacji do tej ostatniej pracy pozostaje, pisana z myślą o uzupełnieniu jej, również krótka rozprawka estetyczna *Pan Phister w roli kapitana Scipiona* (Procul, 1848 – ostatecznie niewydana).

wej strategii pisarskiej. Zdarza się, że problematyka samej formy tej twórczości staje się przedmiotem szczegółowych interpretacji komentatorów, którzy w tym wypadku podkreślają wyjątkową wagę rozwijanego przez duńskiego filozofa zagadnienia komunikacji². Nie ma wątpliwości, że strategia pseudonimowa stanowi sama w sobie fascynujący wątek, ściśle łączący się z problemem osobowości twórczej Kierkegaarda i jego poszukiwaniami w dziedzinie możliwości przedstawiania i przekazywania treści o charakterze egzystencjalnym. Z drugiej strony należy wskazać jednak na niebezpieczeństwo krytycznej analizy tych pism, skupiającej się przede wszystkim na ich pseudonimowym charakterze, negując jednocześnie możliwość całościowego odczytania jego dzieła. Prowadzi to bowiem do wtórnej estetyzacji twórczości Kierkegaarda, w której głównym wątkiem staje się sama wielogłosowość jego pism, rozumianych jako zbiór niezależnych (pseudonimowych) wypowiedzi na różne tematy egzystencjalne. Takie podejście może implikować tezę o rozchwianiu osobowości twórczej Kierkegaarda, bardziej pisarza niż filozofa, tyle genialnego, co niezdolnego do stworzenia spójnej wizji antropologicznej albo wręcz niezainteresowanego takim projektem.

O tym, że nie jest to jedyne poprawne odczytanie twórczości Kierkegaarda przekonuje choćby interpretacja zaprezentowana przez Antoniego Szweda, który uważa, że układ pseudonimów nie jest przypadkowy, ale stanowi dość wyraźnie zarysowaną hierarchię odniesioną do celu ostatecznego, jakim ma być dla Kierkegaarda „stanie się chrześcijaninem”. Wtedy poszczególne pseudonimy oddają drogę, jaką przechodzi jednostka kierująca się ku temu celowi. Oznacza to w przybliżeniu, że im późniejszy pseudonim i dzieło przez niego sygnowane, tym większy stopień wewnętrznej, osobowej wolności. Całość tej duchowej drogi jest pewnym poetyckim obrazem zmierzającym do celu najwyższego – naśladowania Chrystu-

² Zob. np. A. Dżakowska, op. cit., s. 79–94; eadem, *Dyskurs Pseudonimów*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1992, z. 37, s. 117–119; A. Fryszman, *Być może Bachtin? (Kierkegaard versus Bachtin)*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 139–148; E. Kasperski, *Kierkegaard jako krytyk literacki*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 9, s. 59–68; idem, *Kierkegaard o komunikacji*, w: idem, *Dialog i dialogizm. Idee, formy, tradycje*, Elipsa, Warszawa 1994, s. 11–147.

sa i stanowi pewną możliwość zarysowaną przez pseudonimy wobec czytelnika i wobec samego Kierkegaarda³.

Interpretacja Szweda w pełni docenia jakość i wartość pseudonimowej strategii pisarstwa Kierkegaarda, a jednocześnie inspiruje do poszukiwania w jego dziele jednego, głównego i spajającego całość wątku. Próba takiego odczytania musi zakładać, że w twórczości duńskiego filozofa pomiędzy dialog jego pseudonimów wpisana jest jedna myśl główna, którą myśliciel realizuje i rozwija w swojej twórczości. Wobec tego powinno być możliwe odgórne spojrzenie na jego dzieło, uwidaczniające jego spójną antropologiczną wizję. Jeśli tak, to wówczas kontekstowy i fragmentaryczny styl rozważań Kierkegaarda wynika przede wszystkim z jego przekonania, że jakiegokolwiek analizy dotyczące człowieka nabierają znaczenia tylko w odniesieniu do konkretnych problemów i sytuacji egzystencjalnych. Nie przeczy to jednak w żaden sposób temu, że istnieje „jeden Kierkegaard – filozof”, odsłaniający, przy głębszej i wspólnej lekturze jego pism, rzeczywistą siatkę pojęciową współzależnych i dopełniających się kategorii mogących istnieć tylko w odniesieniu do jego spójnej antropologicznie wizji. W takim ujęciu rozstrzygającym elementem dzieła Kierkegaarda nie jest sama strategia pisarska, wobec której wtórna miałyby być podejmowana tematyka antropologiczna. Odwrotnie, forma jego pisarstwa stanowi świadomą i celową próbę stworzenia jak najlepszej metody do oddania filozoficzno-egzystencjalnej treści założonej przez autora.

Gdy spojrzysz się na całą pseudonimową twórczość Kierkegaarda jako na zamkniętą całość, to przypomina ona agorę, na której spotykali się starożytni, aby wymienić swoje poglądy⁴. Kierkegaard w tej

³ A. Szwed, *Kierkegaard w Polsce*, w: *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. A. Szwed, Antyk, Kęty 2006, s. 199. Ten sposób myślenia o twórczości Kierkegaarda był już antycypowany przez Antoniego Szweda w jego książce: *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*, Antyk, Kęty 1999.

⁴ Chodzi tu po pierwsze o poglądy wyrażane przez poszczególnych autorów w podpisanych ich imieniem książkach; po drugie o bezpośrednią polemikę między nimi (zob. np. dwa przeciwstawne tomy *Albo – albo*; dyskusja z pierwszej części *Stadiów na drodze życia* zatytułowanej *In Vino Veritas*); po trzecie o krytyczne komentarze późniejszych autorów pseudonimowych wobec tre-

dyskusji nie zajmuje żadnej uprzywilejowanej pozycji względem autorów pseudonimowych. Daje to do zrozumienia, kiedy na końcu *Postscriptum* najpierw przyznaje się do tego, że jest autorem wszystkich wcześniejszych książek wydanych pod pseudonimami⁵, a następnie stwierdza:

Nie ma w książkach pseudonimowych jednego słowa, które byłoby moim własnym. Moja opinia na ich temat jest tylko opinią osoby trzeciej, znajomość ich znaczenia jest tylko taka, jak u czytelnika, nie posiadam żadnego osobistego stosunku do nich, byłoby to zresztą niemożliwe być w takim stosunku względem przekazu podwójnie zreflektowanego⁶.

Zarazem więc demaskuje stworzone przez siebie dzieło i w pełni je ożywia, sugerując, że autorzy, których powołał do życia, to pełnoprawni uczestnicy zorganizowanego przez niego dialogu.

Takie postawienie sprawy wynika z pewnością z tego, że chce on pouczać czytelnika, jak ma myśleć, żyć, co powinien robić. W *Dzienniku* napisze w tym kontekście: „Moim zadaniem było poetyckie wymyślenie osobowości autorów i wprowadzenie ich w rzeczywistość życia tak, by ludzie przyzwyczaili się nieco do mówienia w pierwszej osobie”⁷. Pod postacią kolejnych autorów pseudonimowych przedstawia więc różne poglądy na temat tego, jak można pojmować sens egzystencji, i chce, by również czytelnik wszedł w ten dialog i sam, inspirowany wypowiedziami innych, ustosunkował się do kwestii swojej własnej egzystencji.

ści przedstawionych w książkach tych wcześniejszych (zob. przypisy Vigiliusa Haufniensisa z *Pojęcia lęku* odnośnie do *Powtórzenia* i *Bojaźni i drżenia* oraz podrozdział *Postscriptum Climacusa* zatytułowany *Rzut oka na równoczesne próby w literaturze duńskiej*. Por. PS, s. 215–255 (OC 10, s. 233–279, tłum. pol., s. 260–308 – wszystkie odniesienia do *Postscriptum* mają potrójne źródło, głównym jest francuskie tłumaczenie Paula Petit, dodatkowymi drugie tłumaczenie francuskie autorstwa Paula-Henriego Tisseau i Else-Marie Jacquet-Tisseau oraz niedawno wydane polskie tłumaczenie Karola Toeplitza oznaczone jako „tłum. pol.”).

⁵ Por. ibidem, s. 523 (OC 11, s. 301, tłum. pol., s. 630).

⁶ Ibidem, s. 524 (OC 11, s. 302, tłum. pol., s. 631); zob. też: DZ, V A 34, s. 58.

⁷ Por. DZ, X' A 531, s. 61.

Nie oznacza to jednak, że duński filozof nie ma własnego zdania odnośnie do tematów poruszanych przez pseudonimy, a wydaje się bardzo interesującym zadaniem pośród szumu rozmów uczestników zaaranżowanego dialogu posłyszeć głos samego Kierkegaarda. Niewątpliwie nie jest to łatwe, gdyż chodzi tu o uzgodnienie najważniejszych wątków tego dialogu i nadanie mu bardziej zwartej kształtu – tego jednak musi wymagać próba odkrycia w pismach pseudonimowych Kierkegaarda spójnej wizji antropologicznej. Wszak, choć z jednej strony sądy wypowiedane przez poszczególnych autorów pseudonimowych często się wykluczają (wystarczy tu przywołać dialog między dwoma tomami *Albo – albo*), to jednak główne wątki tej dyskusji są wyraźnie dostrzegalne. Pośród nich z kolei istnieją takie, których rozwiązania są zbieżne lub dopełniające się u autorów nawet o odmiennych postawach życiowych. Można więc zasugerować, że w pseudonimowej twórczości duńskiego filozofa – co nie przeczy jej polifoniczności – istnieją tematy, które wyraźnie najmocniej interesują uczestników tego dialogu i względem których próbują oni ustalić jakieś rozstrzygnięcia. Dodatkowo uczestnicy tego dyskursu stosują podobne metody myślenia i, jak się wydaje, w nich na początku najsilniej daje się słyszeć głos samego Kierkegaarda, który nabiera siły wraz z odkrywaniem sensu zaaranżowanego spotkania.

Nawet pobieżne spojrzenie na pisma pseudonimowe lub intuicyjne wczucie się w ich charakter ukazuje, że za tymi książkami stoi jakaś trzecia osoba – ktoś, kto pomimo „wycofanej” postawy autorskiej świadomie i pewnie zawiaduje całym projektem, wymyśla go w granicach swojego jestestwa, daje mu początek i koniec, rozkłada akcenty, narzuca wątki tematyczne, organizuje sposób myślenia i dochodzenia do wniosków, wreszcie dopuszcza jedne odpowiedzi, a inne przekreśla. Nie ma wątpliwości, że tym kimś jest tu sam Kierkegaard, zaangażowany egzystencjalnie poeta, pisarz, filozof, teolog, poszukujący odpowiedzi na pytanie o sens życia człowieka. W efekcie wszyscy autorzy pseudonimowi, zgodnie z sugestią Szweda, są tu

włączeni w realizację jednego zadania, którego reżyserem i scenarzystą od początku do końca jest Kierkegaard⁸.

W ramach sugerowanej tu strategii pism pseudonimowych mają one prowadzić od bogactwa ludzkiego życia i wielości postaw egzystencjalnych w kierunku jednego głównego i rozstrzygającego ludzką egzystencję problemu. Należy zatem nie tylko rozpoznać ten węzłowy problem, ale także pokazać, w jaki sposób zostaje on ukazany, oraz przedstawić odpowiednią metodę dla uargumentowania takiej tezy. Nim to jednak nastąpi, trzeba przyrzeć się podstawowym sposobom myślenia Kierkegaarda organizującym całość dyskursu pism pseudonimowych.

Metoda Kierkegaarda: dialektyka jakościowa – podwojenie – dialektyka komunikacji

Dialektyka jakościowa. Nie ma wątpliwości, że najczęstszym terminem, jakim Kierkegaard określa swoje rozważania, jest „dialektyka”. Metoda ta, stara jak filozofia, odświeżona przez Hegla, dla którego stała się główną metodą myślenia, w ujęciu Kierkegaarda zyskuje swój nowy wymiar. Hegel jest zarazem najbardziej oczywistym adwersarzem twórczości Kierkegaarda i filozofem, który miał największy wpływ na jego rozwój. Duński filozof nie akceptuje przede wszystkim systemowego i wyznaczającego myślenia Hegla, w którym wszystkie elementy są podporządkowane abstrakcyjnym i odgórnym prawom logiki narzucającej światu ramy i sposób wydarzania się. Kierkegaard nie jest w stanie uznać, że system, który ignoruje jednostkę i którego obiektywne prawa rozwoju nie przejmują się

⁸ Stąd też w dalszej części tej książki zostanie zastosowane pewne uproszczenie interpretacyjne, polegające na tym, że odniesienia i cytaty będą kierowane w stronę samego Kierkegaarda jako autora całego dyskursu pseudonimowego, a nie do poszczególnych autorów pseudonimowych. W konsekwencji zamiast mówienia za każdym razem o „pseudonimowej twórczości Kierkegaarda”, będzie zazwyczaj mowa po prostu o „twórczości Kierkegaarda”.

tym, co czuje i myśli pojedynczy człowiek⁹, mógłby odpowiedzieć na pytanie o sens ludzkiej egzystencji – jedynie to wydaje mu się zaś godne zastanowienia. Cóż wszak człowiekowi po wiedzy, jak funkcjonuje świat, jaki sens mają dzieje, jeśli sam nie potrafi stwierdzić, kim jest dla siebie i po co żyje?

Jak się wydaje, z tych bardzo prostych intuicji wypływa niezgoda Kierkegaarda na koncepcję Hegła, jej logikę, prawa i zasady. W konsekwencji już w wypowiedziach zawartych w pierwszych pismach duńskiego filozofa daje się zauważyć, że jego własny sposób myślenia jest pozbawiony dialektycznej mediacji oraz wszelkich odgórných, zastępczych, uniwersalizujących i narzucających rozwiązań¹⁰. Zamiast tego stara się on tak przedstawić problematykę egzystencjalną, aby pokazać, że jednostka musi sama wybierać między dychotomicznymi rozwiązaniami, z których zawsze tylko jedno jest prawdziwe. Stąd jeśli mówi, że człowiek jest syntezą¹¹, to w rzeczywistości sens tej syntezy polega na umiejętności opowiedzenia się za jednym z jej składników. W efekcie zamiast mediacji dialektyka Kierkegaarda operuje takimi pojęciami, jak „albo – albo”, „skok” czy „powtórzenie”. Taka dialektyka, w przeciwieństwie do heglowskiej, jest jak najdalsza od jednoznaczności, bo nie rozstrzyga raz na zawsze i za wszystkich, ale rozwiązanie pozostawia sprawą otwartą, która musi dotyczyć każdego człowieka bez wyjątku, przypisując mu konieczność odpowiedzi. W ujęciu Kierkegaarda jednostka jest w swej istocie określona przez sprzeczności, musi więc wciąż dokonywać wyborów. Tym samym nigdy nie jest bytem skończonym, gotowym, pełnym czy pewnym, ale przeciwnie, cały czas się staje, doskonali, a więc jest dialektycznie ambiwalentna, obiektywnie niepewna. W opisie duńskiego filozofa każda istotna dla niego kategoria w końcu zostaje zestawiona z epitetem „dialektyczne”, co podkreśla ten wymiar niejednoznaczności ludzkiego życia, w którym trzeba bezustannie decydować o sobie. Dobrze oddaje to następująca uwa-

⁹ Por. K. Toeplitz, *Dialektyka jakościowa S. Kierkegaarda*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 2, s. 69–71.

¹⁰ Por. A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 475–513.

¹¹ Por. CS, s. 146.

ga z *Albo – albo*: „»Dialektykę« traktuje się zazwyczaj jako kategorię abstrakcyjną i myśli się przy tym o operacjach logicznych. Ale życie szybko uczy nas, że są różne rodzaje dialektyki i że prawie każda namiętność ma swoją własną dialektykę»¹².

Aby móc w swoim myśleniu nadążać za dynamiką ludzkiej egzystencji i odpowiednio ją wyrazić, Kierkegaard wprowadza nowe rozwiązanie, które nazywa „dialektyką jakościową”¹³. Najkrócej można powiedzieć, że chodzi w niej w pierwszej kolejności nie o przedmiot („co”) myślenia czy działania, ale o podmiot egzystencji („jak”) – a zatem to, „co” człowiek przeżywa, mówi, czyni, jest całkowicie wtórne wobec tego, „jak” to się wydarza. Oznacza to, że treść działania („co”) jest zawsze tylko następstwem owego „jak” – formy wyrażającej jakość egzystencjalną, którą się wybrało i o której zaświadcza się swoim życiem. Ta jakość działania i bycia człowieka wypływa z jego wewnętrznego nastawienia i jest w stanie podporządkować sobie wszelkie okoliczności zewnętrzne, niezależne od jego woli. Przedmiot myślenia lub działania (to, co obiektywne) zostaje tu zatem uzależniony od podmiotu (to, co subiektywne), w którym istnieje jego rzeczywiste rozstrzygnięcie.

Dialektyka jakościowa jest dialektyką ludzkiej egzystencji i pozostaje w rozdziale z dialektyką spekulatywną będącą dialektyką obiektywnej rzeczywistości¹⁴. Według Kierkegarda „Obiektywnie akcentuje się TO, CO się mówi, subiektywnie TO, JAK się mówi”¹⁵.

¹² AA 1, s. 181.

¹³ Por. PS, s. 468–469, 499–500, 507–508 i 511–516 (OC 11, s. 243–245, 275–276, 283–285 i 288–293, tłum. pol., s. 563–564, 600–601, 610–612 i 615–621). Pojęcie „dialektyki jakościowej” analizuje dokładnie Karol Toeplitz, który wyznacza jej trzy podstawowe ruchy: „skok”, „chwile” i „powtórzenie”. K. Toeplitz, *Dialektyka jakościowa S. Kierkegarda*. Zob. też: idem, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 109–131. Z kolei Henning Schrøer rozróżnia w pismach Kierkegarda dwa użycia dialektyki: ilościową, czyli spekulatywną, logiczną, którą duński filozof krytykował, i jakościową, czyli egzystencjalną, którą postulował na miejsce tej pierwszej. Dialektyka jakościowa miałaby być „zadomowiona” w bycie i przez to mieć status ontologiczny. Por. J. A. Prokopski, *Dialektyka paradoksu wiary*, OW Arboretum, Wrocław 2002, s. 11–12.

¹⁴ Por. A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, Paris 1976, s. 47–48.

¹⁵ PS, s. 175 (OC 10, s. 188, tłum. pol., s. 212).

Obiektywnie istotne są treści poznania lub jakiegoś zjawiska, akcentowany jest przedmiot rzeczywistości (wiedza przedmiotowa). Rzeczywistość jest tu wyznaczana przez to, „co” się mówi, robi, myśli, czyli przedmiot, to, co ogólne. Obiektywny może być system wiedzy, prawa, to, co odkrywa lub ustala ogólne zasady rządzące światem, z góry rozstrzyga o rzeczywistości, ustala jej przedmiotowy kształt, tak że każdy człowiek musi się mu podporządkować, pozostaje wobec niego w stosunku ilościowym. W ten sposób działają na przykład wszelkie instytucje społeczne, na czele z państwem. Odwrotnie sprawy się mają w przypadku podejścia podmiotowego, w którym sens rzeczywistości wyznacza „jakość” danego człowieka i jego podejścia do życia (doświadczenia podmiotowe). To on decyduje o tym, „jak” żyje, a w konsekwencji, kim jest. Obiektywnie można człowiekowi zakazać coś robić, ale subiektywnie nie da się tego w pełni wyegzekwować, ponieważ owo „jak” egzystencji leży zawsze po stronie jedynki, a nie świata.

Podwojenie. Szczególnym wyrazem dialektyki jakościowej Kierkegaarda jest charakterystyczna dla jego twórczości kategoria podwojenia. W zasadzie należałoby tu powiedzieć o całej grupie pojęć: podwojeniu, podwójności, reduplikacji, resubiektywizacji czy w pewnych kontekstach nawet o powtórzeniu¹⁶. Na różnych poziomach i w różnym stopniu zaawansowania wyrażają one sytuację, w której nie ma możliwości jednoznacznego i bezpośredniego określenia, ujęcia lub przekazania jakiejś treści.

Zawsze, gdy jakieś zjawisko ma w rozumieniu Kierkegaarda charakter dialektyczny, to z pewnością zachodzi tam też podwojenie. Dialektyka i podwojenie nie są jednak pojęciami synonimicznymi. Podwojenie jest raczej pewnym ruchem składników wewnątrz dialektyki jakościowej i w tym sensie odpowiada mediacji w dialektyce obiektywnej oraz unieważnia jej znaczenie na polu egzystencjalnym. Uzależnienie przedmiotu („co”) myślenia lub działania od podmiotu rozstrzygającego go w swoim wnętrzu jest właśnie podwojeniem. Zachodzi ono więc zawsze tam, gdzie jeden element podporządko-

¹⁶ Por. E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Wydawnictwo WSH, Pułtusk 2003, s. 308–364.

wuje sobie drugi, decydując o tym „jak” on istnieje, realizuje, wydziera i jawi się. Warto w tym miejscu przywołać uwagę Gregora Malantschuka:

Podwojenie wyraża według Kierkegaarda połączenie dwóch różnych jakości w jedność. O tyle też podwojenie pozostaje u niego w bliskim związku z pojęciem syntezy, z tą jednakże ważną różnicą, że wyrażenie „podwojenie” przywodzi stale na pamięć dwoistość stosunku, w którym zostają zespolone dwie odrębne wartości¹⁷.

I rzeczywiście, nie może być tu mowy o żadnej mediacji w sensie heglowskim, gdyż w podwojeniu oba składniki zachowują swoją odrębność jakościową, a ich zespolenie polega na całkowitym podporządkowaniu jednego drugiemu. Jeśli na przykład według Kierkegaarda człowiek jest syntezą doczesności i wieczności, to podwojenie polega tu na tym, że funkcjonując w perspektywie wieczności, człowiek podwaja swoją doczesność. Nie oznacza to jednak, że traci swoją doczesność, dalej w niej egzystuje i bardzo wyraźnie odczuwa jej jakościową różnicę w stosunku do tego, co wieczne. Zarazem jednak żyje tak, że ta doczesność jako samodzielna rzeczywistość nie odgrywa żadnej decydującej roli w sposobie jego postępowania.

Tym samym jasne staje się, że w dialektyce jakościowej nie zachodzi jedność dwóch składników (teza i antyteza) w trzecim (synteza), ale synteza odbywa się ze względu na jeden ze składników, który nadaje sens i jakość drugiemu. Podwojenie jako istotny element pojęcia syntezy oznacza więc w tym wypadku inkorporację, przyłączenie, włączenie jednego składnika w obręb drugiego, a nie połączenie, zjednoczenie czy pojednanie obu składników w czymś trzecim.

Dialektyka komunikacji. Podwojenie jest też istotną kategorią w odniesieniu do jednego z najbardziej oryginalnych zagadnień twórczości Kierkegaarda – dialektyki komunikacji. Wprowadził on do swoich rozważań dwa określenia: „komunikacja bezpośrednia” i „komunikacja pośrednia”. Pierwsza dotyczy obiektywnej strony

¹⁷ G. Malantschuk, *Begerbet Fordoblelse hos Søren Kierkegaard*, „Kierkegardiana”, vol. 2, København 1957, s. 43; cyt. za: E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, s. 311.

rzeczywistości i najkrócej można ją określić po prostu jako komunikację wiedzy (tego, co obiektywne), wobec której właściwą formą ustosunkowania się jest zapoznanie się z nią i przyswojenie jej na pamięć lub przyjęcie jej do wiadomości. Druga określa sposób komunikacji w sensie egzystencjalnym (tego, co subiektywne), w którym nie należy zmuszać drugiego do przyjęcia jakiejś postawy. Trzeba natomiast działać w taki sposób, aby ten drugi sam ustosunkował się do treści przekazu, nie przyjmował go bezwiednie, ale chciał się wobec niego określić we własnym życiu. Istotne staje się więc to, w jaki sposób zakomunikuje się drugiemu jakąś treść, a nie sama treść przekazu. Egzystencji nie da się zakomunikować ani przyjąć obiektywnie, trzeba ją przeżyć samodzielnie, dlatego wymaga ona świadectwa, a nie wiedzy¹⁸.

W efekcie to, w jaki sposób się coś komunikuje, decyduje o treści i wadze całego komunikatu – egzystencjalnie przekazywana treść jest ściśle powiązana z podmiotem ją komunikującym. Kierkegaard wyrazi to przy pomocy następujących formuł: „komunikujący jest zdwojeniem komunikacji” oraz „egzystowanie w tym, co się rozumie, jest zdwajaniem”¹⁹. Egzystencjalnie nie można być autentycznym, mówiąc jedno, a robiąc drugie. Na poziomie egzystencjalnym komunikacja pośrednia podwaja komunikację bezpośrednią, to znaczy treść przekazu zostaje podporządkowana osobie przekazującej, staje się nieodłączna, uzależniona od niej. Obiektywnie nie ma znaczenia, kto przekazuje wiedzę, jeśli jest ona prawdziwa. Przykładowo, ktoś niestrzymający się zasad moralnego postępowania we własnym życiu może być świetnym przedmiotowym znawcą teorii wartości. Natomiast egzystencjalnie nie jest wiarygodny nikt, kto swoją postawą nie zaświadcza o tym, co głosi.

Dialog pseudonimów – podwojenie. Powyższe rozważania rzucają dodatkowe światło na problem formy pseudonimowej twórczości Kierkegaarda. W perspektywie egzystencjalnej znaczenie pseudonimów jest tu rzeczywiście ogromne. Z jednej strony uwiarygodniają one przekazywane treści, to znaczy daną postawę czy hi-

¹⁸ PS, s. 74–80 (OC 10, s. 69–76, tłum. pol., s. 89–95).

¹⁹ WC, s. 116.

historię życiową opisuje autor zaangażowany w nią, z drugiej strony utrudniają ich obiektywizowanie przez czytelnika, czyli przyjęcie tego, co mówi dany pseudonim, jako przedmiotowej, pewnej wiedzy o człowieku. Kierkegaard jako autor poszczególnych tekstów pseudonimowych nie stawia sobie bowiem za zadanie stworzenia jakiejś antropologicznej wiedzy, którą w formie wykładu chciałby przedstawić czytelnikom do zapoznania się. Jego podstawową troską jest tak zaprezentować interesujący go problem, aby czytelnik sam zaczął się nad nim zastanawiać, a w efekcie, aby podjął próbę egzystencjalnej samorefleksji. W stosunku do egzystencji pojedynczego człowieka obiektywna wiedza nie daje rozstrzygnięcia, dlatego Kierkegaard próbuje komunikacji pośredniej, w której można przyswoić sobie zaproponowane przez niego treści, jeśli podda się je autorefleksji, podstawi się pod nie własne doświadczenie egzystencjalne. Na tym poziomie Kierkegaard jako autor rzeczywiście wycofuje się ze swojego dzieła, staje w pozycji osoby trzeciej, oczekując podwojenia treści zaprezentowanych w poszczególnych pismach pseudonimowych przez czytelnika.

W stosunku do takiej strategii twórczej, w której liczy się przede wszystkim efekt egzystencjalny, a nie intelektualny, każdy, kto chce uprawiać krytyczny namysł nad dziełem Kierkegaarda, musi zadać sobie pytanie o uczciwość swoje postawy interpretacyjnej. Polifoniczność dzieła duńskiego myśliciela nie idzie bowiem w parze z polisemią jego odczytań na poziomie filozoficznym, a jedynie na poziomie egzystencjalnym. Istnieje spójność między wielością głosów i postaw autorów pseudonimowych a wielością doświadczeń i odczytań poszczególnych czytelników. Nie istnieje jednak taka spójność w stosunku do filozoficznej pracy krytycznej poświęconej dziełu Kierkegaarda, gdyż każdorazowo zamienia ona jego postulat komunikacji pośredniej w komunikację bezpośrednią, czyniąc wiedzę z tego, co na poziomie pseudonimowym nie jest wiedzą, ale przekazem egzystencjalnym. Dlatego, jeśli chce się wtórnie obiektywizować dzieło pseudonimowe Kierkegaarda, trzeba podać ku temu powody, odsłonić własne założenia interpretacyjne, wreszcie znaleźć w jego twórczości argumenty na rzecz czynionych przez siebie uogólnień.

Za podjętą w tej książce próbą całościowego odczytania pism pseudonimowych Kierkegaarda, w której będą dokonywane uogólnienia i zestawienia niewypowiedziane nigdzie przez niego wprost, stoi przekonanie autora prezentowanej interpretacji, że Kierkegaard podwaja swoich autorów pseudonimowych. Oznacza to, że na poziomie filozoficznym istnieje jedna spójna wizja człowieka, jaką rozwijał w swoim dziele duński filozof, a której wyrażenie stanowiło główny sens jego twórczości. W ten sposób jego celem nie było wskazanie na możliwość różnych i równouprawnionych postaw egzystencjalnych, ale wykazanie, że istnieje jedna, uprzywilejowana i ostatecznie warta poświęcenia życia postawa egzystencjalna – postawa człowieka religijnego, związana z problem stawania się i bycia chrześcijaninem. Kierkegaard, wiedząc, że nie może wyrazić jej wprost w ten sposób, aby przekonać do niej swoich czytelników, uciekł się do strategii komunikacji pośredniej, realizowanej pod postacią pism pseudonimowych wydawanych w latach 1843–1850. Chciał tym samym pozostawić wybór samemu czytelnikowi, aby ten, konfrontując wielość postaw egzystencjalnych z wyraźnie akcentowanym przez duńskiego filozofa problemem wiary i zbawienia, mógł stwierdzić nie tyle, która z tych postaw mu najbardziej odpowiada, ale która z nich jest jego rzeczywistą postawą egzystencjalną i jak sytuuje go wobec problemu wiary i zbawienia. Innymi słowy, Kierkegaard nie chciał wybierać za innych, nie chciał im nic imputować, ale chciał, aby w zestawieniu z całością jego dzieła czytelnik mógł zastanowić się nad realizacją swojej indywidualnej, egzystencjalnej drogi do Boga.

Gdyby zatem rozstrzygające znaczenie miały mieć konkretne poglądy poszczególnych pseudonimów na różnorakie problemy egzystencji, tak jakby stanowili oni zbiór niepowiązanych i całkowicie niezależnych od siebie autorów, to niewątpliwie trudno byłoby się doszukiwać w twórczości duńskiego filozofa jakiejś jednej, spójnej wizji filozoficznej. Jeśli jednak przyjmie się tezę o wyznaczającej roli „jakości” egzystencjalnej, o którą on zabiegał, to w stosunku do niej można próbować uporządkować wielopoziomą i skomplikowaną tematykę jego pseudonimowego dzieła. W takim rozumieniu musi ono mieć spójny i w dużym stopniu z góry przemyślany kształt. Jakość, o której tu mowa, to chrześcijański sposób egzystencji czy też

chrześcijańska postawa egzystencjalna, stanowiąca bardzo szczególną kompozycję dwóch składników: egzystencji i wiary. Aby móc odpowiednio zrozumieć tę jakość, trzeba w dalszej kolejności przyjrzeć się z bliska temu, co ją wypełnia i stanowi o jej wyjątkowości. Jest to główny cel tej książki, w której problematyka chrześcijaństwa – jako „wiary w egzystencji” – zostaje uznana za najważniejsze zagadnienie pseudonimowej twórczości Kierkegaarda.

Dialektyczny węzeł: egzystencja + wiara = chrześcijaństwo

Aby dotrzeć do właściwego rozumienia tego dialektycznego powiązania, należy zbadać najważniejsze elementy stanowiące o jego istnieniu. Będzie więc tu mowa najpierw o rozróżnieniu na to, co realne, i to, co idealne; następnie o ukonkretnieniu tego rozróżnienia w Kierkegaardowskim rozumieniu egzystencji; opartej na nim krótkiej charakterystyce wyróżnionych przez duńskiego filozofa stadiów egzystencji; a wreszcie wyjawiającym się w tym kontekście wstępnym określeniu wiary w filozofii Kierkegaarda.

To, co realne – to, co idealne. Swój stosunek do kluczowej w filozofii opozycji pojęć tego, co realne, i tego, co idealne, Kierkegaard przedstawił w pierwszym ze swych pseudonimowych dzieł, nieukończonym i pozostawionym w szkicach *Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est*, w którym analizując filozoficzny problem wątpienia, nazwał za Heglem to, co realne, tym, co bezpośrednie, wiążąc je z doświadczaną przez podmiot rzeczywistością. Duński filozof nie uznał jednak rozwiązania Hegla, jakoby w bezpośredniości można było rozstrzygać o jakiejś związanej z nią prawdzie, gdyż do tego potrzeba, by przedmiot dany był transcendentnie, a nie immanentnie. To, co idealne, wiąże natomiast z tym, co wypowiedziane, pomyślane, w czym człowiek ustosunkowuje się do siebie lub świata. Nie oznacza jednak żadnego bytu idealnego, jakiejś niezależnej od podmiotu rzeczywistości ontologicznej, ale to, co możliwe, pewną potencjalną rzeczywistość podmiotu egzystującego²⁰. Zresz-

²⁰ Por. JC, s. 64–65.

tą oba te określenia, mimo swych silnych konotacji ontologicznych, w ujęciu Kierkegaarda mają przede wszystkim znaczenie egzystencjalne. Zawsze zatem najpierw dotyczą konkretnego człowieka, a dopiero na tej podstawie mogą być rozważane jako kategorie w ogóle. Można skrótowo powiedzieć, że idealność stanowi sposób ujmowania rzeczywistości, a realność sposób, w jaki się ona realizuje. Między tym, co realne, a tym, co idealne, występuje napięcie, swoista sprzeczność, ponieważ nie może coś jednocześnie być realne i idealne. Każda realność przestaje być idealnością, a to, co idealne, wymaga dopiero realizacji. Dochodzi więc do przyporządkowania, w którym albo to, co idealne, jest pojmowane z punktu widzenia tego, co realne, albo to, co realne, jest kształtowane zgodnie z tym, co idealne²¹.

Egzystencja. Słowo klucz do antropologii Kierkegaarda – w którym stosunek tego, co realne, i tego, co idealne, zostaje ukonkretniony i zyskuje właściwy sens – to „egzystencja”. Terminem, który pojawia się prawie zawsze, gdy duński filozof mówi o egzystencji, jest „stawanie się”: „kiedy podmiot egzystujący jest egzystującym, wtedy człowiek jest w stawaniu się”²², czyli inaczej rzecz ujmując, jeśli podmiot egzystuje, to staje się. Stawanie się jest z kolei specyficznym rodzajem zmiany – takim, w którym podmiot zachowuje swoją tożsamość²³. Dzieje się tak dlatego, że stawanie jako zmiana dotyczy bytu, a nie istoty. To, co konieczne, co w człowieku określa jego istotę, nie zmienia się – zmienia się natomiast bycie człowieka, który przez to

²¹ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 37–43. Autor wskazuje, że to, co idealne, może być rozumiane u Kierkegaarda trojako: 1) to, co idealne, jest synonimem rzeczywistości pomyślanej; 2) to, co idealne, jest tożsame z aktem refleksji; 3) to, co idealne, jest zewnętrzną, obiektywną hipotezą istotną w procesie samopoznania jednostki. Warto tu dodać, że to, co realne, może być z kolei rozumiane, w sensie słabszym, jako bezpośredniość, czyli bezrefleksyjne przeżywanie – faktyczność istnienia, a w sensie silniejszym, jako dana rzeczywistość ludzkiej egzystencji – aktualny lub realizujący się właśnie stan ducha człowieka.

²² PS, s. 81 (OC 10, s. 76, tłum. pol., s. 96). W *Chorobie na śmierć* Kierkegaard ujmie to w następujący sposób: „[...] osobowość w każdej chwili, w której istnieje, znajduje się w procesie stawania się, gdyż osobowość [...] nie istnieje jako taka, lecz jako taka, która ma się stać” (CS, s. 165–166).

²³ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 51.

stawanie się w byciu może odkrywać swoją istotę. Wobec tego stawanie się nie może być konieczne, bo konieczne jest tylko to, co z góry określone, a to, co jest związane z byciem, podlega wolności człowieka²⁴. To, czym człowiek jest w swojej istocie, nie stanowi przedmiotu jego wyboru, natomiast to, czy i jak się staje tym, czym jest, zależy całkowicie od jego woli. Egzystencja jako stawanie się człowieka nie określa jakości jego istoty, która jest niezależna od jego aktualnego bytu, ale właśnie jakość jego bycia, czyli to, na ile zrealizował swoją istotę w egzystencji, na ile stał się sobą, spełnił swoją subiektywność.

Skoro człowiek nie wybiera swojej istoty, to znaczy, że założyła go jakaś Moc, która jest większa od niego. Tą Mocą jest dla Kierkegaarda Bóg, który ustanowił człowieka jako istotę duchową²⁵ i zapewnił mu ciągłość stawania się właśnie dlatego, że dał wieczny punkt oparcia i cel jego istocie. To pozwala bytowi ludzkiemu zachować tożsamość w procesie stawania się, dochodzenia do istoty²⁶.

Ponieważ „możliwość i rzeczywistość nie różnią się w istocie, ale w bycie”²⁷, tylko tak określona Moc może być jednością tego, co idealne (idealności, możliwości), i tego, co realne (realność, konieczność), czyli mówiąc prościej, jednością myśli i bytu. Kierkegaard pisze: „Bóg nie myśli, On stwarza; Bóg nie egzystuje, On jest wieczny. Człowiek myśli i egzystuje, a egzystencja rozdziela myślenie i bycie, trzyma je rozdzielone jedno od drugiego w [ich] następowaniu”²⁸. W sensie ludzkim Bóg nie myśli, bo myślenie człowieka jest czymś, co można wyznaczyć tylko w opozycji do bycia. Jeśli natomiast zgodzić się, że Bóg jest jednością tych porządków, czystą aktualnością, w której to, co idealne, jest zarazem tym, co realne, rzeczywistością samą w sobie, to w konsekwencji ujęcie czy pojęcie rozumowo przez człowieka, jak działa lub funkcjonuje taka jedność myślenia i bycia, jest niemożliwe, niedostępne od strony intelektualnej. W przeciwieństwie do Boga, człowiek egzystuje, staje się, zmienia się, a więc nie może być jednością myślenia i bycia. Więcej, to, że egzystuje,

²⁴ OF, s. 88–91.

²⁵ Por. CS, s. 146–148.

²⁶ Por. PS, s. 264–266 (OC 11, s. 11–13, tłum. pol., s. 320–321).

²⁷ OF, s. 89.

²⁸ PS, s. 282 (OC 11, s. 31, tłum. pol., s. 340).

oznacza, że myślenie i bycie są w nim rozdzielone i nie mogą być na stałe zjednane. Egzystencja odpowiada rozdzieleniu myślenia i bycia, które pozostają jednak w niej w stosunku do siebie w żywej relacji, tak że jedno nie może istnieć bez drugiego, ale muszą się wciąż do siebie odnosić.

W ten sposób dialektyczna jakość egzystencji zostaje dookreślona, bo nie jest ona ruchem abstrakcyjnym, ale konkretnym, odbywającym się między sferami realności i idealności. W *Postscriptum* Kierkegaard kojarzy egzystencję z realnością i należy to rozumieć tak, że człowiek, egzystując, jest realnym bytem, tym oto konkretnym człowiekiem, który jest zainteresowany swoim stawaniem się w danej chwili. „Dla egzystującego egzystowanie jest najwyższym zainteresowaniem, a zainteresowanie egzystencją jest tym, co realne”²⁹. Stąd prosty wniosek, że człowiek, który nie angażuje się w swoją egzystencję, nie jest nią żywo zainteresowany, nie tylko nie egzystuje we właściwym sensie, ale i realność jego bycia jest mu w jakiś istotny sposób niedostępna, a więc traci dostęp do swojej istoty. Realność bycia człowieka ujawnia się tylko przez egzystowanie. Jednak tak rozumiana realność jest czymś zasadniczo różnym od realności jako czystej bezpośredniości (czyli życia w bezrefleksyjnym stosunku do samego siebie), jest to realność, która pozostaje dzięki egzystencji w otwartym stosunku do tego, co idealne. Skoro tak, to należy zastanowić się, w jakim stopniu egzystencja może być idealna? Egzystencja w dosłownym tego słowa znaczeniu nigdy nie jest, ale właśnie staje się. Nie może więc być czymś statycznym, ale musi być za każdym razem czymś innym, nowym. Egzystencja staje się w ruchu od myślenia do bycia i nie może być bardziej realna czy bardziej idealna, ale dobrze rozegrana wyraża jakąś elementarną równowagę tych dwóch sfer, w jakiś sposób kompensującą pierwotne rozdzielenie myślenia i bycia w człowieku. Ten rozdział nigdy nie znika, ale w stawaniu się egzystencji, we wzajemnym odniesieniu się do siebie tego, co realne, i tego, co idealne, jest wciąż przewyżczany³⁰. Jak po-

²⁹ Ibidem, s. 267 (OC 11, s. 14, tłum. pol., s. 322).

³⁰ Wobec tak położonych akcentów można zgodzić się z Toeplitzem, który mówi, że rozważania duńskiego filozofa nie mają w rzeczywistości charakteru egzystencjalnego (w rozumieniu dwudziestowiecznym), gdyż dopuszczają prymat

wie Kierkegaard: „Realność, egzystencja jest zawsze momentem dialektycznym, w trylogii, której początek i koniec nie istnieje tutaj dla człowieka egzystującego”³¹.

Według Kierkegaarda jednak źle pojęta idealność jest tak samo niebezpieczna dla egzystencji, jak źle pojęta realność. Jeśli próbuje się zignorować ich rozdział, a zarazem ich komplementarność w egzystencji, zawsze pojawia się karykatura³². Próba sprowadzenia idealności do czystej realności, czyli po prostu wyłączenie idealności powoduje, że człowiek przestaje się stawać, bo nie ma medium, w którym mógłby ujmować swoje bycie. Jeśli egzystencję, odwrotnie niż istotę, wybiera się, to równie dobrze można jej nie wybrać. Wtedy, jak zostało już wskazane, człowiek nie egzystuje we właściwym sensie, ale po prostu jest – zniża się do poziomu istnienia określającego każde bycie, które się nie zmienia w sensie jakościowym. W najbardziej radykalnej wersji jest to stan istnienia animalnego, uniemożliwiający człowiekowi dotarcie do jego istoty lub sprowadzający go do życia wegetatywnego.

Nie mniej groźna, w ujęciu duńskiego filozofa, wydaje się druga możliwość, czyli sprowadzenie realności do czystej idealności. Jest to sytuacja, w której abstrahuje się od realności ludzkiej egzystencji i wyznacza dla niej warunki oraz wymagania idealne, które nie mają żadnego związku z tym, co przeżywa konkretna jednostka. W ostateczności prowadzi to do zanegowania egzystencji w systemie, którego idealność ignoruje byt pojedynczego człowieka i podporządkowuje go ogólnej idei dziejów. System, który Kierkegaard bezpośrednio odnosił do Hegla, to próba abstrakcyjnego zjednania bytu i myśli z wyznaczającej pozycji ludzkiego umysłu (czystego my-

istoty – esencji. Por. K. Toeplitz, *Problem egzystencji i esencji w filozofii S. Kierkegaarda*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1970, nr 4, s. 78–98; idem, *Kierkegaard*, s. 127.

³¹ PS, s. 267 (OC 11, s. 14, tłum. pol., s. 323).

³² Jakimś rodzajem tej karykatury są przedstawione przez Kierkegaarda kształty „choroby na śmierć”, spośród których choroba braku skończoności i braku konieczności wynika ze sprowadzenia wszystkiego do idealności, a choroba braku nieskończoności i braku możliwości wynika z zamknięcia świata w realności. Por. CS, s. 164–181.

ślenia), w którym wszystko musi mieć swoje logiczne miejsce – nawet Bóg³³. Tymczasem: „Egzystencja sama w sobie może być systemem tylko dla Boga, ale nie może nim być dla egzystującego ducha. System i zamkniętość odpowiadają sobie nawzajem, ale egzystencja jest właśnie czymś, co się im przeciwstawia”³⁴. Ostatecznie dla Kierkegaarda to Bóg wyznacza cel i sens egzystencji, których człowiek sam z siebie nie jest w stanie w żaden sposób wyabstrahować. Tylko Bóg jako Moc, która zakłada istotę bytu człowieka, może poprowadzić go w egzystencji do sytuacji, w której dzięki wierze egzystuje on wobec pierwotnej jedności tego, co realne, i tego, co idealne. Sytuacja ta wydarza się jednak tylko w egzystencji pojedynczego człowieka, nigdy zaś w abstrakcyjnym zjednaniu myślenia i bycia³⁵.

„*Diapsalmata*” – *pojęcie syntezy*. Stosunek tego, co idealne, do tego, co realne, stanowi podstawę bardzo ważnego dla proponowanej tu interpretacji „mechanizmu” syntezy, za pomocą którego można wytłumaczyć wzajemną relację najważniejszych pojęć pseudonimowej twórczości Kierkegaarda. Synteza oznacza w tym wypadku coś innego niż u Hegła, nie jest bowiem, jak już zostało powiedziane, intelektualnym zjednaniem dwóch składników w trzecim, ale odkrywaniem egzystencjalnej zgodności bytu człowieka z jego istotą. Na najogólniejszym poziomie syntezę tę oddaje poniższy schemat, a jego rozwinięciem są, w zależności od zastosowanej siatki pojęciowej, kolejne schematy (2–4).

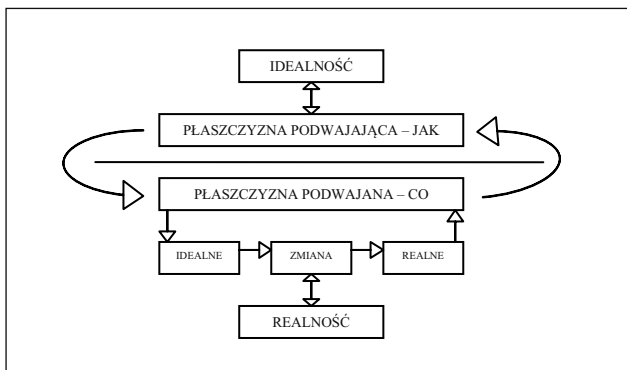
Termin „synteza” w odniesieniu do Kierkegaardowskiej dialektyki egzystencjalnej oddaje proces stawania się człowieka. Każdy moment zmiany egzystencjalnej oznacza, że dokonała się w nim jakaś synteza, jakaś zgodność myśli i bytu, w której osiągnął pełniejszą niż dotychczas samowiedzę. Rozwój duchowy jednostki składa się właśnie z takich syntez, które Kierkegaard nazywa w najróżniejszy sposób, ale praktycznie każda analizowana w drugim rozdziale tej książki kategoria formalnie opiera się na przedstawionym schema-

³³ Por. PS, s. 112–113 i 267–268 (OC 10, s. 114–115 i OC 11, s. 14–15, tłum. pol., s. 134–135 i 322–324).

³⁴ Ibidem, s. 111 (OC 10, s. 112, tłum. pol., s. 133).

³⁵ Por. ibidem, s. 269 i 279–282 (OC 11, s. 16–17 i 28–32, tłum. pol., s. 325–326 i 337–340).

cie. Syntezy te odnoszą się do wszelkich ważnych dla wewnętrznego kształtowania się jaźni jednostki doświadczeń, dzięki którym osiąga ona jakiś nowy poziom samoświadomości.



Schemat 1. Ogólny przebieg syntezy w ujęciu Kierkegaarda

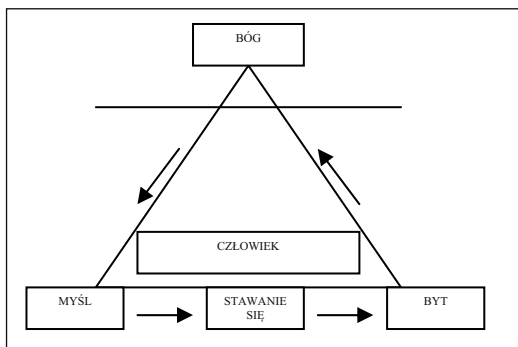
W najogólniejszym sensie składnikami, między którymi dokonuje się synteza, są idealność i realność (schemat 1). Zgodnie z Kierkegaardowską dialektyką są to dwie płaszczyzny podwojenia, które nie łączą się w czymś trzecim, ale z których jedna musi zdominować drugą, podporządkować ją sobie. Tym, co wyznacza, podwaja sens ludzkiego życia, stanowi o jego „jakości” (płaszczyzna podwajająca), jest to, co idealne, na najwyższym poziomie zawsze kojarzone z Bogiem, istotą, wiecznością. Natomiast tym, co jest podwajane (płaszczyzna podwajana), owym „co”, w którym się ten sens ma realizować, jest to, co realne – nierozzerwalnie połączone z człowiekiem, egzystencją, doczesnością (schematy 2–4)³⁶.

³⁶ Oczywiście, choć idealność w swym pierwotnym i prawowitym znaczeniu oznacza Boga, to bez trudu można wyobrazić sobie sytuację, w której człowiek rezygnuje z boskiego odniesienia w swej egzystencji, a wtedy w miejsce Boga stawia jakąś inną rzecz, jakiś doczesny cel, którego realizacja wyznacza jego ży-

Istota człowieka w sensie ścisłym jest zatem tym, co idealne – tym, do czego należy dążyć. Jest ona założona w Bogu, a więc docelowo jest jednością tego, co idealne, i tego, co realne, i może być doświadczona tylko przez osobisty, realny kontakt z Bogiem (właściwy sens syntezy). Aby istota ta mogła się zrealizować, potrzebna jest więc egzystencja. Jeśli jednostka nie odkryje i nie odniesie się w swej egzystencji do swojej istoty, pozostanie ona czystą możliwością, nie dokona się w niej zjednanie idealności z realnością. Również egzystencja, będąc w sensie ścisłym tym, co realne – tym, w czym wydarza się ludzkie życie, oderwana od istoty pozostanie czystą bezpośredniością doświadczanego i przeżywanego życia w czasie. W realności egzystencji (człowiek, doczesność) jedność tego, co idealne (myśl, dusza), i tego, co realne (byt, ciało), wtórnie rozpada się w czasowości. Cała sztuka egzystowania polega zaś na umiejętności dokonywania syntez tych dwóch sfer, przez odnoszenie się jednostki do swojej istoty, w czym rozwija się ona egzystencjalnie i, jak było powiedziane, realizuje swoją istotę. Syntezy te dokonują się dzięki przejściu ze sfery tego, co idealne (to, co istnieje jako to, co możliwe – to, co może być, projekt, cel), do sfery tego, co realne (to, co istnieje jako to, co konieczne – to, co jest, realizacja, spełnienie), a pośredniczy między nimi zawsze moment przejścia (stawanie się, zmiana, egzystencja w sensie ścisłym). Idealność nie realizuje się bowiem naraz cała w realności, ale potrzebna jest jakaś akcja, działanie, czas. Dlatego też nikt w sensie ogólnym nie staje się w momencie odkrycia swojego powołania w Bogu od razu idealny w swej realności, ale jego przemiana dokonuje się w sposób ciągły w tym, co pośredniczy między jego realnością a jego idealnością, czym we właściwym sensie jest właśnie egzystencja³⁷.

cie. Wówczas doczesność całkowicie dominuje (podwaja) wieczność w życiu człowieka, tak że nie może dojść do ostatecznej syntezy ludzkiego bytu (tego, co realne) i istoty (tego, co idealne), ale dokonuje się na poziomie doczesności jakiś rodzaj syntezy zastępczej, w której człowiek realizuje swoją egzystencję.

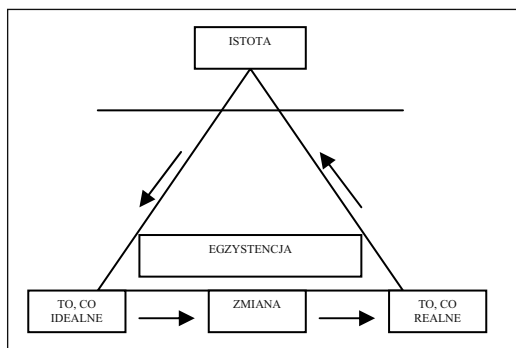
³⁷ Egzystencja w ujęciu Kierkegaarda może więc oznaczać zarazem w sensie ogólnym całość realności człowieka oraz w sensie ścisłym samo stawanie się, to, co się zmienia.



Schemat 2. Synteza w relacji Bóg – człowiek

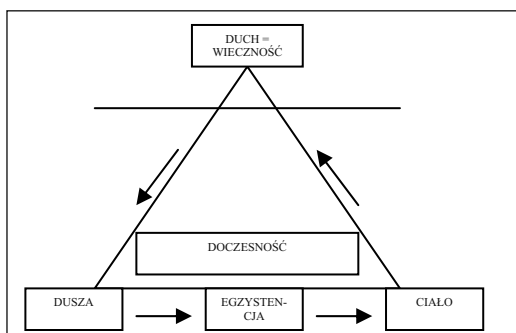
W ten sposób wyjawiają się dwa poziomy syntezy, pierwszy – wyższy, dotyczący całego życia ludzkiego, które jest założone w Bogu i wobec niego powinno być realizowane, oraz drugi – niższy, odnoszący się do konkretnych sytuacji egzystencjalnych, w których dochodzi do zjednania tego, co idealne, i tego, co realne. Zawsze jednak, gdy w egzystencji dochodzi do syntezy niższej, odbywa się ona właśnie dzięki temu, że zarazem zachodzi synteza wyższa, w której człowiek podwaja swoją egzystencję w swojej istocie. I odwrotnie, jeśli ta wyższa synteza nie zachodzi, wszelka synteza egzystencjalna nie działa we właściwym sensie (może natomiast pojawić się na jej miejsce jakaś forma zastępczej syntezy ze względu na doczesny cel egzystencji), a człowiek oddala się od swojej istoty.

W modelowym ujęciu ludzkiego życia ruch syntezy można opisać, używając różnych siatek pojęciowych Kierkegaarda (schematy 2–4). Pierwotnie człowiek jest istotą założoną w Bogu, w wyniku czego pojawia się jako byt w świecie realnym. Świadome życie od początku polega na przechodzeniu (zmiana) od tego, co idealne (to, co ma być), do tego, co realne (to, co jest). Człowiek jest tutaj podmiotem stawania się, w którym dochodzi do kolejnych syntez tego, co idealne, i tego, co realne, tak że w rzeczywistości swojej egzystencji coraz bardziej doświadczają on idealności swojej istoty w Bogu. W ten sposób jego realność zostaje w coraz większym stopniu podwojo-



Schemat 3. Synteza w relacji istota – egzystencja

na w jego idealności, a on sam staje się bliższy życia wiecznego, czyli ostatecznego celu, jakim jest zjednanie się jego realności z idealnością po śmierci. Przy czym, jak widać, ruch przebiega tu zawsze od tego, co idealne, co jest pierwotne, w stosunku do tego, co realne, co jest wtórne, staje się na bazie tego pierwszego. Zadanie polega więc na tym, aby w egzystencji człowieka dochodziło do zjednania tego, co idealne, i tego, co realne, co jest możliwe tylko wtedy, gdy łączy się on ze swoją istotą, którą w ten sposób realizuje, będąc w coraz bliższym kontakcie z Bogiem.



Schemat 4. Synteza w relacji wieczność – doczesność

Stadia egzystencji. Czysta idealność przynależy tylko Bogu, na prawdę czysta (bezrefleksyjna) bezpośredniość jest przypisana tylko zwierzętom, człowiekowi przynależy egzystencja, dlatego zawsze określa go wzajemny stosunek tych dwóch sfer. Może on przyjmować dwojaki wyraz: albo sprzeczności, kiedy następuje jego rozpad (rozpad syntezy), albo zgodności (zawiązanie się syntezy). Rozpad stosunku oznacza jakiś wewnętrzny kryzys, zachwianie egzystencji, a zgodność dotyczy sytuacji, w której człowiek znajduje się w równowadze czy też w pewnym zjednaniu tego, co myśli o sobie i kim jest.

Tak rozumiany stosunek tego, co realne, i tego, co idealne, można próbować w sposób oryginalny zastosować do opisu rozwijanych we wczesnym okresie twórczości Kierkegaarda stadiów egzystencji³⁸. Wyróżnia on trzy stadia: estetyczne, etyczne i religijne³⁹. Stanowią one ciąg rozwojowy, w którym człowiek, egzystując, stopniowo dochodzi w byciu do swojej istoty, to znaczy odkrywa sens i głębię swojej duchowości. Każde z tych stadiów zawiera charakterystyczne stany sprzeczności i zgodności, które określają sytuację duchową człowieka⁴⁰.

³⁸ Chodzi tu przede wszystkim o książki *Albo – albo*, *Bojaźń i drżenie*, *Powtórzenie* oraz *Stadia na drodze życia*. W innych pracach Kierkegaard nawiązywał do rozróżnienia na stadia egzystencji, traktując je jako tło. Często powraca u niego dychotomia tego, co estetyczne, i tego, co religijne, oraz odniesienia etyki do wiary, na przykład wobec problemu grzechu w *Pojęciu lęku*.

³⁹ Por. SD, s. 383–384 (SKS 6, s. 439); PS, s. 418 (OC 11, s. 188, tłum. pol., s. 503). Na tym poziomie opisu zostaną pominięte międzystadia ironii i humoru, które pośredniczą kolejno między stadium estetycznym i etycznym oraz stadium etycznym i religijnym, a także specyfikacja na religijność A i B. Działanie ironii i humoru odnosi się do analizowanych poniżej kryzysów egzystencjalnych związanych z nieumiejętnością rozwiązania wewnętrznych sprzeczności w stadiach estetycznym i etycznym.

⁴⁰ Przedstawione tu formuły opisujące sprzeczności i zgodności związane z poszczególnymi stadiami egzystencji nie występują nigdzie w tej formie w pismach Kierkegaarda. Natomiast przytaczane przez niego metaforyczne sformułowania dają się bardzo dobrze tłumaczyć właśnie przez odniesienie tego, co realne (tego, co możliwe), do tego, co idealne (tego, co konieczne). Zob. też: A. Słowikowski, *Zarys antropologii we wczesnych pismach Kierkegaarda*, „Logos i Etos” 2005, nr 1, s. 100–122.

Stadium estetyczne. W stadium estetycznym, zdaniem Kierkegarda, człowiek żyje tym, czego dostarcza mu rzeczywistość zewnętrzna, a więc zagłębia się w świecie zmysłów, będącym domeną czystej bezpośredniości. Ma on zazwyczaj pewną świadomość swojej postawy i uważa ją za słuszną, to znaczy uznaje, że jest to jedyne sensowny sposób egzystowania. Jego myślenie koncentruje się wokół poczucia ogólnie pojętego przemijania, a jego egzystencjalnym zadaniem jest uwolnić się od niego, czyli zapomnieć o przemijaniu. Może to uczynić, tylko oddając się coraz to nowym przyjemnościom życiowym, podążając za tym, co go pociąga, czego pożąda, co dostarcza mu nowych wrażeń, przynosząc ukojenie i zapomnienie⁴¹. Do tego stadium należałoby, jak się wydaje, zaliczyć też wszelkie postawy egzystencjalne, w których na pierwszy plan wysuwa się pomyślność życiowa.

Kierkegaard powie, że esteta nie podejmuje w życiu żadnych egzystencjalnie istotnych wyborów, ponieważ jego duch jest określony w bezpośredniości⁴². Żeby móc podejmować takie wybory, trzeba być otwartym na sferę możliwości (tego, co idealne), esteta natomiast blokuje ją w swoim życiu, ponieważ jest bezpośrednio tym, czym jest, co oznacza, że nie istnieje poza realnością życia, wynikającą z egzystowania w naoczności świata zewnętrznego. Tę blokadę sfery idealności można wyrazić w formie następującej sprzeczności: TO, CO MOŻLIWE, JEST NIEREALNE. Okazuje się bowiem, że estetycznik człowiek nie może się stać tym, kim naprawdę jest, kim został założony w swojej istocie, ponieważ żyje on tylko tym, w jaki sposób jest określony w bezpośredniości swojej doczesności. Możliwość przekroczenia dobitności świata zewnętrznego w swoim wnętrzu, dzięki zapośredniczeniu się w coś wyższym, nie istnieje dla niego, ponieważ nie istnieje dla niego nic poza byciem w tym świecie. Pokonanie tego egzystencjalnego impasu wymaga odkrycia, że jest się nie tylko zamkniętym i odgórnie zdeterminowanym (na przykład biologicznie lub społecznie) w rzeczywistości zewnętrznej bytem, ale również istotą duchową, która ma się zrealizować przez doko-

⁴¹ Por. AA 1, s. 88–89 i 333–336.

⁴² Por. AA 2, s. 222, 238 i 242.

nywanie kolejnych egzystencjalnych rozstrzygnięć. Taka perspektywa jest jednak dla estety nieodstępna, co można przedstawić za pomocą następującej formuły wyrażającej sens egzystencji estetycznej: TO, CO NIEMOŻLIWE, JEST NIEREALNE. Dla człowieka bezpośrednio niemożliwe jest więc, aby mógł on przełamać swoją skończoność, być w bezpośredniości swojego życia kimś więcej, niż jest. Dlatego też można powiedzieć, że człowiek estetyczny nie egzystuje jeszcze we właściwym sensie tego słowa, bo nie staje się, ale po prostu jest⁴³. W naoczności, życiu codziennym nie ma żadnych symptomów wieczności, nie należy więc się nią zajmować, ale trzeba poszukiwać tego, co może przynieść ukojenie i spokojne, wygodne funkcjonowanie w życiu doczesnym. Świat estety nie dopuszcza zatem żadnej idealności. Nic, co nie ma swojego umocowania i celu w świecie widzialnym, nie może mieć sensu, życie polega na doświadczaniu, przetwarzaniu i wykorzystywaniu tego, co bezpośrednio dane – realne. Jest to rzeczywistość pozbawiona jakiegokolwiek idealności, a więc wewnętrznie zamknięta, oderwana w sferze myślenia od refleksji nad jakością egzystencji, co uniemożliwia stawanie się, rozwój człowieka. Nie zmienia to faktu, że esteta może być idealistą, marzycielem, melancholikiem itp. Chodzi tu o to, że w sferze jego rzeczywistości (egzystencji) nie ma miejsca na działanie idealności (istoty), a więc nie ma szans na przemianę tej rzeczywistości, rozwój egzystencjalny, samowiedzę na poziomie duchowym.

Dopóki esteta odnajduje zgodność między swoim myśleniem o świecie (to, co idealne) a tym, jak żyje (to, co realne), jego egzystencja wydaje mu się spełniona, nie budzi żadnego niepokoju. Jednak wtedy, gdy doświadczy sprzeczności egzystencjalnej, na którą nie znajdzie pozytywnej odpowiedzi w swoim światopoglądzie, wówczas pojawi się moment kryzysu. Następuje to na przykład, gdy okazuje się, że nie można oszukać czasu – przemijania, a człowiek z wiekiem staje się coraz bardziej wewnętrznie pusty, bo nie ma nic stałego (żadnej idealności), wobec czego mógłby określić siebie i swoje życie. Taki stan jest rozpaczą⁴⁴ i wymaga zanegowania po-

⁴³ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 98–99.

⁴⁴ Por. AA 2, s. 304.

stawy estetycznej, czyli radykalnego odrzucenia jej na rzecz innego sposobu egzystowania przez dokonanie skoku.

Stadium etyczne. To, co etyczne, wiąże się z tym, co ogólne, powszechne, racjonalne. W etyce nie ma niczego przypadkowego, a wszystko odbywa się według z góry określonego – idealnego – planu, do którego każda jednostka powinna się ustosunkować w swojej egzystencji, jeśli chce funkcjonować etycznie. W ten sposób powstaje człowiek ogólny, który będąc w pełni sobą, wyraża przez siebie to, co ogólne⁴⁵. Jednak, aby to uczynić, musi on najpierw odnaleźć właściwe sobie miejsce w tym ogólnym świecie etyki, musi wybrać siebie – dokonać wyboru absolutnego, czyli odkryć idealny punkt odniesienia dla swojej osobowości, przez który określi własną tożsamość⁴⁶. Wtedy może sprostać etycznym wymogom służenia ogółowi, w czym rozwija siebie, wchodząc w sferę obowiązku i odpowiedzialności, potwierdzających sensowność i powagę jego działania.

Etyk, w przeciwieństwie do estety, jest człowiekiem duchowo aktywnym, ponieważ dokonuje istotnych egzystencjalnie wyborów, w których rozwija się i kształtuje wewnętrznie. Staje się to możliwe, dzięki otwarciu się na sferę idealności, w której odkrywa on niezbędne do realizacji siebie ideały, wzory i wartości ogólnoludzkie. Jego wybory są właśnie realizacją tych ideałów, dzięki nim może on stawać się coraz lepszym człowiekiem i obywatelem, a więc jego samoświadomość wzrasta. To stawanie się wyraża istotną cechę egzystencji, jaką jest rozwój wewnętrzny, a jak powie Kierkegaard: „etyczne w człowieku jest to, dzięki czemu staje się tym, czym się staje”⁴⁷. Podstawowym narzędziem egzystowania jest tu rozum, który zapewnia sprawność i pewność etycznych działań, decyzji i realizacji. Dochodzi tu do absolutyzacji rozumu, która wyraża się w formułach zgodności etycznych, mówiących, że TO, CO MOŻLIWE, JEST REALNE ORAZ TO, CO NIEREALNE, JEST NIEMOŻLIWE. Oto okazuje się, że dla etyka nie istnieje nic poza realnością świata ludzkiego, nie ma sensu nic, czego nie można urzeczywistnić, uogólnić, zmierzyć za pomo-

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 375.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 287–288.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 238.

cą rozumu. Dlatego też „ideałem prawdziwym jest zawsze ideał realny”⁴⁸. Wynika stąd, że sfera idealności (istota) jest w etyce podporządkowana realności (egzystencji). Realność podwaja idealność, gdyż po pierwsze ustanawia jej sens i granice, po drugie urzeczywistnia ją w świecie. Nie ma więc możliwości, żeby zaistniało, a tym bardziej było usprawiedliwione coś, co nie wyraża tego, co ogólnoludzkie. Okazuje się jednak, jak zauważy Kierkegaard, że „Zwątpienie powstaje [...] przez doprowadzenie idealności do relacji z rzeczywistością. Jest to relacja tego, co etyczne”⁴⁹. Oznacza to, że etyka zawiera w sobie nieuzasadnione tendencje absolutystyczne, bo mimo że istotnym odniesieniem dla jej praw jest Bóg, to On też podlega tym prawom, czyli musi zachowywać się tak, jak nakazuje mu ludzki rozum. Kierkegaard uzna, że etyka „Chce wnieść idealność w realność, podczas gdy jej ruch nie wprowadza realności do idealności. Etyka widzi idealność jako zadanie i zakłada, że człowiek posiada warunki, [by ją osiągnąć]. Z tego powodu etyka wywołuje sprzeczność, co właśnie powoduje trudność i wyraźną niemożność”⁵⁰. Sprzeczność ta polega na tym, że idealność, mająca w swym właściwym kształcie wymiar transcendentny, nie może zostać sprowadzona i zamknięta w immanencji, czyli realności ludzkiego świata. Odwrotnie, to ten świat musi zostać ostatecznie odniesiony do transcendencji, inaczej bowiem człowiek nie odnajdzie w egzystencji pełnego sensu i spełnienia. Idealność sprowadzona tylko do immanencji powoduje, że świat ludzki sam dla siebie staje się wzorem, zadaniem (idealność tego, co ogólnoludzkie, jest immanentna właśnie dlatego, że jest wyabstrahowana z tego, co realne, z rzeczywistości ludzkiego świata – stanowi jego uogólnienie), nie istnieje więc możliwość zweryfikowania go w czymś wyższym, co mogłoby określić cel jego istnienia. Ten cel jest tu właśnie immanentny, brakuje zatem tego elementu, który mógłby go uwiarygodnić, potwierdzić jego prawdziwość. W rezultacie egzystencja etyczna, zamknięta w swej sprzeczności, doprowadza, co najwyżej do postawy heroicznej w życiu człowieka, nie

⁴⁸ Ibidem, s. 283.

⁴⁹ DZ, IV B 13:18–23, s. 134.

⁵⁰ PL, s. 22–23.

daje jednak żadnej ostatecznej odpowiedzi, co do jego sensu. Sfera etyczna zatrzymuje się więc na swych wewnętrznych sprzecznościach, które uniemożliwiają jej zawładnięcie rzeczywistością, pokazują jej braki i niewystarczalność w stosunku do tego, kim naprawdę jest i powinien być człowiek w egzystencji. Ich formuły brzmią: TO, CO REALNE, JEST NIEMOŻLIWE ORAZ TO, CO NIEREALNE, JEST MOŻLIWE. Z jednej strony najwyższy etyczny ideał, określający doskonałą realność, odznaczającą się powszechnym szczęściem i ładem ludzkiego świata, okazuje się utopią, tym, co niemożliwe do zrealizowania; z drugiej natomiast to, co wydaje się nierealne – istnienie wyższej rzeczywistości ponad tym, co etyczne (immanentne), nadającej jej sens i znaczenie – okazuje się możliwe.

W tak rozumianej etyce zawsze dochodzi do sytuacji abstrahowania od egzystencji pojedynczego człowieka na rzecz jakiejś odgórnej idei, która chce podporządkować wszystkich jednemu prawu ogólności. Dlatego pełny rozwój egzystencji jest etycznie niemożliwy. Obiektywizm realności chce tu przewidzieć i wyczerpać wszystkie alternatywy, tak że to, co realne, okazuje się w końcu własną karykaturą, oderwaną od rzeczywistości bycia. Kierkegaard pisze: „Albo cała egzystencja kończy się wymaganiem etycznym, albo tworzy się warunek i całe życie oraz cała egzystencja rozpoczyna się nowo [...]”⁵¹. W tym drugim przypadku musi pojawić się idealność, która jest wyższa od realności etyki, jej absolutność jest prawdziwa (niesprzeczna), a jej wymagania przekraczają wszelkie kodeksy etycznego postępowania. Stąd bierze się konieczność „teleologicznego zawieszenia etyki”. Człowiek etyczny doświadcza więc niemocy wewnętrznej, co stawia go przed nowym wyborem: albo przekroczy swój światopogląd etyczny, zdając się na wyższą moc, albo pogrzeży się w rozpacz, w poczuciu swojej skończonej bezsilności.

Stadium religijne. To, co religijne, jest dla Kierkegaarda alternatywą dla „zjadającej własny ogon” etyki – tu, według niego, człowiek może odnaleźć pełnię samorealizacji dzięki indywidualnemu odniesieniu się do Boga. Wiara w ujęciu Kierkegaarda opiera się na paradoksalnym odrzuceniu rozumu oraz wymaga samotnej jednostki,

⁵¹ Ibidem, s. 24.

która stawia siebie ponad ogółem, a wobec niezrozumienia ze strony innych musi milczeć. Jest ona najtrudniejszym, choć zarazem najwyższym możliwym do osiągnięcia stanem egzystencjalnym⁵².

Jednostka, która stawia siebie ponad ogółem, dokonuje ostatecznego wyboru jakości swojej egzystencji, wybiera życie wobec Boga w ciągłym, żywym stosunku do Absolutu. Z pewnością, aby egzystować w ten sposób, potrzeba ogromnej siły wewnętrznej i przekonania, co do słuszności obranej drogi. Taka jest właśnie wiara, w której człowiek zyskuje pokorną odwagę bycia takim, jakim go widzi Stwórca – istotą duchową. Stan wiary najpełniej oddaje stwierdzenie: „jednostka [...] określa swój stosunek do tego, co ogólne, przez swój stosunek do Absolutu, a nie swój stosunek do Absolutu przez stosunek do tego, co ogólne”⁵³. Absolut równa się tutaj ostatecznej, nieskończonej możliwości (idealności), która w sposób zupełny przekracza to, co ogólne i rozumowe (realność). Realność (egzystencja) zostaje więc podporządkowana idealności (istocie). Dzięki wierze dzieje się to, czego nie potrafiła uczynić etyka. Na takie rozwiązanie wskazuje formuła religijnej zgodności: TO, CO REALNE, JEST MOŻLIWE. Rzeczywistość przestaje być zamknięta, skończona, przeciwnie, otwiera się w jednostce na to, co nieskończone – idealne. Rezultatem tego musi być to, że taka jednostka, jako wewnętrznie nieskończona, jest większa niż cała zewnętrzna, skończona rzeczywistość – mieści ją w sobie, przekracza ją, właśnie dzięki osobowemu kontaktowi z Bogiem. Pojedynczy człowiek staje się głębszy niż cały świat wokół niego. Znika możliwość komunikacji, porozumienia między jednostką a tym światem, ponieważ ich cele zaczynają się wykluczać. Dlatego jednostka ta milczy i w milczeniu wypełnia nakazy Boga⁵⁴. Stąd też formuła sprzeczności religijnej brzmi: TO, CO NIEMOŻLIWE, JEST REALNE. Jest to sprzeczność pozorna, która odnosi się do opuszczonego świata ogólności i wskazuje, że wiara niemożliwe czyni możliwym, czyli realnym w swoim wnętrzu⁵⁵. Dla człowieka religijnego ma ona takie znaczenie, iż nie pozwala mu za-

⁵² Por. BD, s. 55–88.

⁵³ Ibidem, s. 74.

⁵⁴ Por. ibidem, s. 126–128.

⁵⁵ Por. ibidem, s. 43.

pomnieć, że wyszedł z ogólności i że musi potwierdzać swoją wiarę czynem, a więc cały czas przekraczać w swym działaniu tę ogólność, zaświadczać, że istnieje wyższa od niej idealność Absolutu. W każdym momencie swojej wiary jednostka czyni niemożliwe realnym, dokonuje cudu wiary, który jest paradoksem dla rozumu⁵⁶. Sprzeczność religijna jako element negatywny okazuje się więc niezbędnym składnikiem dialektycznym, pomaga ona człowiekowi przekroczyć etykę i wybrać wiarę, a następnie odpowiada za odnawianie tego wyboru, za potwierdzanie swojego bycia w wierze.

Etyka idealizuje realność (w sensie ideału etycznego), wiara realizuje idealność. Bycie człowieka zbliża się więc do jego istoty, a każdy realny moment egzystencji okazuje się realizacją jej idealnego celu. Ta egzystencjalnie idealna sytuacja, w której myślenie przez wiarę łączy się z byciem, staje się dla człowieka próbą naśladowania Boga w rzeczywistości życia doczesnego. Wymaga ona jednak ciągłego potwierdzania tego wyboru wiary. Wiara bowiem nigdy nie staje się odpoczynkiem, ale przeciwnie, może istnieć tylko w przypadku wciąż pogłębianego wysiłku egzystencjalnego, na który w żaden sposób nie byłby się w stanie zdobyć człowiek egzystujący estetycznie czy etycznie.

W najogólniejszej skali można powiedzieć, że stadium estetyczne jest stanem pełnym sprzeczności, a więc egzystencjalnie sprzecznym. Stadium etyczne jest stanem równowagi egzystencjalnej między sprzecznością a zgodnością. Stadium religijne jest stanem egzystencjalnej zgodności, w którym sprzeczność istnieje jedynie jako dialektyczny ruch, odpychający jednostkę od tego, co doczesne i ogólne.

Wiara. W późniejszych swoich pismach, szczególnie we *Wprawkach do chrześcijaństwa* Kierkegaard mówi wprost, że wybór wiary, prawdy nie z tego świata, równa się cierpieniu jednostki w doczesności. Jego późniejsza twórczość pseudonimowa skupia się właśnie na sprecyzowaniu tego, czym jest wiara. We wczesnych pismach zostaje zarysowana jej możliwość, pojawia się tam, jeszcze nieskonkretyzowany, pierwszy poziom jej rozumienia, w którym Kierkegaard

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 71.

odwołuje się do biblijnych przykładów Abrahama i Hioba. Późniejsze pisma, zgodnie z przyjętą tu terminologią, podwajają ten pierwotny poziom wiary, mówią i pokazują, jak ją realizować w doczesnym świecie. Wiara dla późniejszego Kierkegaarda w sensie ścisłym równa się chrześcijaństwu⁵⁷.

Zanim jednak powyższe stwierdzenie nabierze konkretniejszego wyrazu, trzeba zarysować, w jaki sposób, zdaniem Kierkegaarda, egzystencja może połączyć się z wiarą. Wydaje się to istotne, gdyż, jak wynika z powyższych analiz, wiara jako określenie egzystencji religijnej jest najwyższym wyrazem egzystencji w ogóle, a więc podwaja jej sens, wprowadza w nią nową jakość. Celem egzystencji ludzkiej okazuje się zatem wiara, bo tylko w niej można starać się osiągnąć zbawienie – dlatego to egzystencja istnieje ze względu na wiarę, a nie wiara ze względu na egzystencję, choć oczywiście wiara nie może objawić się w życiu człowieka poza egzystencjalnym wymiarem jego istnienia.

Wiara objawia się, a to znaczy, że nie stanowi następstwa ilościowego przyrostu doświadczeń ludzkiej egzystencji, ale że przychodzi do niej z zewnątrz. Nowość wiary jest radykalna – wypływa z doświadczenia absolutnej różnicy jakościowej między Bogiem a człowiekiem⁵⁸, która ujawnia mu się z całą mocą wraz z doświadczeniem własnej grzeszności i nieskończonej dobroci Boga. Różnicę tę widać choćby w sensie pojęciowym w tym, że to, co dla człowieka jest rozdzielone – sfera myśli i bytu – dla Boga stanowi jedność. Wiara jakoś komunikuje człowieka z tą jednością, daje mu możliwość egzystowania wobec niej, łączy z nią, ale wymaga całkowitego podporządkowania się tej wyższej rzeczywistości.

Kierkegaard podkreśla, że wiara jest łaską, warunkiem danym od Boga⁵⁹, którego człowiek nie może sam sobie zapewnić, zdobyć bez odwołania się do stwórczej Mocy. Potwierdza to najogólniejsza definicja wiary podana przez duńskiego filozofa w *Chorobie na śmierć*: „Wiarą jest, kiedy osobowość, będąc sobą i pragnąc być sobą,

⁵⁷ Takie podwójne rozumienie wiary jest zarysowane w *Okruchach filozoficznych* (OF, s. 105–107 oraz przypis 62).

⁵⁸ Por. OF, s. 55; CS, s. 284.

⁵⁹ Por. OF, s. 15–20.

jest przejrzyscie wsparta na Bogu”⁶⁰. Pomimo swej ogólności definicja ta zakłada *implicite* trzy najważniejsze konkretyzacje egzystencjalne wiary, stanowiące jej wyznaczniki antropologiczne. Na nich skupią się analizy głównego rozdziału tej książki, zatytułowanego *Kategorialna struktura wiary w pismach pseudonimowych*. Chodzi tu o kategorie ducha, wolności i prawdy.

Duch: „Osobowość, będąc sobą, jest przejrzyscie wsparta na Bogu”. Formuła ta zawiera element istoty człowieka, który odpowiada jego duchowości. Bycie sobą to dla Kierkegaarda właśnie być duchem. Być duchem realnie to egzystować w odniesieniu do swojego ducha – realizować w życiu te zadania, które nie mają charakteru doczesnego, lecz te, które pokazują, że człowiek jest w najgłębszym sensie wiecznym duchem, a zmysłowość ma dla niego charakter próby. To rozpoznanie siebie jako wiecznego ducha jest najwyższym możliwym świadomym byciem, oznaczającym „przejrzyste wsparcie się na Bogu”. On jako Moc założył człowieka w jego istocie jako ducha. Wsparcie na Bogu ma jednak zawsze wymiar jednostkowy, ponieważ odkrywać swoją duchowość, to odkrywać swoją indywidualność: „[...] wierzący sam dokonuje zawsze autopsji wiary; on nie widzi oczami innego, on widzi tylko to, co widzi każdy wierzący, widzi oczami wiary”⁶¹. Niewątpliwie oczami wiary jest właśnie duch człowieka.

Wolność: „Osobowość, pragnąc być sobą, jest wsparta na Bogu”. Druga formuła oddaje część istoty człowieka, która równa się jego wolności. Stwierdzenie „pragnąc być sobą” mówi zarówno o tym, że człowiek wybiera swoją istotę w wierze, jak i o tym, że wiara jest wyborem człowieka. Tu sprawa się komplikuje, bo, jak zauważy Kierkegaard w *Okruchach filozoficznych*: „wiara nie jest aktem woli; wszelkie bowiem ludzkie chcenie jest skuteczne zawsze tylko w obrębie

⁶⁰ CS, s. 229. W oryginale jest mowa o „jaźni”, a nie o „osobowości”: „Tro er: at Selvet i at være sig selv og i at ville være sig selv gjennemsigtigt grunder i Gud” (SKS 11, s. 196) – tak też to oddaje przekład francuski: „Le foi consiste en ce que le moi, étant lui-même et voulant l'être, devient transparent et se fonde en Dieu” (OC 16, s. 238).

⁶¹ OF, s. 125.

warunku”⁶², a zarazem „wiara nie jest poznaniem, lecz aktem wolności, manifestacji woli”⁶³. Pojawiają się więc tu dwa przeciwstawne określenia wolności względem wiary. Tę antynomię można próbować wyjaśnić następująco. Z jednej strony wiary nie da się poznać intelektualnie, ponieważ określa ona egzystencję, zagłębienie się w wiarę wymaga więc osobistego wyboru – „manifestacji woli”. Z drugiej jednak ten wybór ma szansę pojawić się tylko w ramach warunku danego od Boga, będącego aktem łaski – daną jednostce możliwością „wsparcia się na Nim”. Bóg ani nie zmusza człowieka, żeby wierzył, ani nie pozostawia wiary jego chimerycznemu „chcieniu”, ale umieszcza ją w obrębie warunku, którego egzystencjalne przyjęcie decyduje o tym, czy pragnie on wiary i Boga czy nie. W tym sensie wybór wiary oznacza wejście jednostki w sferę pełni wolności, która może realizować się tylko przez ciągłe jej potwierdzanie w kolejnych aktach egzystencjalnych wyborów. Człowiek został założony jako wolny, co wydaje się równorzędnym określeniem jego istoty w stosunku do ducha. Może się rozwijać ku swojej istocie, odkrywać ją w swojej egzystencji, stawać się nią, właśnie dzięki wolności.

Prawda: „Osobowość, będąc sobą i pragnąc być sobą, jest wsparta na Bogu”. Ostatnia formuła mówi natomiast o tym, w jaki sposób istota człowieka odnosi się do prawdy. Podwójność wyrażona w tym stwierdzeniu nie jest przypadkowa i odnosi się do egzystencjalnej relacji bycia do myślenia w wierze. Zwykło się przyjmować w klasycznej definicji prawdy odpowiedniość myśli i bytu, jednak takie rozumienie prawdy jest u Kierkegaarda zarezerwowane dla Boga. Odpowiedniość, na jaką stać człowieka, jest innego rodzaju. Człowiek nie może osiągnąć absolutnej prawdy na ziemi, bo nie może stać się równym swojej istocie za życia. Jego zadaniem jest natomiast ciągle do niej dążyć, maksymalnie się przybliżać, aby przygotować się na jej przyjęcie po fizycznej śmierci. Dlatego człowiek ma odzwiercać w doczesności swoją wieczną istotę, naśladować ją, dawać jej świadectwo. Jeśli to robi, wtedy jego egzystencja jest prawdziwa, bo jego bycie odpowiada jego istocie, choć nigdy za życia nie sta-

⁶² Ibidem, s. 76.

⁶³ Ibidem, s. 101.

je się z nią w pełni tożsame. Tak należy rozumieć słowa „będąc sobą i pragnąc być sobą”, gdzie pierwszy człon oznacza maksymalne możliwe bycie sobą w życiu doczesnym, a drugi stanowi odniesienie do rzeczywistego bycia sobą w wieczności, które podwaja to pierwsze, i ze względu na które to pierwsze może w ogóle istnieć. Przy tym oczywiście ta odpowiedniość jest możliwa tylko dzięki wsparciu, jakiego udziela człowiekowi Bóg. Wiara jako warunek mówi właśnie o przyjęciu przez człowieka prawdy w egzystencji⁶⁴, ale prawda jest tutaj tak samo ważna dla osiągnięcia własnej istoty przez konkretnego człowieka jak duch czy wolność i dlatego ten warunek dotyczy całej jego istoty.

Jak się okaże, duch nie jest możliwy bez wolności, wolność bez ducha, prawda bez wolności, wolność bez prawdy, duch bez prawdy, prawda bez ducha – wszystkie te wyznaczniki egzystowania człowieka są połączone ze sobą w wierze i nie istnieją jako odrębne własności, gdyż dotarcie do nich jest możliwe tylko przez wiarę. Wiara jako indywidualna relacja człowieka z Bogiem jest tutaj tym „jak” stawania się w egzystencji – a duch, wolność i prawda są tym, w „czym” się ona wydarza (schemat 5).

Przywoływane tu wielokrotnie „przejrzyste wsparcie na Bogu” określa progresywne doświadczanie zgodności swojej egzystencji ze swoją istotą w Bogu, czyli właśnie stawanie się wolnym duchem w prawdzie. Kierkegaard stwierdza: „Wierzący posiada zawsze pewny sposób przeciw rozpacz: możliwość, gdyż Bóg wszystko może i w każdej chwili. Zdrowie wiary rozwiązuje sprzeczności”⁶⁵, i dalej: „I tylko ten, którego byt był tak wstrząśnięty, że pojął on, iż wszystko jest możliwe, tylko ten może wesprzeć się na Bogu”⁶⁶. Wiara rozwiązuje sprzeczności egzystencjalne bycia (realności), gdyż odwołuje się do istoty (idealności) i utrzymuje zgodność między nimi. Jednocześnie jednak „wiara ma do czynienia nie z istotą, lecz z byciem”⁶⁷, bo jej żywiołem jest egzystencja, stawanie się, dochodzenie do istoty, lecz nie bycie nią. Wiara jest potrzebna człowiekowi tu, na zie-

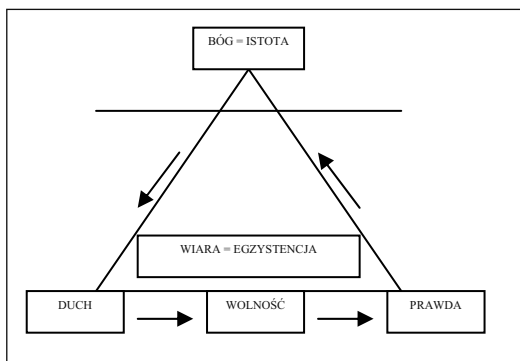
⁶⁴ Por. *ibidem*, s. 71.

⁶⁵ CS, s. 178.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 179.

⁶⁷ OF, s. 106.

mi, by mógł dzięki niej zgłosić swoją przynależność do boskiego porządku i uczestniczyć w nim mimo swej doczesności. Wiara daje cel i zapewnia osiągnięcie tego celu pod warunkiem egzystowania wobec Boga, ale nie pozwala człowiekowi na pychę uznania, że w wierze wszystko już osiągnął. Dopóki człowiek żyje na ziemi, między Bogiem a nim stoi bowiem absolutna różnica jakościowa. To powoduje, że wiara staje się rzeczywistością „udręką” dla człowieka, bo dążąc do swej wiecznej istoty, musi on wciąż mierzyć się ze słabością swojej doczesnej egzystencji, bez odpoczynku spełniać uczynki wiary, które za każdym razem są najtrudniejszymi wymaganiami egzystencjalnymi.

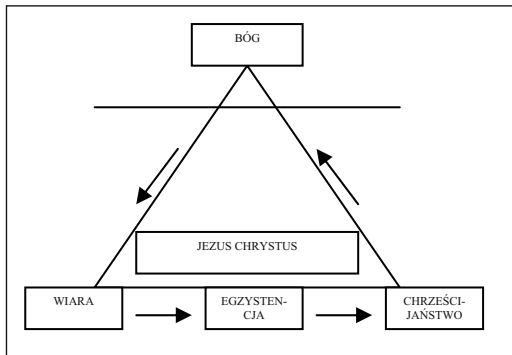


Schemat 5. Wiara jako nadrzędny fenomen egzystencjalny

Chrześcijaństwo. Tak pojętej wiary nie mogli mieć Grecy, dla których bogowie byli częścią ich codziennej rzeczywistości, z góry stanowili o jej jakości. Nie trzeba było w nich wierzyć, bo oni po prostu byli obecni w życiu człowieka na każdym kroku, czy tego chciał, czy nie. Tym samym samopoznanie człowieka było poznaniem Boga, ponieważ istota była mu od początku dana, wystarczyło sobie ją „przypomnieć”. W tym układzie człowiek stawał w centrum świata i z góry wiedział, jak jest⁶⁸. Kierkegaard w opozycji do

⁶⁸ Por. ibidem, s. 11 i 106–107.

modelu sokratejskiego pokazuje, że wierzyć można tylko w coś, co nie wynika z przyrodzonej człowiekowi rzeczywistości, w coś, co ją przekracza w sposób absolutny i neguje takie jej rozumienie, zgodnie z którym jest ona jedyną i ostateczną rzeczywistością ludzkiego życia. Warunek nie jest bowiem założony w człowieku, a on sam nie jest samowystarczalny – warunek musi być dany przez Boga, na którym wspiera się cała egzystencja człowieka⁶⁹.



Schemat 6. Dialektyczny węzeł chrześcijaństwa

W ten sposób powstaje dialektyczny węzeł wiary i egzystencji, którego zasadniczym wyrazem jest dla Kierkegaarda chrześcijaństwo (schemat 6). Unikalność chrześcijaństwa polega tu na tym, że to ono: po pierwsze, wprowadziło najwyższe pojęcie ducha ludzkiego jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, dlatego chrześcijaństwo jest duchem⁷⁰; po drugie, wprowadziło najgłębsze możliwe rozumienie wolności jako rozstrzygającego wyboru między wiarą a niewiarą (zgorzeniem)⁷¹; po trzecie, określiło ostateczny sens prawdy egzystencji jako indywidualnego bycia wobec Boga⁷². Wszystkie te trzy

⁶⁹ Por. *ibidem*, s. 75–76.

⁷⁰ Por. AA 1, s. 66; PS, s. 43 (OC 10, s. 30, tłum. pol., s. 52).

⁷¹ Por. WC, s. 105–124.

⁷² Por. *ibidem*, s. 118, 135–136 i 166.

wyznaczniki antropologiczne wiary znajdują swoje ukonkretnienie w osobie Jezusa Chrystusa, który będąc Bogiem-człowiekiem, nadał im najwyższy i wzorcowy wymiar egzystencjalny.

Istota chrześcijaństwa, według Kierkegaarda, polega na tym, że Bóg egzystował, to znaczy przestał być ideą lub kimś, kto się objawia wybranym, jak w przypadku Abrahama, ale objawił się wszystkim, stał się wzorem i przewodnikiem człowieczeństwa, w czym uczynił absolutny wymóg egzystencjalny wobec wszystkich. Kierkegaard podkreśla, że „To, co historyczne – że ten Bóg egzystował w postaci ludzkiej, jest najważniejsze”⁷³. Jest to jedyny przypadek, w którym fakt historyczny (życie Jezusa Chrystusa) nabrał znaczenia absolutnego – to, co minione, zostało w taki sposób odniesione do tego, co przyszłe, że stało się żywą i trwałą możliwością dla tego, co terazniejsze. Jednocześnie ten fakt historyczny jest paradoksalny, bo wynika z niego, że nie ma żadnej różnicy, czy ktoś był bezpośrednim świadkiem życia Chrystusa, czy żyje wiele wieków później. Istotne jest tutaj, że „ten Bóg się stał”, co jest niepoznawalne bezpośrednio ani dla jednego, ani dla drugiego – można to zaakceptować tylko przez wiarę⁷⁴. Bycie bezpośrednim obserwatorem życia Chrystusa w żaden sposób nie ułatwia wyboru wiary. Polega ona bowiem na uczestniczeniu w Jego egzystencji, przekroczeniu tego, co bezpośrednio dane, i przyswojeniu sobie treści Jego życia⁷⁵.

Z tego faktu Kierkegaard wyciągnie „egzystencjalny wymóg współczesności” w wierze każdego człowieka z Chrystusem przez naśladowanie Jego życia. To, że Chrystus „egzystuje i to, że egzystował, decyduje o całej rzeczywistości”⁷⁶, bo „Akcent nie pada na to, że ów człowiek żył, lecz nieskończony akcent pada na to, że Bóg żył”⁷⁷. Wcielając się w człowieka, Bóg nadał nieskończony wymiar ludzkiej egzystencji i uczynił ją jedynym pewnym nośnikiem wiary. CHRZEŚCIJAŃSTWO JEST POŁĄCZENIEM EGZYSTENCJI I WIARY, BO JEST WIARĄ W EGZYSTENCJĘ BOGA. W egzystencji Chrystusa to, co realne,

⁷³ OF, s. 127.

⁷⁴ Por. *ibidem*, s. 105–107.

⁷⁵ Por. *ibidem*, s. 84–86.

⁷⁶ CS, s. 289.

⁷⁷ WC, s. 35.

i to, co idealne (bycie i myślenie), zostało zjednoczone w sposób absolutny, dlatego nie może ona zostać pojęta i dlatego Jezus Chrystus jest paradoksem, jest przedmiotem wiary⁷⁸. Trzeba Go przyjąć do siebie (uwierzyć), aby móc tak jak On egzystować zgodnie ze swoją istotą w Bogu, dążyć do niej w egzystencji.

Tylko w Chrystusie duch, wolność i prawda uzyskały swoją postać doskonałą na ziemi. Chrześcijanin ma dążyć do tego, by być człowiekiem na miarę Chrystusa. Bycie chrześcijaninem oznacza więc najwyższe możliwe bycie człowieka, w którym wiara znajduje swój egzystencjalny konkret, nakierowując go na istotę. Mówiąc jeszcze inaczej, Jezus Chrystus jako zarazem idealne (doskonałe, ostateczne) i konkretne (realne, egzystencjalne), a nie abstrakcyjne złączenie Boga (idealności) i człowieka (realności) podwaja w sobie egzystencję ludzką, nadaje jej idealny, najwyższy możliwy do naśladowania kształt, wzór.

Pojęcie wiary (kumulujące w chrześcijaństwie) okazuje się punktem zbieżnym najistotniejszych elementów myśli Kierkegaarda⁷⁹. Praktycznie wszystkie kategorie egzystencjalnego opisu człowieka, jakie wprowadza Kierkegaard, w dużym stopniu uzyskują swoje właściwe znaczenie w wierze lub przez odniesienie do wiary. W efekcie, jeśli przyjąć wiarę za punkt odniesienia dla całej twórczości pseudonimowej duńskiego filozofa, może ona okazać się węzłową kategorią, dzięki której jego na pozór chaotyczna i niespójna myśl odsłoni bardziej jednolitą formę, ujawniając przy tym w jeszcze większym stopniu swoją wyjątkową głębię antropologiczną. To wstępne rozpoznanie zdają się potwierdzać słowa Kierkegaarda z *Postscriptum*: „Jeśli zapomniano, o tym, co nazywa się egzystencją religijną, zapomniano równie dobrze, co oznacza egzystencja ludzka, to jest to, co trzeba było ujawnić”⁸⁰.

⁷⁸ Por. *ibidem*, s. 30.

⁷⁹ J. Nguyễn van Tuyên, *Foi et Existence selon Kierkegaard*, Aubier-Montaigne, Paris 1971, s. 15.

⁸⁰ PS, s. 212 (OC 10, s. 230, tłum. pol., s. 257).

Kategorialna struktura wiary w pismach pseudonimowych

Metody analizy i schemat interpretacyjny pism pseudonimowych

Zaplecze metodologiczne. Sposób myślenia i ujmowania zagadnień antropologicznych przez Sorena Kierkegaarda z pewnością nie powstał w próżni, był inspirowany wieloma ówczesnymi teoriami teologicznymi, filozoficznymi i psychologicznymi oraz tradycją filozoficzną i teologiczną. W zasadzie można powiedzieć, że jego poglądy rozwinęły się w wyniku dyskusji z innymi teoriami, będąc próbą własnego ustosunkowania się do najważniejszych problemów filozoficznych i ich reinterpretacji z punktu widzenia problemu egzystencji ludzkiej¹. Z pewnością najważniejszym i najczęściej komentowanym odniesieniem dla myśli duńskiego filozofa jest twórczość Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Jednocześnie nie należy uznawać Hegla tylko za intelektualnego adwersarza Kierkegaarda, mimo że ten ostatni pozostaje bardzo krytyczny w swoich pismach pseudonimowych w stosunku do najogólniej rozumianego systemu Heglowskiego. Nie wchodząc tu głębiej w sens i jakość tej krytyki, warto

¹ Zagadnienie inspiracji dla myśli Kierkegaarda źródłowo przeanalizował w swej książce Tomasz Kupś, uznając za najważniejsze przesłanki twórczości duńskiego filozofa poglądy Friedricha Schleiermachera, Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Gottholda Ephraima Lessinga oraz pisma Marcina Lutra i Listy św. Pawła (por. T. Kupś, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004, s. 109–196). Z kolei Antoni Szwed przedstawił bezpośrednie inspiracje Kierkegaarda związane z jego aktywnością w życiu intelektualnym i naukowym współczesnej mu Kopenhagi (por. A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 442–466).

zwrócić uwagę na to, że pod względem metody filozofowania Hegel ma ogromny wpływ na myślenie Kierkegaarda, dokonującego w ramach swoich rozważań oryginalnego przeformułowania i zastosowania pojęcia Heglowskiej dialektyki².

Jeśli traktować Kierkegaarda poważnie jako filozofa, który przez całe swoje twórcze życie chciał dociekać jakiejś prawdy o człowieku, to trzeba zastanowić się nad tym, jaki był filozoficzny cel jego twórczości lub też co w sensie antropologicznym oferuje czytelnikowi pseudonimowe dzieło Kierkegaarda? Niewątpliwą nowością stanowi tu sama strategia pisarska, nastawiona nie na obiektywny wykład głoszonych przez autora poglądów, ale na taką próbę przedstawiania poruszanych treści, by zmuszały one czytelnika do konfrontacji z własną postawą egzystencjalną. Taki sposób ich ujęcia nie zamazuje jednak w żadnym stopniu głębi przedstawianych idei, ich filozoficznej i teologicznej wartości. Przeciwnie, jest to pod każdym względem nowatorski sposób filozofowania, w którym autor inaczej określa swoje zadanie oraz możliwość jego realizacji. Kierkegaard z pewnością miał założoną pewną wizję człowieka, jego rozwoju duchowego, sensu jego egzystencji, którą w kolejnych pismach pogłębiał i analizował z różnych perspektyw. W rzeczywistości, jeśliby chcieć wskazać na problem, któremu poświęca on najwięcej miejsca, to byłoby nim zagadnienie „wejścia w wiarę”. Problem ten wyraża się, po kantowsku rzecz ujmując, w pytaniu, jak możliwa jest wiara człowieka, to znaczy, czym ona jest, gdzie tkwi jej źródło, do czego jest ona potrzebna człowiekowi, a przede wszystkim, jak może on ją zdobyć i stać się człowiekiem wierzącym, czyli w najściślejszym sensie chrześcijaninem.

² Kupś uważa wręcz, że „obszar zainteresowań Kierkegaarda pod wieloma względami pokrywa się z problematyką, która zajmuje Hegla. Zasadnicze kwestie, które są najważniejsze zarówno w filozofii Hegla, jak w koncepcji Kierkegaarda, to przede wszystkim: relacja bytu i myślenia, pytanie o początek ruchu oraz zagadnienie przejścia. W związku z tym nie można powiedzieć, iż zależność koncepcji Kierkegaarda od filozofii Hegla jest tylko formalna, gdyż na przykład przejście metody dialektycznej, nawet w zmodyfikowanym kształcie, pociąga za sobą również zastosowanie terminologii Hegla. Nie sposób nie zauważyć, że znaczna część Kierkegaardowskich analiz dotyczy właśnie reinterpretacji adaptowanej przez niego filozoficznej terminologii” (T. Kupś, op. cit., s. 133–134).

Analizując ten problem w kolejnych pismach pseudonimowych, Kierkegaard wprowadza bardzo dużą liczbę nowych kategorii. Nie stanowią one jednak wbrew pozorom chaotycznego zbioru częściowo wykluczających się a częściowo synonimicznych terminów, ale ujawniają, jak się wydaje, bardzo mocno przemyślaną i zastosowaną do opisu duchowości ludzkiej siatkę pojęciową – pewien system kategorii. Jego odtworzenie i analiza będzie stanowić główne zadanie tej części książki.

Założeniem kierującym tą próbą jest następująca teza: jeśli Kierkegaard chce odpowiedzieć na fundamentalne dla siebie pytanie o możliwość wiary, będącej zwieńczeniem duchowego opisu człowieka, to musi zbudować bardzo precyzyjny system pojęciowy, pozwalający wyrazić całościowy kształt duchowego funkcjonowania i rozwoju człowieka w egzystencji. Nie przedstawia go w postaci systemowego i spójnego wykładu filozoficznego, bo to przeczyłoby jego egzystencjalnemu nastawieniu i świadomości, że wiary, tak jak żadnego zjawiska dotyczącego egzystencji człowieka, nie można nauczyć się z książek, ale trzeba po prostu dążyć do jej przeżycia. Nie zmienia to jednak faktu, że zgodnie z przyjętym tu założeniem, ten system kategoryalny nie tylko istnieje, ale w zależności od zastosowanych metod interpretacyjnych może objawić jakiś konkretny kształt, mniej lub bardziej zbliżony do tego, jak uzmyslał go sobie Kierkegaard. Jest oczywiste, że próba zaprezentowania takiej kategoryalnej struktury jego filozofii stanowi tylko przybliżenie tego, czego on nigdy nigdzie wprost nie wyraził w postaci zwartej wykładu. Należy jednak przypuszczać, że gdyby takiej struktury nie było, to myśl duńskiego filozofa pozostałaby rozmytą plamą zaczętych i niedokończonych, głębokich, lecz nieukierunkowanych refleksji nad ogólnie pojętą kondycją ludzką.

Natomiast założenie, że istnieje taka struktura myślenia Kierkegarda – ukryta pod płaszczyzną pseudonimowego dyskursu sieć powiązań i odniesień pomiędzy poszczególnymi tekstami i pojęciami w nich stosowanymi – która w rzeczywistości zarządza jego dziełem i nadaje mu charakter głębokiej i całościowej antropologicznej wizji, daje możliwość nowego i pełniejszego odczytania pism pseudonimowych.

Pierwszą w Polsce próbą całościowej interpretacji pism pseudo-nimowych jest praca Antoniego Szweda, dla którego nie ulega wątpliwości, że

Kierkegaard jest filozofem, a nawet do pewnego stopnia metafizykiem, gdy mniej lub bardziej wyraźnie szkicuje w poszczególnych pismach filozofię człowieka. Jest to w gruncie rzeczy antropologia filozoficzna, której co prawda nie buduje w sposób systematyczny ani zaplanowany – rzadko uprawia refleksję metafizyczną, tezy metafizyczne wygłasza jakby mimochodem – mimo to zarys tej metafizyki stanowi ostateczną podstawę wyjaśniania ogółu subiektywnych przeżyć jednostki. Bogactwo przeżyć psychicznych danych człowiekowi w doświadczeniu wewnętrznym przykuwało uwagę Kierkegarda jako filozofa. Penetrował własną świadomość, aby rejestrować i opisywać psychiczne zjawiska: lęku, melancholii, nudy, rozpacz, cierpienia, jednocześnie dążył do uchwycenia poprzez nie najgłębszego sensu swego życia. Jeśli powiemy, że Kierkegaard konstruuje obiektywno-subiektywistyczną filozofię człowieka, to równocześnie trzeba zauważyć, że jest ona konstruowana w trzech warstwach. W potoku zdań Duńczyka spletają się nieraz w skomplikowany sposób. Są to: wspomniane już zjawiska (przeżycia) psychiczne; kryjące się niejako pod nimi, a zarazem ujmowane przez nie fakty o charakterze etycznym i religijnym (np. akty wyboru absolutnego, akty wiary, stan grzechu itp.); oraz wyjaśniająca te fakty pewna struktura metafizyczna człowieka ugruntowana w tzw. dogmatyce chrześcijańskiej, nie całkiem jednoznacznie rozumianej przez Duńczyka. O wyjaśnianiu mówimy tutaj w dwojakim znaczeniu: w pierwszym, mając na myśli ogólny i bardziej formalny niż treściowy, konstrukt autorstwa Kierkegarda, i w drugim, na które Duńczyk jako filozof jedynie wskazuje. W tym drugim znaczeniu chodzi o konkretną jednostkę, która winna egzystować wedle jego wskazań i w tzw. refleksji subiektywnej pojmować samą siebie. Styl myślenia Kierkegarda daleki jest od akademickiego uprawiania filozofii, mimo to jest próbą systematycznego, by nie powiedzieć: systemowego myślenia filozoficznego. Autentyczna kontemplacja antropologiczna – o której mówi – zdaje się być redukcynnie wywiedzioną racją dla subiektywnie przeżywanej egzystencji, ujmowanej w kategoriach etycznych i religijnych³.

³ A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda*, Antyk, Kęty 1999, s. 32–33.

Mając przed oczami powyższy cytat, można zaryzykować tezę, że pisma pseudonimowe (nazywane też filozoficznymi) Kierkegaarda, zarówno ujmowane poszczególnie, jak i całościowo, mają wbudowaną pewną podstawową strukturę. Oznacza to, że na powierzchni są zwrócone w kierunku konkretnego egzystencjalnego i towarzyszących mu zjawisk psychicznych (poziom pierwszy); głębiej odkrywają wspólnotę tych przeżyć i zjawisk, przydarzającą się różnym ludziom w różnych, ale formalnie zbliżonych sytuacjach egzystencjalnych (drugi poziom); by wreszcie na najgłębszym poziomie wskazać na rzeczywiste podłoże tej wspólnoty, wynikające z jedności ludzkiej istoty, istniejącej i realizującej się indywidualnie w relacji do „Mocy, która ją założyła” (poziom trzeci).

Co bardzo ważne, twórczość pseudonimowa Kierkegaarda jest tak skonstruowana i przemyślana, że te dwie płaszczyzny – subiektywna i obiektywna – nie blokują się, nie wykluczają się, nie usprzeczniają, ale odwrotnie, przy odpowiedniej optyce interpretacyjnej dopełniają się, dokonują czegoś na kształt, analizowanej tu w rozdziale pierwszym, syntezy idealności (to, co obiektywne) i realności (to, co subiektywne). Można pójść jeszcze dalej i powiedzieć, że Kierkegaard, choć w swoich pismach krytykował obiektywny system Hegla, uznając, że w ogólnych prawach rozwoju dziejowości nie da się opisać egzystencji i duchowości pojedynczego człowieka, to w rzeczywistości, po modyfikacji metody dialektycznej, jako pierwszy zastosował systemowy sposób myślenia do wglębnienia się w strukturę ludzkiej duchowości. I znowu nie ma tu sprzeczności, bo z jednej strony broni on niezależności i indywidualności człowieka, który w swoim kształcie wewnętrznym zależy tylko od swoich wyborów. Z drugiej natomiast pokazuje, że człowiek – jako istota duchowa założona w Stwórcy – jest wewnątrznie jednorodny, to znaczy rządzą nim takie same prawa rozwoju wewnętrznego, a każda jednostka, mimo odmiennego konkretnego egzystencjalnego i życiowego, formalnie musi przejść przez takie same stadia rozwoju, sytuacje i doświadczenia egzystencjalne, które można opisać za pomocą pewnej liczby wzajemnie ze sobą powiązanych kategorii. Kategorie te, podobnie jak osobowość człowieka, im bardziej są szczegółowe, tym lepiej opisują ów egzystencjalny konkretny, a im bardziej

są ogólne, tym z większą mocą uzgadniają ten konkretny w wyższej całości. Tym sposobem twórczość Kierkegaarda można widzieć jako swoiste drzewo kategorii, których pniem jest wiara i które wyrastając z niej, rozrastają się w postaci najróżniejszych fenomenów egzystencjalnych na wiele pomniejszych odgałęzień, prezentujących rzeczywiste bogactwo ludzkiego życia.

Nim jednak zostanie tu zaprezentowane to drzewo kategorii, należy wskazać na metodę wykorzystaną do jego odtworzenia i przeanalizowania. Należy ją nazwać strukturalno-fenomenologiczną, gdyż stanowi ona kompilację dwóch sposobów myślenia filozoficznego. W tym wypadku obie metody: strukturalna i fenomenologiczna dopełniają i uzupełniają się, tak że jedna bez drugiej nie mogłaby istnieć.

Metoda strukturalna. W próbie ujęcia systemowego myślenia Kierkegaarda zostanie zastosowana metoda strukturalna⁴. Nie ma ona w tym wypadku nic wspólnego ze strukturalizmem jako dwudziestowiecznym prądem humanistycznym, ale odnosi się do myślenia całościowego przeniesionego przez Kierkegaarda z filozofii Hegla w obszar ludzkiej duchowości. W tym celu stosowane przez duńskiego filozofa kategorie duchowego opisu człowieka zostaną odpowiednio ułożone, tak że ich analiza będzie przebiegać w ściśle wyznaczonym porządku. Zaproponowane ułożenie stanowi próbę optymalnego zestawienia ich ze sobą w ten sposób, aby badając kategorie najbardziej szczegółowe, jednocześnie łączyć je w większe całości, na poziomie których będą one mogły sobie odpowiadać oraz tworzyć powiązania znaczeniowe. Dzięki takiemu układowi pozor-

⁴ Najogólniej tego typu metodę określił Lucien Sève: „Pojęcie struktury ma samo przez się rozległą tradycję. Oznacza ono trwale wewnętrzne stosunki charakteryzujące obiekt, stosunki ujmowane zgodnie z zasadą logicznego priorytetu całości nad częściami. Znaczy to, że 1) nigdy nie można zrozumieć, czym jest element struktury, jeśli się nie uwzględni miejsca, jakie on zajmuje w całościowym układzie; 2) konfiguracja elementów układu jako całości może pozostawać niezmienna mimo określonych modyfikacji tych elementów, a nawet – ewentualnie – mimo mnożenia się tych elementów. Tym samym w pojęciu niezmienności struktury tkwi sedno omawianych tu zagadnień” (L. Sève, *Metoda strukturalna a metoda dialektyczna*, „Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej UW”, www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/seve02.pdf, Warszawa 2007, s. 4).

nie niemające ze sobą nic wspólnego i opisywane w różnych pismach Kierkegaarda kategorie – takie jak na przykład powtórzenie i naśladowanie – okazują się formalnie i treściowo bliskie, tworzą pewien związek semantyczny, który pozwala zrozumieć je dużo lepiej niż tylko na poziomie wywodu konkretnego autora pseudonimowego. W rezultacie ujawnia się postulowana wewnętrzna spójność myślenia Kierkegaarda. Metoda strukturalna odpowiada tutaj właśnie za odkrycie najgłębszego, obiektywnego sposobu myślenia duńskiego filozofa, który rzutuje na jakość jego opisów dotyczących duchowego kształtu i rozwoju człowieka.

Metoda fenomenologiczna. Z kolei analiza poszczególnych kategorii, stanowiąca główną część tego rozdziału będzie przebiegać zgodnie z regułami metody fenomenologicznej, stosowanej nie w oryginalnym wydaniu Husserlowskim, ale zgodnie z jej modyfikacją dokonaną w dwudziestowiecznej filozofii egzystencjalnej⁵. Nie ma wątpliwości, że sam Kierkegaard w swych analizach pojęć takich jak: rozpacz, lęk, powtórzenie czy cierpienie antycypuje metodę fenomenologiczną, można powiedzieć, że stosuje właściwą sobie metodę quasi-fenomenologiczną. Polega ona na tym, że wychodząc od przeżyciowej strony jakiegoś fenomenu, dobrze znanego i kojarzonego przez większość ludzi, stara się on następnie dotrzeć do jego rzeczywistego sensu, nadać mu własny kształt kategorii, stanowiącej próbę obiektywnego określenia istoty jakiegoś zjawiska związanego z ludzką duchowością. W tym celu dokonuje on swego rodzaju „zawieszenia fenomenologicznego”, odrzuca pokrewne danemu fenomenowi określenia, a także naleciałości związane z potocznym i zdroworoządkowym myśleniem o nim, czyli wszystko, co nie przynależy do jego istoty. Przeprowadzając taką analizę danego zjawiska w odniesieniu do ogólnie rozumianej chrześcijańskiej dogmatyki, odkrywa on najczęściej jego zupełnie nowy sens, nieznamy zwykłemu doświadczeniu większości ludzi. W rezultacie każdy, kto skonfrontuje się z rozważaniami duńskiego filozofa, może w stosunku do nich określić nie tylko własne rozumienie danego feno-

⁵ Por. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, W drodze, Warszawa 1988, s. 16–25, a zwłaszcza, s. 19–21 i 24.

menu, ale i to, na jakim poziomie jego duchowego uwewnętrznienia się znajduje.

W tym kontekście Kierkegaarda można uznać za prekursora egzystencjalizmu nie tylko ze względu na przedmiot jego badań, ale także ze względu na sposób podejścia, metodę badania ludzkiej egzystencji i stanowiących o niej fenomenów ludzkiego ducha. Paul Ricoeur nie zawahał się powiedzieć wprost, że „Kierkegaard jest prekursorem fenomenologii egzystencjalnej”⁶. Nie dziwi też, że ci, którzy w XX wieku wzorowali się na badaniach Kierkegaarda, musieli podprzeć się filozoficzną metodą *explicite* wyrażoną przez Husserla⁷. Idąc za tymi podstawowymi intuicjami, dotyczącymi myślenia Kierkegaarda, proponowana tu analiza kategoriałna będzie trzymała się reguł stworzonych przez duńskiego filozofa. Stąd szczególnie nacisk zostanie położony na to, aby każda analizowana tu kategoria była: po pierwsze, jak najwierniej opisana, zgodnie z jej obrazem wyłaniającym się z różnych pism pseudonimowych; po drugie, aby została oddzielona od innych pokrewnych jej kategorii; po trzecie, aby znalazła właściwe sobie miejsce w zarysowanej strukturze kategoriałnej. Metoda fenomenologiczna pozwala tym samym przenosić się z powierzchniowej, przeżyciowej treści pism pseudonimowych w ich głębszą, kategoriałną strukturę, i na odwrót, utrzymuje związek tej struktury z egzystencją jednostki, we wnętrzu której dopiero ta idealna struktura ma możliwość się zrealizować.

Obie zaproponowane tu metody odczytania pism pseudonimowych Kierkegaarda są tak samo ważne i muszą się dopełniać. Nie da się uchwycić struktury myślenia Kierkegaarda bez wystarczająco głębokiego odczytania najważniejszych wątków jego twórczości,

⁶ P. Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston–Illinois 1967, s. 207; cyt. za: M. R. Michau, *Suspensions in Kierkegaard and Husserl*, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/104.%20kierkegaard-and-husserl.pdf> (dostęp: 06.10.2006).

⁷ Co ciekawe, istnieją też prace, które doszukują się związków między myśleniem Kierkegaarda i Husserla (zob. np.: M. R. Michau, op. cit.), a sam Husserl znał pisma Kierkegaarda, które z jego polecenia zaczął studiować Lew Szestow (zob. Cz. Miłosz, *Szestow albo czystość rozpaczy*, w: L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, Antyk, Kęty 2003, s. 13).

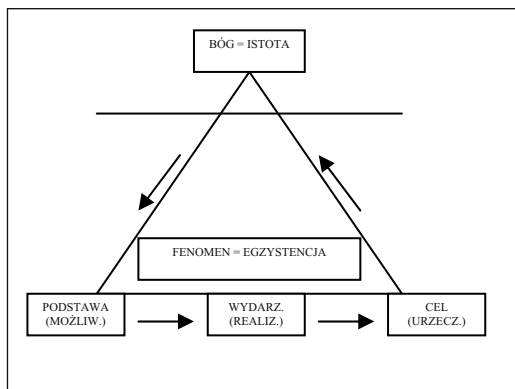
a z drugiej strony nie da się ich w pełni zrozumieć bez odniesienia do większej całości, w której dopiero tak naprawdę zaczynają one znaczyć. Powstaje tu zatem pewna hermeneutyczna propozycja odczytania pism pseudonimowych duńskiego filozofa. Chodzi w niej zarówno o to, by możliwie jak najbardziej zbliżyć się do sposobu myślenia Kierkegaarda na różnych poziomach ogólności, jak i o to, aby zaprezentowana analiza była propozycją odczytania jego twórczości, która mogłaby okazać się inspirująca dla innych badaczy. Stwarza to szansę na skonfrontowanie przedstawionego odczytania z innymi wypracowanymi ujęciami całości jego dzieła. Tym samym zachowany zostaje wymóg otwartości interpretacyjnej, tak silnie respektowany przez Kierkegaarda, dla którego jego własna propozycja teoretyczna miała sens tylko wtedy, jeśli ktoś zechciał ją skonfrontować ze swoim osobistym doświadczeniem egzystencjalnym.

Schemat interpretacyjny. Zgodnie z rozróżnieniami poczynionymi w pierwszym rozdziale najważniejszą kategorią antropologii Kierkegaarda w proponowanej interpretacji jest wiara, w ścisłym sensie oznaczająca religijność chrześcijańską. W ujęciu filozoficznym wiara stanowi najogólniejszą kategorię, za pomocą której można opisywać jakość i sens ludzkiej egzystencji. Dzieje się tak, ponieważ wiara określa relację człowieka z Bogiem, która jest stwórcza dla człowieka. Tylko dzięki wierze, a więc w odniesieniu do Boga, człowiek może dojrzewać duchowo, stawać się sobą, odkrywać cel swojej egzystencji. Człowiek jako fizycznie gotowy byt spełnia się duchowo w swojej istocie tylko, jeśli dzięki wierze ma żywy kontakt z Bogiem. Inaczej mówiąc, bez wiary człowiek może realizować się jedynie w sposób czysto ludzki w doczesności, natomiast wiara w Boga, w tym przede wszystkim chrześcijaństwo, pozwala mu, zdaniem Kierkegaarda, przekroczyć siebie w doczesności i zrealizować siebie takim, jakim założył go Bóg w wieczności. Wiara stanowi więc tutaj z jednej strony egzystencjalny punkt dojścia, a z drugiej otwiera przed jednostką nową perspektywę życia w Bogu.

Stąd w rozwijanej tu interpretacji najważniejszym wątkiem twórczości pseudonimowej Kierkegaarda okazuje się problematyka wiary jako relacji człowieka z Bogiem, przybierającej charakter najbardziej intymnego, indywidualnego i nieprzekazywalnego do-

świadczenia egzystencjalnego każdej osoby, w którym odkrywa ona sens i cel swojego życia. Wszystkie kategorie egzystencjalnego opisu człowieka, jakie wprowadza Kierkegaard, w dużym stopniu zyskują swoje właściwe określenie w wierze lub przez odniesienie do wiary. Zarządza ona zatem myśleniem Kierkegarda o człowieku, i to w stosunku do niej konstruuje on i używa większości swoich kategorii.

Dlatego też mówiąc o drzewie kategorii, należy uznać wiarę za metaforyczny pień tego drzewa. Natomiast pierwszy poziom analiz wskazujący na główne odgałęzienia od tego pnia wyznaczają, pokrótce zarysowane już w pierwszym rozdziale, trzy wyznaczniki antropologiczne: duch, wolność, prawda. Pojęcie „wyznacznik” w odniesieniu do tych kluczowych określeń antropologicznych jest uzasadnione ze względu na to, że tworzą one najszerszą przestrzeń znaczeniową, są najogólniejszymi po wierze kategoriami Kierkegaardowskiej antropologii. Wszystkie inne kategorie, których używa Kierkegaard, można o tyle odnieść bezpośrednio do wiary, o ile przynależą one zarazem do jednej z tych trzech przestrzeni znaczeniowych. Co więcej, dowiedzieć się, czym ściśle dla duńskiego filozofa jest duch, wolność czy prawda, można, analizując poszczególne kategorie związane z ich funkcjonowaniem. I tak jak opisać wiarę można dzięki kategoriom ducha, wolności i prawdy, tak te wyznaczniki można z kolei opisać dzięki innym, bardziej szczegółowym kategoriom. Przykładowo konstytutywne dla rozważań Kierkegarda o duchu są kategorie wewnętrznosci, świadomości i subiektywności. I tu znowu, aby zrozumieć, na czym one polegają, trzeba uruchomić jeszcze bardziej szczegółowy poziom analiz, opierający się na jeszcze niższych formalnie kategoriach (zagadnieniach). W przypadku wewnętrznosci są nimi: pierwotność, wewnętrznosc a zewnętrznosc oraz wewnętrznosc jako przezroczyosc. Tym sposobem może następować postulowane wyżej przechodzenie z jednej strony od kategorii opisujących bezpośrednio fenomeny przeżyciowe człowieka na coraz wyższy poziom uogólnienia oraz z drugiej od tych najogólniejszych, ujawniających jego istotę do treści przeżyciowych związanych z egzystowaniem każdego człowieka.



Schemat 7. Porządek ujawniania się fenomenów

Analizy przeprowadzone w głównej części tego rozdziału będą przebiegać według pewnego formalnego schematu (schemat 7), który odnosi się do przedstawionego wcześniej podziału na to, co idealne – zmianę – to, co realne (zob. schemat 1 i 3). W tym schemacie płaszczyzną podwajającą będzie zawsze założona w Bogu istota człowieka, realizująca się w egzystencji przez proponowane przez Kierkegaarda (na różnym poziomie uogólnienia) fenomeny (kategorie) duchowego rozwoju człowieka (płaszczyzna podwajana). Te z kolei będą się ujawniać według następującego porządku: każdy fenomen ma swoją podstawę, pomniejszą kategorię opisującą to, co stanowi o możliwości jego zaistnienia w życiu człowieka (to, co idealne); następnie zostaje określony przez to, w czym się wydarza, rozwija, egzystencjalnie dojrzewa w człowieku (zmiana); by w końcu w tym, co jest jego urzeczywistnieniem, najbardziej dojrzałym kształtem, w którym w jakiś sposób ujawnia się istota człowieka w egzystencji, wyznaczając tym samym cel całego tego procesu (to, co realne). Schemat ten będzie działać zarówno w relacji wiary (główny fenomen) do ducha (to, co idealne – możliwość – podstawa), wolności (zmiana – realizacja – wydarzenie się) oraz prawdy (to, co realne – urzeczywistnienie – cel), jak i w opisie tych trzech wyznaczników

antropologicznych przez pomniejsze kategorie wykorzystywane przez Kierkegaarda. I tak przykładowo: duch (główny fenomen) zostanie przeanalizowany za pomocą kategorii wewnętrzności (podstawa), świadomości (wydarzenie się) oraz subiektywności (cel); a na jeszcze niższym poziomie uogólnienia kategoria wewnętrzności (główny fenomen) będzie wymagała rozważenia następującej problematyki: pierwotność (podstawa), wewnętrzność a zewnętrzność (wydarzenie się), subiektywność (cel).

Warto teraz pokrótce rozpisać trzy podstawowe wyznaczniki antropologii Kierkegaarda, wskazując na najważniejsze cechy je konstytuujące oraz na poszczególne kategorie, przez które wyrażają się one w egzystencji: tym samym zostanie zaprezentowany porządek analizy w głównej części tego rozdziału. Jego wzorem jest poniższy schemat (8), który będzie powielony w kolejnych podrozdziałach, by przybliżyć ułożenie i sens kategorii analizowanych na wszystkich poziomach uogólnienia (zob. schematy 9, 10 i 11). W tych schematach oś pozioma określa płaszczyznę podwajającą („jak” – główny fenomen), natomiast oś pionowa płaszczyznę podwajaną („co” – pomniejsze fenomeny).

WIARA	PODSTAWA (DUCH)	WYDARZANIE SIĘ (WOLNOŚĆ)	CEL (PRAWDA)
DUCH (PODSTAWA)	WEWNĘTRZNOŚĆ	ŚWIADOMOŚĆ	SUBIEKTYWNOŚĆ
WOLNOŚĆ (WYDARZANIE SIĘ)	LĘK	WYBÓR	POWTÓRZENIE
PRAWDA (CEL)	ŚWIADOMOŚĆ GRZECHU	PARADOKS	NAŚLADOWANIE

Schemat 8. Kategoriałna struktura wiary

Duch pojawia się przede wszystkim jako ogólne określenie człowieka i jego egzystencji. Kierkegaard pisze wprost, że „Człowiek jest du-

chem”⁸, a także „duch podtrzymuje egzystencję”⁹ oraz „człowiek jest określony jako duch”¹⁰. To, co istotne w egzystencji, zawsze nosi nazwę życia duchowego jako określenia pewnej podstawowej jakości. Więcej, duch ustanawia syntezę sprzeczności, które konstytuują człowieka, jest elementem, dzięki któremu dusza i ciało łączą się w jedno, choć są sobie przeciwnie¹¹. Duch wyraża najbardziej podstawową, zastaną rzeczywistość egzystencji człowieka. Jego odkrycie wymaga aktywności, w pełni uaktualnia się tylko w wierze, ale bez względu na to, czy człowiek podejmie ten trud, czy nie, nie zmienia faktu, że jest duchem. Jak zauważy Kierkegaard: duch może być ukryty w człowieku, może „drzemać”, być „w stanie spoczynku”, ale zawsze, nawet nieświadomie, człowiek jest duchem. Duch odpowiada w egzystencji człowieka za to, co w nim najbardziej podstawowe i niezmiennie, daje stałe odniesienie do istoty – jest wyznacznikiem podstawy. Co za tym idzie, wszystkie kategorie podporządkowane duchowi wyrażają najbardziej podstawowe i niezmiennie elementy człowieka. Są to: wewnętrzność, świadomość, subiektywność, a po części także lęk i świadomość grzechu.

Wolność nadaje egzystencji człowieka ruch i wprowadza wymóg aktywności wewnętrznej; jest tym, dzięki czemu człowiek może się zmieniać, działać, stawać się. Kierkegaard napisze: „Stawanie się jest zmianą rzeczywistości za sprawą wolności”¹², potwierdzając tym samym, że bez wolności ani zmiana, ani stawanie się nie mogłyby zaistnieć. Wolność odnosi człowieka do sfery możliwości, pozwala mu planować i realizować siebie. Nawet kiedy człowiek egzystuje poza wiarą, a więc nie jest w pełni wolny, jego wolność działa, choć oczywiście jej działanie zaburza dominujący wtedy doczesny wymiar egzystencji. Zawsze jednak, kiedy człowiek wybiera to, co istotne dla jego życia, to wzrasta w swojej własnej wolności, przeciwnie, kiedy nie jest w stanie tego uczynić, jego wolność zanika. Wolność daje człowiekowi zdolność zmieniania siebie, rozwijania się, tak by mógł

⁸ CS, s. 146.

⁹ BD, s. 120.

¹⁰ PL, s. 50.

¹¹ Por. *ibidem*.

¹² OF, s. 94.

jak najlepiej wyrazić swą istotę w egzystencji – jest wyznacznikiem wydarzenia się. Dlatego wolność odnosi się do tych kategorii, które określają wydarzenie – stawanie się człowieka, wprowadzając ruch w jego egzystencję. Są nimi: lęk, wybór, powtórzenie, ale po części też świadomość i paradoks.

Prawda wskazuje życiu jednostki kierunek, wyraźnie pełni funkcję celu egzystencji. Znać prawdę swojej egzystencji, to wiedzieć po co żyć, odnaleźć właściwy sposób bycia. Bez prawdy człowiek nie wiedziałby w ogóle, jak i gdzie szukać swojej istoty, ani jak ją wyrazić w egzystencji. Kreując cel egzystencji, prawda wyznacza jej zadania i nadaje jej znaczenie. W rozumieniu Kierkegaarda prawda nie jest jednak czymś skończonym, co można byłoby raz na zawsze osiągnąć, lecz, jak mówi, jest ona drogą¹³. Prawda jest nieskończona i nie można jej w pełni zyskać na ziemi, trzeba jednak robić wszystko, by jak najbardziej się do niej przybliżyć. W ten sposób prawda prowadzi człowieka do jego istoty jako celu egzystencji, który może on osiągnąć po śmierci, o ile za życia był w prawdzie, to znaczy realizował swoje życie w relacji z Bogiem. Człowiek nie musi egzystować w prawdzie, aby tej prawdy szukać i kierować się nią, ale dopiero bycie w niej i zaświadczenie o niej swoim życiem powoduje, że człowiek potrafi autentycznie realizować swoje życie i być w pełni zaangażowany w dotarcie do celu. Prawda daje człowiekowi poczucie sensu, słuszności jego egzystencji i jej zgodności z istotą – jest wyznacznikiem celu. Stąd prawda organizuje kategorie celu: świadomość grzechu, paradoks, naśladowanie, a po części także subiektywność i powtórzenie.

Niewątpliwie to, że człowiek nie jest jednością ze swoją istotą w egzystencji, powoduje, że nie jest on w stanie opowiedzieć i zrozumieć siebie w jednej perspektywie. Nie może ująć siebie tylko z perspektywy samego ducha, wolności czy prawdy, tak żeby razem wyrazić pozostałe jakości znaczeniowe, ale potrzebuje ich wszystkich trzech naraz, aby móc uzyskać pełny obraz siebie. Każda z nich porządkuje i wyznacza jakość innego obszaru jego egzystencji, a wszystkie razem wyznaczają całość. Żadna nie może funkcjo-

¹³ Por. WC, s. 168–170 i 208–209.

nować bez pozostałych, bez którejkolwiek nie można szukać wiary, a tym bardziej żyć w wierze jako osobistej relacji z Bogiem. W takim ujęciu Bóg jako Absolut stanowi jedność tych trzech porządków, to znaczy jest On zawsze zarazem w pełni duchem, wolnością i prawdą.

Jeśli próbować jeszcze inaczej ująć człowieka w perspektywie tych trzech wyznaczników, to można metaforycznie przedstawić je w trzech wymiarach, a wtedy należałoby uznać ducha za wymiar głębi, wolność za wymiar szerokości, a prawdę za wymiar wysokości. Taki obraz pozwala uświadomić sobie ich współzależność i niezbędność w proponowanym tu za Kierkegaardem opisie antropologicznym. Ich wzajemne odniesienie i współtworzenie człowieka w wierze zostanie przedstawione dopiero wtórnie w piątym podrozdziale jako wniosek z poniższych rozważań (zob. podrozdział *Duch, wolność, prawda a wiara*). Nim to jednak nastąpi, należy najpierw pokazać, jak w antropologicznym opisie Kierkegaarda funkcjonuje każdy z tych wyznaczników, analizując je osobno przez wytypowane w stosunku do nich pomniejsze fenomeny (kategorie) i zagadnienia.

Duch

DUCH	PODSTAWA	WYDARZANIE SIĘ	CEL
WEWNĘTRZNOŚĆ (PODSTAWA)	PIERWOTNOŚĆ	WEWNĘTRZNOŚĆ A ZEWNĘTRZNOŚĆ	WEWNĘTRZNOŚĆ JAKO PRZEZROCZYŚCIE
ŚWIADOMOŚĆ (WYDARZANIE SIĘ)	ŚWIADOMOŚĆ JAKO STOSUNEK	JĄŻŃ	ŚWIADOMOŚĆ WIECZNOŚCI
SUBIEKTYWNOŚĆ (CEL)	CZŁOWIEK POJEDYNCZY	MYŚLICIEL SUBIEKTYWNY	NAMIĘTNOŚĆ

Schemat 9. Kategorialna struktura ducha

Wewnętrzność

Pierwotność

Określając człowieka duchem, Kierkegaard podkreśla, że to, co istotne dla jednostki, nie istnieje nigdzie poza nią. Trzeba zagłębić się w sobie, bo własnego ducha nie odkryje się w innych czy w świecie zewnętrznym, ale we własnym wnętrzu. Dlatego też podstawowym określeniem ducha jest dla duńskiego filozofa pojęcie wewnętrzności, które z kolei zostaje w jego ujęciu zakorzenione w tym, co nazywa on pierwotnością.

Najpełniejsze określenie pierwotności można znaleźć w *Dzienniku*, gdzie Kierkegaard zanotował: „Każdy człowiek [z natury] został ukształtowany pierwotnie, ponieważ pierwotność jest możliwością »ducha« – Bóg, który ją uczynił, wie o tym najlepiej”¹⁴. Zdanie to sugeruje, że pierwotność stanowi najgłębszy, istniejący w człowieku ślad stworzenia go przez Boga, a więc w rozwoju duchowym jest tym fenomenem, do którego musi dotrzeć każdy, kto chce odkryć swoją istotę. Pierwotność jest początkiem duchowości człowieka, najczystszy i niezmiśzany z doczesnością śladem Boskiej mocy w nim. Pierwotność łączy człowieka z Bogiem, warunkuje duchowość człowieka, jest jej możliwością. W pierwotności człowiek przychodzi na świat jako istota niewinna, w niej powinien rozwijać swoją relację z Bogiem, w niej powraca też do Boga w wierze, odbudowując siebie po katastrofie grzechu.

Jeśli człowiek nie ma tej pierwotnej więzi, widzi swoje życie tylko w perspektywie tego, co skończone. W rezultacie nie potrafi go ująć jako tego, co się ciągle zaczyna, co się staje w Bogu. Ostatecznie śmierć jest więc dla niego końcem, podczas gdy z duchowego punktu widzenia musi być początkiem. Niezależnie od tego, na jakim poziomie samospelnienia wewnętrznego znajduje się człowiek, zawsze jest on zakorzeniony w pierwotności, potrzebuje jej więc tak

¹⁴ DZ, XI¹ A 385, s. 362. W zamieszczonym przypisie objaśniającym tłumacz (Antoni Szwed) pisze, że pierwotność oznacza: „[...] nieosłabioną, źródłową zdolność do pełnego i niezakłóconego doświadczenia samego siebie (w wymiarze etycznym i religijnym), bez pośrednictwa innych ludzi” (ibidem, s. 363, przypisy 480; zob. też: ibidem, s. 362, przypisy 478).

samo na początku i na końcu swej duchowej drogi w egzystencji. Jedynie, co się może tutaj zmieniać, to poziom doświadczenia tej pierwotności, który jest tym wyższy, im bliższy jest kontakt człowieka z Bogiem. W tym kontekście Kierkegaard pisze: „pierwotność, duch jest – przede wszystkim i najpierw – wprowadzaniem swego życia w królestwo Boga. Im bardziej dosłownie człowiek (działając) może z niego czerpać, tym więcej [w nim] pierwotności”¹⁵. Można więc powiedzieć przekornie, że człowiek, rozwijając się duchowo, staje się coraz bardziej pierwotny, bo jest coraz bliżej swojego duchowego domu lub tego, jakim pierwotnie założył go Bóg. Dlatego Kierkegaard łączy ściśle pierwotność z chrześcijaństwem i stwierdza, że odkrywa ono przed człowiekiem to, że „pierwotnie był on kimś zupełnie innym”¹⁶, czyli że miał żywy kontakt z Bogiem i ten żywy kontakt chrześcijaństwo ma mu przywrócić. Duchowo człowiek w wierze zaczyna się tak, jak człowiek niewinny w pierwotności, zaczyna bowiem od początku, a ten początek staje się właściwym punktem odniesienia dla jego egzystencji. Ostatecznie, jak zauważy Kierkegaard: „Bóg jest duchem. Z duchem nie można mieć innego związku niż duchowy”¹⁷. I dlatego Bóg chce od człowieka pierwotności¹⁸, czyli chce tego, by człowiek pozostawał z Nim w żywej relacji, w relacji ducha do ducha, w pierwotnym połączeniu ze Sobą.

Dodatkowo Kierkegaard wiąże pojęcie pierwotności z powagą, a także z powtórzeniem, to znaczy z potrzebą ciągłego odnawiania w człowieku jego duchowości, odnawiania siebie w Bogu. Powaga jest dla niego „nabytą pierwotnością usposobienia”, a jak tłumaczy dalej w *Pojęciu lęku*:

Pierwotność usposobienia w jego historycznym rozwoju ukazuje w powadze to, co wieczne; dlatego powaga nigdy nie może stać się przyzwyczajeniem [...], lecz przyzwyczajenie powstaje wtedy, gdy to, co wieczne, oddala się od powtórzenia. Gdy pierwotność jest nabywana i zachowywana w powadze, to istnieje następstwo i powtórzenie; gdy

¹⁵ Ibidem, XI¹ A 386, s. 363.

¹⁶ Ibidem, XI¹ A 363, s. 67.

¹⁷ Ibidem, IX A 32, s. 64.

¹⁸ Por. ibidem, XI¹ A 62, s. 362.

tylko pierwotność przestaje być obecna w powtórzeniu, wówczas rodzi się przyzwyczajenie. Poważny człowiek jest poważny dzięki pierwotności, wraz z którą wycofuje się w powtórzenie¹⁹.

Ta „pierwotność usposobienia” wydaje się tu tym samym, co możliwość ducha. Człowiek jest pierwotnie usposobiony do bycia duchem i tylko, jeśli się nim staje, określa go w sensie egzystencjalnym powaga. Człowiek, coraz bardziej ujmując siebie duchowo, staje się coraz poważniejszy, coraz bliższy swojego źródłowego określenia, coraz pierwotniejszy. I na odwrót, jeśli traci kontakt z pierwotnością, traci możliwość duchowego rozwoju – odnawiania siebie w duchu, powtarzania siebie w Bogu, stawania się w Nim. Bez pierwotności, która jest żywym początkiem, człowiek popada w przyzwyczajenie, czyli w martwe odtwarzanie siebie w doczesności, w którym zanika jego kontakt z Bogiem – on sam okazuje się zaś w sensie istotnym niepoważny.

To powiązanie pierwotności z powagą silnie koresponduje z miejscem, jakie można przypisać pierwotności na mapie duchowego rozwoju człowieka. Każde samookreślenie się duchowe człowieka zakotwicza się w pierwotności jako w pierwszym i ciągle odnawianym odniesieniu się człowieka do Boga. Bez tego odniesienia się nie może być mowy o pełnym ujęciu wewnętrznosci, świadomości czy subiektywności. W pierwotności duch podwaja sam siebie, to znaczy znajduje element, w którym się zaczyna i dzięki któremu może być tym, czym jest. W tym sensie pierwotność jest pierwszym określeniem wewnętrznosci, realizującej się przez nią w żywym odniesieniu się jednostki do Boga.

Istnieją niewątpliwie różne poziomy doświadczenia własnej wewnętrznosci, w zależności od tego, na jakim stopniu samorozwoju znajduje się dana jednostka, ale nie można jej doświadczyć bez odniesienia się do swojej pierwotności. Kierkegaard podkreśla, że negacja swojego jednostkowego istnienia jest właśnie „brakiem pierwotności, czyli pozbawieniem siebie sił pierwotnych, czymś w rodzaju duchowego wytrzebiecia się. Każdy bowiem człowiek jest pierwot-

¹⁹ PL, s. 150–151.

nie planowany jako osobowość, przeznaczony do stania się sobą”²⁰. Stąd wniosek, że brak pierwotności jest brakiem osobowości, czyli po prostu wewnętrżności, w której ta osobowość się realizuje. W rezultacie człowiek traci kontakt ze swoją duchowością, co grozi stanem bezdusżności, rozpaczy, czyli negacją siebie jako ducha, utratą samego siebie²¹.

W odpowiedzi na takie niebezpieczeństwo Kierkegaard uważa, że każdy człowiek powinien postępować zgodnie ze swoją pierwotnością, ze swoim najbardziej podstawowym odniesieniem do Boga, poza które nie jest w stanie wyjść ani stwierdzić w sensie istotnym, kim jest. Trzeba mieć jednak świadomość, że im bardziej jednostka zanurza się w swojej pierwotności, tym bardziej oddala się od tego, co ją określało w świecie zewnętrżnym, świecie grzechu. Sytuacja ta w sensie ludzkim odwraca jej życie: „Zabij swoją pierwotność, a zgodnie ze wszelkim prawdopodobieństwem będzie ci się dobrze powodziło w świecie, być może nawet odniesiesz sukces – ale wieczność cię odrzuci. Postępuj zgodnie ze swoją pierwotnością, będziesz zniszczony w doczesności, ale wieczność cię przyjmie”²². Dlatego też Chrystus, próbując nawrócić człowieka na jego wnętrze, czyni to przez odwołanie się do jego pierwotności jako do „miejsca”, od którego zaczyna się człowiek jako duch. „Chrystus jest tu, w ogólniejszym sensie, nauczycielem, który z pierwotnością zmierza ku wewnętrżności w przeciwieństwie do każdej pustej zewnętrżności, nauczycielem, który przekształca zewnętrżność w wewnętrżność”²³. To stwarzanie wewnętrżności przez pierwotność odbywa się zawsze kosztem zewnętrżności, stanowiącej tylko wtórną rzeczywistość życia człowieka. Warunkiem dotarcia do swojej pierwotności jest więc odrzucenie zewnętrżności, czyli tego, co zakrywa istotę człowieka i nie pozwala mu odkryć jego indywidualnego powołania do życia w Bogu.

²⁰ CS, s. 170.

²¹ Por. PL, s. 100–101; zob. też: PS, s. 169–170 (OC 10, s. 180–183, tłum. pol., s. 204–206); CS, s. 184.

²² DZ, XI A 385, s. 363.

²³ WC, s. 78.

Wewnętrzność a zewnętrzność

Proces kształtowania się ludzkiego wnętrza, w którym staje się ono coraz bardziej zdolne do urzeczywistnienia w sobie ducha człowieka, wydarza się przez charakterystyczny dla duńskiego filozofa dialektyczny konflikt wewnętrzności z zewnętrznością. Ta opozycja zewnętrzne – wewnętrzne stanowi jedno z kluczowych zagadnień jego myśli. Z rozważań Kierkegaarda wynika, że człowiek może mieć za podłoże swej egzystencji albo samą zewnętrzność ukonstytuowaną w czystej bezpośredniości (egzystencja estetyczna), albo wewnętrzność ukonstytuowaną w zewnętrzności jako immanencji (egzystencja etyczna), albo samą wewnętrzność ukonstytuowaną w transcencji (egzystencja religijna). Chodzi tu z jednej strony o to, co jest rzeczywistym miejscem rozgrywania się egzystencji jednostki (jej realność), a z drugiej strony o to, co stanowi dla niej istotne odniesienie, w czym ujmuje siebie i w stosunku do czego rozgrywa swoje życie (jej idealność).

W najbardziej podstawowym rozumieniu zewnętrzność określa to wszystko, czego człowiek doświadcza bezpośrednio, zmysłowo, jest tym, w czym człowiek mieści się fizycznie w świecie. Wewnętrzność natomiast określa sferę doświadczenia egzystencjalnego, jest tym, w czym człowiek przeżywa siebie, w czym może odnieść swoje życie do siebie, a więc tym, w czym mieści siebie duchowo. W tym sensie zewnętrzność nie oznacza dla Kierkegaarda sama z siebie czegoś niedobrego. Fizyczność człowieka jest mu przyrodzona, zadana, sytuuje go w czasowości, stanowi ważny element jego rozumienia siebie, w niej ostatecznie przeżywa on swoje życie. Dlatego człowiek nie może jej ignorować, problem pojawia się jednak wtedy, gdy próbuje on ją absolutyzować i widzieć w niej jedyny i najważniejszy wymiar swojego życia. Jeśli człowiek uznaje, że tym, co go istotnie konstituuje, jest zewnętrzność, a więc jego fizyczność, zmysłowość, to musi odrzucić możliwość duchowego istnienia swojej osoby. Jeśli zaś wewnętrzność uważa za najważniejszą, wówczas nie może widzieć w zewnętrzności miejsca swojej życiowej realizacji. Ostatecznie, z religijnego punktu widzenia, człowiek nie ma zanegować zewnętrzności w jej faktyczności, ale zanegować ją jako tę, która może mieć istotny wpływ na jego wewnętrzne życie. Musi więc podpo-

rządkować zewnętrzną swoją wewnętrzną, podwoić ją, dokonać syntezy ze względu na swoją wewnętrzną, ponieważ duch człowieka może się objawić tylko wewnętrzną.

Tę przewagę wewnętrzną nad zewnętrzną w sensie duchowego rozwoju człowieka, w ujęciu Kierkegaarda, można też spróbować prześledzić od innej strony. Jeśli Bóg przemawiałby do człowieka przez świat zewnętrzny, to wówczas byłby dla niego poznawalny albo zmysłowo, albo, jeśli ten świat zewnętrzny rozumieć jako rzeczywistość obiektywną, pojęciowo. Gdyby jednak tak było, nikt nie miałby wątpliwości co do Jego istnienia i ludzie albo doświadczaliby obecności Boga na co dzień bezpośrednio, albo potrafiliby dowieść Jego istnienia w sposób niepodważalny. Z żadną z tych sytuacji nie mamy do czynienia, świat zmysłowy raczej odwołuje się do Boga, a dowody intelektualne są w takim stopniu akceptowane, w jakim krytykowane. Rozwiązaniem staje się wniknięcie do wnętrza człowieka, w którym jednak kontakt z Bogiem jest możliwy tylko na poziomie indywidualnego, i nieprzekazywanego w postaci obiektywnej wiedzy, doświadczenia każdej jednostki z osobna. Przez to, że człowiek opowie o swojej relacji z Bogiem innym ludziom, nie uwiarygodni jej w swoich oczach, przeciwnie, musi się raczej liczyć z niezrozumieniem u tych, którzy jej nie doświadczyli. Pojawia się więc wymóg wewnętrzną, która jest w dodatku wewnętrzną ukrytą²⁴. Wewnętrzną ta jest wymaganiem postawionym człowiekowi przez Boga, bo tylko w niej może on rozwijać się duchowo, tylko w niej może doświadczyć Boga.

To dialektyczne napięcie między wewnętrzną a zewnętrzną oddaje stwierdzenie Kierkegaarda: „im mniej zewnętrzną, tym więcej wewnętrzną”²⁵. Warto przyrzeć się teraz pokrótce, w jaki sposób według duńskiego filozofa dochodzi do tej przemiany z człowieka zewnętrznego w wewnętrznego, dzięki której w coraz większym stopniu ukonkretnia on swojego ducha w egzystencji.

²⁴ Kierkegaard używa określenia „wewnętrzną ukryta”, to znaczy nieprzenikniona dla zewnętrzną i wyrażająca prawdziwe uczucie religijne w *Postscriptum* (por. PS, s. 397, 416–418 i 421–427 (OC 11, s. 164, 185–188 i 192–198, tłum. pol., s. 476, 500–503 i 507–514).

²⁵ PS, s. 322–323 i 348 (OC 11, s. 78–79 i 107, tłum. pol., s. 387–388 i 418).

Człowiek zewnętrzny to esteta, żyje on tylko tym, co przynosi mu świat zewnętrzny pod postacią zmysłów. Nie oznacza to oczywiście, że człowiek taki nie doznaje przeżyć wewnętrznych, przeciwnie, może ich doznawać w dużym zakresie. Esteta przeżywa jednak swoje wnętrze tak, jakby jednym celem jego istnienia był świat zewnętrzny i to, co mu się w nim jawi. Nie interesuje go więc to, by zapewnić sobie trwałość swojej osobowości, by być samemu dla siebie punktem odniesienia – jego wewnętrzność nie jest jego realnością. Ważne dla niego jest to, co może zyskać w świecie zewnętrznym i to, jak ten świat go postrzega, jaką ma w nim pozycję, jak potrafi sobie w nim radzić. Ze swojego wnętrza korzysta na poziomie czysto refleksyjnym i instrumentalnym, zawsze w odniesieniu do świata zewnętrznego. Sam dla siebie nie stanowi natomiast problemu, jego natura jest dla niego raczej oczywista: jest, jaki jest. W efekcie osobowość estety okazuje się wewnętrznie sprzeczna²⁶, to znaczy nie realizuje on siebie jako ducha, ale raczej jako pewne zjawisko w świecie zewnętrznym.

W opozycji do estety znajduje się człowiek etyczny, dla którego podstawowym odkryciem egzystencjalnym jest jego własna jaźń, on sam jako zadanie do realizacji, wymagające nieustannego zagłębiania się w swojej wewnętrzności. „O człowieku żyjącym etycznie można powiedzieć, że podobny jest do powierzchni cichej i głębokiej wody; natomiast człowiek żyjący estetycznie jest płytki, powierzchowny”²⁷. Człowiek etyczny swoją głębię zawdzięcza właśnie odkryciu samego siebie²⁸, swojego wnętrza. Stąd jego mottem stają się słowa: „Jedynie w sobie może człowiek znaleźć wyjaśnienie dotyczące samego siebie”²⁹. W konsekwencji egzystencja etyczna nie może opierać się na tym, co przynosi jej życie pod postacią świata zewnętrznego, ale musi planować siebie, próbować jak najlepiej zrozumieć, czym jest, jakie jest jej przeznaczenie i jak najlepiej wyrazić je w swoim życiu. Aby to osiągnąć, trzeba zagłębić się w sobie, co oznacza dokonanie

²⁶ AA 2, s. 355.

²⁷ Ibidem, s. 349.

²⁸ Jest to problematyka „wyboru siebie” (wyboru etycznego, absolutnego), która będzie analizowana dalej.

²⁹ AA 2, s. 353.

takiego odniesienia do samego siebie, w którym człowiek pojmie jakość i wartość swojego indywidualnego życia. W ten sposób odkrywa się, że istnieje coś, w czym człowiek zależy tylko od siebie – własna wewnętrzność, ze świadomością, że nikt poza tym konkretnym człowiekiem nie może spowodować, aby zrozumiał on w niej siebie. W następstwie tego odkrycia jednostka etyczna uznaje, że ma własną historię wewnętrzną, w odróżnieniu i niezależnie od historii zewnętrznej (historii świata)³⁰. Esteta czuje się zawsze wpłątany w bieg epoki, jednostka etyczna uznaje, przy całym szacunku dla historii świata, że istnieją obiektywne i niezależne od niczego innego warunki realizacji człowieka przez samego siebie, w każdym miejscu i czasie. Bez względu na to, gdzie i kiedy człowiek się urodzi, jego obowiązkiem jest zatem odkryć oraz realizować istotę siebie – i to jest jedyny rzeczywisty obowiązek, jaki ma: obowiązek wewnętrzny³¹. Przekonanie o istnieniu tej istoty i potrzebie jej realizacji w doczesności można uzyskać tylko w ramach swojej historii wewnętrznej, będącej „wiecznością, w której element czasowy nie zniknął jako moment idealny, ale w której on [element czasowy] jako moment realny jest stale obecny”³². Człowiek zyskuje zatem tutaj poczucie, że jest czymś więcej niż tylko przygodnym bytem, że jego życie ujęte wewnątrznie ma głęboki, ponadczasowy sens, który można jednak osiągnąć, tylko wypełniając go tu i teraz.

Egzystencja etyczna oznacza zatem takie samoodniesienie się jednostki, w którym odkrywa ona swoją wewnętrzność jako właściwą rzeczywistość realizacji siebie. „Etycznie, idealność jest realnością w samej jednostce. Realność jest wewnętrznością, która jest nieskończenie zainteresowana egzystencją, tym, czym jednostka etyczna jest sama dla siebie”³³. Siła tego, co etyczne, polega właśnie na tym, że sprowadza ono idealność człowieka do jego realnej egzystencji i czyni ją celem samym dla siebie. Tylko w ten sposób może nastąpić otwarcie się wewnętrzności człowieka, która jako taka staje się rzeczywistym miejscem jego wydarzania się. Jest to sytuacja

³⁰ Por. *ibidem*, s. 178–180.

³¹ Por. *ibidem*, s. 346.

³² *Ibidem*, s. 184.

³³ PS, s. 275–276 (OC 11, s. 24, tłum. pol., s. 333).

bez precedensu w życiu jednostki, bo tutaj to, co realne, nie określa już zewnętrznego wobec niej świata, ale jej własną egzystencję, która równa się wewnętrzności. Dzięki temu człowiek odkrywa etycznie samego siebie jako podmiot swej egzystencji, a więc zaczyna w ogóle, w rozumieniu Kierkegaarda, świadomie egzystować. Jest to przełom, od którego zaczyna się duchowy rozwój człowieka.

Jednak to, co stanowi o wartości i jakości etycznej egzystencji, zdradza zdaniem duńskiego filozofa zarazem jej niedoskonałość. Wewnętrzność człowieka etycznego nie jest bowiem całkowicie niezależna w swej realności, pozostaje uwarunkowana przez świat zewnętrzny, który ją wyznacza (jest dla niej tym, co idealne). Ten świat zewnętrzny nie oznacza już w tym wypadku oczywiście estetycznego świat zmysłów, ale przyjmuje kształt obiektywnego świata wartości, zasad i celów ogólnoludzkich – immanencji. Jego realizacja w egzystencji jest jednocześnie realizacją samego siebie jako tego, który się w niej w pełni odnajduje. To, co jednostka uznaje etycznie za swoją istotę, to właśnie te wartości, zasady i cele, abstrakcyjne w stosunku do jej wnętrza, bo niewypracowane w nim. W wyniku ich realizacji jednostka dojrzewa wewnętrznie, bo jej życie zyskuje trwałe i pełne odniesienie, dzięki któremu może ona coraz lepiej ujmować siebie. Człowiek taki jest przykładowo coraz lepszym mężem, przyjacielem, żołnierzem, sędzią, bo coraz lepiej rozumie sens tych wartości odcisnięty w swoim życiu. Ale mimo to człowiek taki, w najwyższym duchowym sensie, nie jest sobą. Jego mottem stają się słowa: „wyrzucić swą niepowtarzalność tak, żeby w niej być tym, co ogólne – oto prawdziwa sztuka”³⁴. Ta ogólność stanowi tu właśnie element zakorzenienia w świecie zewnętrznym, który zdaniem Kierkegaarda nie pozwala jednostce etycznej być w pełni sobą. Zmusza ją natomiast do ciągłego abstrahowania od siebie, od swojej wewnętrzności – podczas gdy „indywidualności, która pragnie zamienić się w abstrakcję, brakuje właśnie wewnętrzności”³⁵. Pojawia się tu sprzeczność, w której jednostka z jednej strony odkrywa i uczy się swojej wewnętrzności, a z drugiej nie potrafi dotrzeć do tego, czym

³⁴ AA 2, s. 349.

³⁵ PL, s. 144.

jest sama w sensie istotnym. Egzystencję etyczną określa więc zarazem stan pewnej równowagi między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, oraz stan napięcia duchowego, wynikający z tego, że człowiek realizuje tutaj swojego ducha o tyle w rzeczywistości swojej wewnętrzności, co w odniesieniu do ogólnoludzkiego ideału etycznego, który staje się wyznacznikiem jego wnętrza. W rezultacie duch człowieka zostaje podporządkowany duchowi ogólnemu, w którym nie może się zrealizować indywidualna istota jednostki.

Etycznie człowiek odkrywa zatem wewnętrzność jako właściwe miejsce wydarzania się swojej egzystencji i realizacji swojej istoty, ale nie potrafi na tyle zagłębić się w swojej wewnętrzności, by odkryć ostateczny sens siebie w odniesieniu do swojej istoty w Bogu³⁶. Bóg okazuje się tutaj ostatecznym, ale zewnętrznym (immanentnym) wobec człowieka uzasadnieniem jego wewnętrzności, do którego odwołuje się on jak do idei usprawiedliwiającej jego działanie. Bóg z jednej strony stoi tu ponad całą rzeczywistością świata ludzkiego, ale z drugiej nie wydaje się niczym więcej niż uosobieniem wszystkich najbardziej szlachetnych i wzniosłych idei, wyznaczających etyczną wartość ludzkiego życia. W rezultacie przy całym umiłowaniu i szacunku, jakim może obdarzać Boga człowiek etyczny, staje się On tu kimś w rodzaju gwaranta i stróża immanentnego świata ludzkiego. Można więc wpływać na rzeczywistość świata ludzkiego, powołując się na imię Boga oraz znajomość woli Boga, który tą rzeczywistością zawiaduje.

Aby przejść na wyższy poziom rozumienia siebie, niezbędne jest w ujęciu Kierkegaarda to, co nazywa on nieskończoną rezygnacją. Polega ona na samowolnym wyzbyciu się tego, co człowieka determinuje zewnętrznie, przywiązuje do doczesności. W perspektywie etycznej, żyjąc i sytuując siebie duchowo w świecie zewnętrznym, człowiek, choć całkowicie od niego zależny, uważa siebie za samowystarczalnemu duchowo, za kogoś, kto ma prawo nazywać świat po swojemu i być w nim osobą wyrokującą. Przez nieskończoną rezygnację człowiek pozbywa się tego wyznaczającego charakteru swojego myślenia, zaczyna nakierowywać się na to, co go jakościowo

³⁶ Por. CS, s. 226.

przekracza i zakłada. Uznaje, że zewnętrzność (immanencja) nie jest w żaden sposób adekwatna wobec jego duchowości, a jedynie Bóg (transcendencja) może mieć rzeczywisty wpływ na jego życie. Dlatego

Nieskończona rezygnacja jest ostatnim stadium poprzedzającym wiarę; kto nie przeszedł przez ten wysiłek, nie może osiągnąć wiary; dopiero w nieskończonej rezygnacji staje się dla mnie jasna wieczna wartość mojej istoty i wtedy dopiero może być mowa o ogarnięciu egzystencji świata siłą wiary³⁷. [...] mówiąc w sensie duchowym wszystkiego można dokonać; ale w świecie doczesnym wiele jest rzeczy, które nie są możliwe. To niemożliwe rycerz [nieskończonej rezygnacji – A. S.] czyni możliwym ujmując je w sposób duchowy, a może ująć w sposób duchowy przez wyrzeczenie. Popęd, który wiodł go na zewnątrz ku rzeczywistości i zatrzymał się wobec niemożliwości, skierowuje się teraz do wewnątrz, ale przez to nie traci się, ani nie ulega zapomnieniu³⁸.

W powyższych dwóch cytatach z *Bojaźni i drżenia* wyraźnie widać, że aby móc osiągnąć wiarę, trzeba przekroczyć wewnętrzną zewnętrzną, mającą jedynie charakter przypadłościowy i odwracającą uwagę człowieka od tego, co istotne: wiecznej wartości jego istoty. Stąd nie może być mowy o żadnym porozumieniu, mediacji między wewnętrzną a zewnętrzną, jedno wyklucza, uniemożliwia drugie – są one jak części składowe syntezy ducha w człowieku, w której jedna ze stron musi podwoić i podporządkować sobie w zupełności drugą.

W tym miejscu warto podkreślić, że w rozważaniach Kierkegaarda realnością człowieka, wyjąwszy estetyczne stadium egzystencji, nigdy nie jest jakkolwiek rozumiany świat zewnętrzny. Dla realności

³⁷ BD, s. 46.

³⁸ Ibidem, s. 43 (oryginalnie w tłumaczeniu omyłkowo dwa razy jest „na zewnątrz”). W sytuacji nieskończonej rezygnacji jest Abraham stojący przed Boskim nakazem złożenia Izaaka w ofierze. Dojrzewając do tej decyzji, uświadamia on sobie, że pod postacią syna rezygnuje ze wszystkiego, co miało dla niego sens w życiu, jednocześnie przyznając, że ten sens ukonstytuowany był w świecie zewnętrznym, a nie wobec Boga.

ludzkiego życia ważne jest tylko to, jak człowiek istnieje wewnątrznie. To, co dzieje się na zewnątrz, w sensie istotnym, nie ma dla jednostki żadnego realnego znaczenia, dopóki ona tego nie uwewnętrznia. Nie chodzi tu oczywiście o uznanie ontologicznej realności świata, ale o wagę rzeczywistości zewnętrznej dla rozgrywania się ludzkiej egzystencji. Stąd należy powiedzieć, że to, co realne, jest zawsze odniesione do tego, co w człowieku uwewnętrznione, przeżyte, doświadczone – natomiast to, co idealne, jest tym, wobec czego człowiek orientuje swoje wnętrze, co kieruje jego myśleniem i działaniem, mówi mu co, jak i dlaczego ma uwewnętrzniać, co uznać za ważne, a co odrzucić, w co się angażować, a co ignorować. Dla człowieka etycznego taką sferą idealności zarządzającą jego wewnętrznością jest sfera immanencji, tego, co ogólnoludzkie, w stosunku do czego zyskuje tożsamość jego osobowość – w przypadku jednostki religijnej ten zasadniczy punkt odniesienia dla realności stanowi transcendencja, czyli żywy kontakt z Bogiem (wiara)³⁹.

Nieskończona rezygnacja w historii wewnętrznej człowieka staje się aktem, w którym dociera do niego, że nie tylko nie ma innej rzeczywistości dla jego egzystencji niż jego własna wewnętrzność, ale też nie ma dla niego innego punktu oparcia niż Bóg. Dzięki temu realność egzystencji może starać się w pełni wyrazić idealność – istotę człowieka. To jest jednak możliwe dopiero w wierze – w nieskończonej rezygnacji człowiek dokonuje jedynie oczyszczenia wewnętrznego, odrzucając całą zewnętrzną, która go do tej pory determinowała. Tym samym rezygnuje ze wszystkiego, czym dotychczas żył, co stanowiło o jego sile. Człowiek tutaj wypiera się siebie jako tego, który w sensie istotnym nie był sobą, ale tym, co wobec niego zewnętrzne. Może on tego dokonać właśnie dlatego, że sam ukształto-

³⁹ Przy czym w dialektyce Kierkegaarda immanencja zawsze jest kojarzona ze światem zewnętrznym – tym, co ogólne, a transcendencja z wewnętrznością samą w sobie – tym, co jednostkowe. Z drugiej jednak strony trzeba mieć świadomość, że transcendencja, jak każda idealność, jest zewnętrzna wobec realności egzystencji, to znaczy musi zostać uwewnętrzniona. Należy być wyczułym na użycie pojęcia zewnętrzności przez Kierkegaarda, gdyż prawie zawsze oznacza ono pejoratywnie świat zewnętrzny (bezpośredniość lub immanencję), a tylko z rzadka transcendencję.

wał rzeczywistość swojej egzystencji, sam nadał jej taki wymiar i jedynie sam jest w stanie się z niej oczyścić. Nieskończona rezygnacja staje się więc pierwszym wyrazem aktywności człowieka, w której działa on tylko ze względu na swoją istotę, bez bezpośredniego wpływu zewnętrznosci. Niczego więcej sam nie może dokonać. Etycznie odkrywa egzystencjalną wagę swej wewnętrzności; w nieskończonej rezygnacji potrafi ją odpowiednio skierować ku temu, co wieczne, ale wciąż nie może jej w pełni zrealizować, gdyż to staje się możliwe dopiero w wierze, dzięki interwencji Boga. W ten sposób konflikt wewnętrzności z zewnętrznoscią zostaje rozstrzygnięty na korzyść wewnętrzności odniesionej do transcendencji, okazującej się jedynym, ostatecznym i niesprowadzalnym do niczego innego punktem odniesienia dla egzystencji jednostki.

Wewnętrzność jako przezroczystość

Wewnętrzność, jaką otrzymuje człowiek w wierze, wprowadza radykalną zmianę egzystencjalną. Do tej pory była ona tym, czym sam ją uczynił, rzeczywistością jego egzystencji, którą sam sobie nadał i sam ukształtował. Jednak taka wewnętrzność mogła się utrzymać tylko przez jej nieustanne odniesienie do zewnętrznosci, wobec której tak naprawdę się realizowała. Teraz wewnętrzność zostaje otwarta od środka, wchodzi w nią Bóg, jako ten, który w niej założył człowieka, przeznaczył ją na miejsce swojego spotkania z nim. To wejście Boga czyni wewnętrzność jednostki nieskończoną. Bóg staje się jej nauczycielem, dzięki Niemu dowiadyuje się ona o sobie i swojej istocie.

Taka wewnętrzność staje się dla człowieka zupełnie nową rzeczywistością egzystencjalną – to tak, jakby spotykał nowego siebie. „Paradoksem wiary jest to, że [jednostka] posiada wewnętrzność niewspółmierną z zewnętrznoscią, ale ta wewnętrzność, co trzeba zauważyć, nie jest identyczna z pierwszą, lecz jest nową wewnętrznością⁴⁰. Różnica między pierwszą (etyczną) a drugą (religijną) wewnętrznością człowieka polega na jej odniesieniu, pierwsza jest zwrócona na zewnątrz, do ogółu, druga – do wewnątrz, do

⁴⁰ BD, s. 73–74.

Boga. Wewnętrzność człowieka jako określenie realności jego egzystencji nie zmienia się, bo ma on od początku jedną wewnętrzność, w której został pierwotnie ukształtowany przez Boga. Zasadniczo zmienia się natomiast jej rozumienie przez człowieka, głębia jej doświadczenia i umiejętność ujmowania siebie w niej – to we własnej wewnętrzności dokonuje się przemiana człowieka. Świat ludzki zamknięty w swej immanencji nie jest w stanie tego zrozumieć i to stanowi o paradoksalnym charakterze tej wewnętrzności. Ten, kto rozpoznaje w niej siebie, zauważa, że cała zewnętrznosc (immanencja), w której dotychczas żył, jak bardzo by nie była ogólna i doniosła, jest skończona i przemijająca, bo organizowana przez ludzi skończonych w swej egzystencji. Tu otwiera się nowa perspektywa, w której wierzący ze swojego środka przenika całą zewnętrznosc, przekracza ją dzięki obecności Boga w sobie – jednocześnie szuka możliwości jej przemienienia oraz odcina się od możliwości zrealizowania siebie w niej.

Wiara nakazuje człowiekowi żyć tak, jakby to wszystko, co było dla niego do tej pory najważniejsze (sfera immanencji, zewnętrznosc), nie istniało, i dlatego stanowi dla niego najtrudniejszy wymóg, w którym musi on przełamać, przemienić siebie, ująć to wszystko z tej nowej perspektywy. Stąd Kierkegaard mówi, że istotnym wyrazem wewnętrzności człowieka religijnego jest cierpienie⁴¹, wynikające z tego, że musi on umrzeć dla bezpośredniości, nie może więc wyrazić się na zewnątrz⁴². Gdyby człowiek mógł pozostać w dotychczasowych relacjach z zewnętrznoscia, to nie otworzyłby swojej wewnętrzności na Boga, gdyż są to konkurencyjne, wykluczające się rzeczywistości: „w świecie doczesnym Bóg i ja nie możemy rozmawiać – nie mamy wspólnego języka”⁴³. Wchodząc w wewnętrzny kontakt z Bogiem, człowiek musi zatem zamknąć się na zewnętrznosc, taką, jaką dotychczas znał, bo ona odciąga go od Boga; z punktu widzenia życia w Bogu jest martwa. Dlatego, aby się od niej wyzwolić, trzeba dla niej umrzeć, dzięki czemu człowiek ożywia siebie

⁴¹ Por. PS, s. 365 (OC 11, s. 126–127, tłum. pol., s. 438–439).

⁴² Ibidem, s. 416 (OC 11, s. 186, tłum. pol., s. 501).

⁴³ BD, s. 33.

i zmienia swoje rozumienie tej zewnętrzności. To umieranie zaczyna się już w nieskończonej rezygnacji, ale jego przypieczeniem staje się wiara jako stan, w którym zewnętrzność przestaje być dla człowieka elementem wyznaczającym jego egzystencję. On sam traci zaś jakąkolwiek możliwość istotnego wyrażenia w niej siebie. Co jednak ważne, cierpienie to staje się jego siłą, bo w tym cierpieniu ściera się on ze swoim słabościami, ze swoją skończonością i dzięki żywej obecności Boga pokonuje to, co go ogranicza.

Duński filozof uznaje, że takie cierpienie ma wymiar czysto wewnętrzny, w nim wyraża się relacja człowieka z Bogiem. W cierpieniu jednostka religijna staje się coraz bardziej wewnętrzna, coraz bliższa Bogu⁴⁴. Ono też staje się podstawą dla najwyższego, chrześcijańskiego doświadczenia wewnętrzności:

Pierwszy warunek stania się chrześcijaninem to absolutne zwrócenie się do wewnątrz [...]. W ten sposób zwracając się do wewnątrz, uczeń rozumie, czy uczy się rozumieć, na czym polega zadanie stawania się i bycia chrześcijaninem: każda chwila, w której skierowany jest ku rzeczom zewnętrznym, jest stracona, a gdy tych chwil jest wiele, wówczas wszystko jest stracone⁴⁵.

Okazuje się zatem, że chrześcijaństwo nie ma żadnego zewnętrznego wyrazu, bo jego rzeczywiste wydarzenie się jest możliwe tylko w relacji pojedynczego człowieka z Bogiem, w którym jednostka staje się uczniem Chrystusa. On to rozegrał całe swoje życie w wewnętrzności. Nie oznacza to, że to, co czynił w zewnętrzności, nie miało znaczenia, przeciwnie, miało decydujące znaczenie dla możliwości uwierzenia w Niego (dla uwewnętrznienia Jego przekazu). Chodzi jednak o to, że czynił on to nie ze względu na tę zewnętrzność, nie po to, by w niej coś osiągnąć, ale ze względu na swoje wnętrze, w którym jedynie mógł spełnić swoje powołanie. Dlatego też Chrystus zawsze zwraca się do pojedynczego człowieka i do jego wnętrza, a nie do świata zewnętrznego jako miejsca realizacji swojej nauki. Chrystusowi nie zależało na tym, by zmieniać świat zewnętrzny, ale

⁴⁴ Por. PS, s. 380 (OC 11, s. 144, tłum. pol., s. 456).

⁴⁵ WC, s. 182; zob. też: *ibidem*, s. 82–83.

na tym, by zmieniać wnętrza ludzi w nim żyjących, by otwierać ich wewnątrznie na Boga. A ponieważ Chrystus odkupił grzechy ludzi w swoim wnętrzu przed Bogiem,

Powinieneś bezwarunkowo oddać się Chrystusowi [...]. Jest to z pewnością prawdziwe, że bezwarunkowe oddanie się Chrystusowi, który jest Absolutnym Duchem, i obumarcie dla świata, oznacza, że zakładasz, iż może On tak twoje życie pogmatwać, że doprowadzi cię to niemal do rozpaczycy [...]. Musi tak być, ale Chrystus jednocześnie przypomina, że jest Łaską, Łaską, której się oddajesz⁴⁶. [...] obumieranie dla świata jest kryzysem, w którym człowiek staje się duchem⁴⁷.

To obumieranie dla świata, jak widać, stanowi wymóg chrześcijaństwa; w nim człowiek odkrywa rzeczywisty, wewnętrzny wymiar swojej duchowości, w której może oddać się Chrystusowi, to znaczy uznać, że całe jego dotychczasowe życie w odniesieniu do zewnętrzności było błędem, grzechem⁴⁸.

Dzięki tak ukształtowanej wewnętrzności człowiek może rozpoznawać i doskonalić samego siebie, bez względu na sytuację zewnętrzną. Jak zauważa Kierkegaard, człowiek religijny musi rozumieć samego siebie w tym, co mówi⁴⁹, czyli w każdym swoim wyrażeniu się musi dokładnie zawrzeć siebie, dać świadectwo tego, kim rzeczywiście jest. Wówczas świat zewnętrzny staje się częścią jego wnętrza, które może on przemieniać słowem, w sensie duchowym zawsze mającym moc czynu. Człowiek wewnętrzny, choć nie może wyrazić siebie na zewnątrz w sposób zrozumiały dla świata, może siłą własnej wewnętrzności przemieniać ten świat, skierowując na wzór Chrystusa swój przekaz do wnętrza innych ludzi, tam, gdzie powinno rzeczywiście rozstrzygać się ich życie. Dla chrześcijanina ta zewnętrzna rzeczywistość świata jest tym, co musi on umieć rozegrać w sobie; tym, w czym żyje i na co ma wpływ, ale co w za-

⁴⁶ DZ, X³ A 393, s. 331–332.

⁴⁷ Ibidem, XI¹ A 378, s. 88.

⁴⁸ Problematyka cierpienia jest głębiej analizowana w części *Nasładowanie* podrozdziału *Prawda*.

⁴⁹ Por. PL, s. 144.

den sposób go nie wyczerpuje. Żadne wydarzenie zewnętrzne nie może zachwiać jego wewnętrzną, opartą na Bogu. Natomiast on w swoim życiu kieruje się wewnętrznym nakazem pomagania innym ludziom, jakby ogarniając rzeczywistość ich trosk w sobie, ujmując ich skończoność ze swojego nieskończonego punktu widzenia, w którym działa przez niego Bóg⁵⁰.

Tak rozumiana wewnętrżność chrześcijanina staje się realnością, w której realizuje się jego idealność – transcendencja, a on uczy się swojej istoty w egzystencji przed Bogiem. Powiedzieć jednak, że wewnętrżność jest jakimś miejscem, w którym urzeczywistnia się duch (istota), to tylko próba metaforycznego przybliżenia, naświetlenia tego, o co mogłoby tu chodzić. W języku Kierkegaarda trzeba by było raczej powiedzieć, że wewnętrżność wydarza się w chwilach, w których przez wewnętrżność człowiek odkrywa swoją duchową istotę – urzeczywistnia się jego duch. W chwilach wewnętrżności człowiek doświadcza swojej istoty, ale nie może jej zatrzymać, stać się nią za życia, dlatego potrzebuje kolejnych uwewnętrżnień, żeby się do niej zbliżyć, uczyć się jej. W tym procesie zmienia się sam człowiek i jego doświadczenie wewnętrżności, ale sama wewnętrżność jako coś, co się wraz z istotą odkrywa, pozostaje niezmienną. Zgodnie ze słowami Kierkegaarda: „istotą wieczności jest nieustanne pozostawanie bycia tym samym, a trzeźwość ducha rozpoznaje się po tym, że on zdaje sobie sprawę, że zewnętrzne zmiany są równoznaczne z rozrywką, ale zmiany w obrębie tego samego, to wewnętrżność⁵¹”.

⁵⁰ Doskonałym przykładem takiego chrześcijanina jest Alosza Karamazow z *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego. Po swojej wewnętrznej przemianie wielokrotnie daje on świadectwo tego, że wydarzenia świata zewnętrznego nie są w stanie zachwiać jego postawą. Jednocześnie potrafi przebić się przez tę wewnętrżność do wnętrza swoich braci, by dać im oparcie, tak by mogli, ujmując siebie wewnętrżnie, przemienić siebie. Bracia nie potrafia go zrozumieć, nie mogą zwrotnie go przeniknąć, ale on w swojej wewnętrżności w pełni ich ogarnia i dlatego może im pomóc we właściwym rozebraniu siebie (zob. A. Słowikowski, *Podwojenie – Kierkegaard i Dostojewski. Koncepcja stadiów egzystencji S. Kierkegaarda a „Bracia Karamazow” F. Dostojewskiego – próba podwojenia interpretacyjnego*, „Pamiętnik Literacki” 2007, z. 4, s. 85–110).

⁵¹ PS, s. 244 (OC 10, s. 266, tłum. pol., s. 295).

Takie doświadczenie i przeżywanie własnej wewnętrznosci uniemożliwia wyrażenie jej na zewnątrz, gdyż aby to uczynić, trzeba by było posiąść ją na stałe, co z kolei oznaczałoby, że jest ona czymś skończonym, czymś, co można objąć i ująć w doczesnej zewnętrzności. Tymczasem, jak się okazuje,

Mieć wszystko przeciw sobie, nie mieć żadnego, żadnego środka wyrażenia bezpośrednio swojej wewnętrznosci i jednak dotrzymać sobie słowa, to tu jest prawdziwa wewnętrznosc, a wewnętrznosc jest nieprawdziwa w stopniu, w jakim jest ona natychmiast gotowa wyrazić się na zewnątrz, przez wyraz twarzy czy przez słowo, mimicznie czy przez gestykulacje zawsze [do tego] przygotowanych, nie dlatego, że wyrażanie się jest samo w sobie nieprawdziwe, ale dlatego, że nieprawda bierze się z traktowania wewnętrznosci jako momentu⁵².

Takie rozumienie wewnętrznosci przybliża ją bardzo do Kierkegaardowskiego określenia syntezy jako czegoś, w czym człowiek dokonuje zjednania w chwilowym uniesieniu idealności i realności w swojej egzystencji. Każde takie wewnętrzne ujęcie siebie otwiera człowieka na jego istotę, a więc w jakimś stopniu urealnia ją w egzystencji. Jak zauważa Antoni Szwed: „Wewnętrznosc to swego rodzaju chwilowa synteza myślenia (projektu egzystencji) i stawania się. W momentach wewnętrznosci jednostka doświadcza w swojej świadomości samej siebie i Boga”⁵³. Jak się dalej okaże, w ujęciu Kierkegaarda wewnętrznosc staje się podstawą dla syntezy świadomości człowieka, w której doznaje on swojej subiektywnosci. Zresztą te momenty syntezy są z pewnością momentami integracji duchowej człowieka, w której wszystkie fenomeny duchowego opisu człowieka zbiegają się w jednym punkcie i jednocześnie stanowią o nim.

W ten sposób dopełnia się obraz wewnętrznosci jako ściśle powiązanej z istotą człowieka, z jego duchowoscia. Wewnętrznosc nie jest tutaj jedynie jakimś środkiem do odkrycia ducha, ale stanowi dokładnie jego określenie. Potwierdzają to słowa z *Postscriptum*:

⁵² Ibidem, s. 201 (OC 10, s. 218, tłum. pol., s. 244).

⁵³ DZ, s. 110–111, przypis 110.

„Chrześcijaństwo jest duchem, duch jest wewnętrżnością”⁵⁴. Wnętrze człowieka staje się tożsame z duchem, bo w nim ten duch żyje. Stąd też „wewnętrżność jest źródłem, które bije ku życiu wiecznemu, i to, co z tego źródła wypływa, jest powagą”⁵⁵, a także „wewnętrżność jest wiecznością lub jest określeniem tego, co wieczne w człowieku”⁵⁶. W wewnętrżności człowiek zyskuje zatem odniesienie do swojej wieczności, istoty i uczy się wyrażać ją w egzystencji. Dzięki temu jego egzystencja zostaje przenikniona wiecznością i może podwoić w sobie doczesną zewnętrżność, uczynić ją zależną od siebie.

W wewnętrżnym rozwoju jednostki pojawia się w końcu taki stan, kiedy można o niej powiedzieć, że ujmuje siebie duchowo przez kontakt ze swoją istotą w Bogu. Te chwile, w których człowiek doświadcza przez wewnętrżność wieczności, swojego ducha, swojej istoty, Kierkegaard przezroczyścią (przejrzystością, transparentnością). Oddaje to następująca formuła: „Przezroczyść myślenia w egzystencji jest właśnie wewnętrżnością”⁵⁷. Jeśli wewnętrżność jest przezroczysta, wtedy człowiek może przez nią dojrzeć wszystko to, co go istotnie określa, aż po samego Boga, z którym osobisty kontakt odbywa się tylko przez takie przezroczyście – przejrzyste – wnętrze człowieka. Stąd też w definicji wiary z *Choroby na śmierć* mowa jest o przejrzystym wsparciu się na Bogu. Wagę przezroczyści wnętrza dla życia chrześcijanina Kierkegaard podkreśla słowami: „[...] ukryta wspaniałość człowieka stała się przezroczystą – ponieważ chrześcijańską wspaniałością jest człowiek wewnętrżny, wewnętrżność, która musi być wystawiona na światło, jeśli

⁵⁴ PS, s. 43 (OC 10, s. 30, tłum. pol., s. 52).

⁵⁵ PL, s. 148.

⁵⁶ Ibidem, s. 153; zob. też: DZ, V B 65, V B 227:5, s. 111.

⁵⁷ PS, s. 218 (OC 10, s. 236, tłum. pol., s. 264). Antoni Szwed uważa, że „Metafora przezroczyści nie jest definicją tej relacji, lecz raczej przeżywaniowo-wyobrażeniowym oddaniem jej istoty” (A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 56). Z kolei w *Pojęciu lęku* Kierkegaard wiąże dobro z objawieniem, które uznaje za sformułowanie wymienne z przezroczyścią (por. PL, s. 130, tekst główny i drugi przypis Kierkegarda). Sugeruje to, że w momentach przezroczyści swej wewnętrżności człowiek doznaje objawienia Boga czy też sensu objawienia, w czym jego relacja z Bogiem się wypełnia.

ma się objawić w prawdzie”⁵⁸. Ta przezroczystość staje się najwyższym możliwym określeniem wewnętrzności człowieka w egzystencji. Człowiek wewnętrznie przejrzysty to taki, któremu nic nie zasłania jego istoty; jest całkowicie szczery i nie ma nic do ukrycia, dzięki czemu może stać się w całości sobą, ując siebie w pełni takim, jakim założył go Bóg. Takie ujęcie siebie nie oznacza jednak końca jego duchowego rozwoju, ale staje się centralnym „miejscem” przeżywania siebie, staje się niewyczerpanym źródłem wiary. Człowiek przejrzysty to nie taki, który zobaczył wszystko, ale raczej taki, który dopiero przejrzał na oczy, stał się wreszcie na tyle sobą, że może zacząć na prawdę realizować siebie w egzystencji⁵⁹.

Na koniec analizy kategorii wewnętrzności trzeba odnotować, że staje się ona obok subiektywności drugim określeniem prawdy w *Postscriptum* Kierkegaarda⁶⁰. Niewątpliwie wewnętrzność, o jakiej tu mowa, jest właśnie subiektywnością najwyższego rzędu, w której dokonuje się w egzystencji chwilowa synteza myśli i bytu – człowiek staje się dla siebie przezroczysty, a tym samym objawia mu się prawda jego egzystencji⁶¹. Przy czym Kierkegaard, nazywając prawdę wewnętrznością, ma na myśli w sensie ogólnym każdy (również etyczny) sposób bycia człowieka, w którym angażuje się on w swoją egzystencję. W tym znaczeniu każda egzystencja, w której jednostka włącza się w realizację jakiegoś ważnego dla siebie celu, staje się przez to bardziej autentyczna. Prawda, jaka objawia się i jaką realizu-

⁵⁸ WC, s. 186.

⁵⁹ Te metafory przezroczystości, światła, przejrzania na oczy są formalnie bardzo bliskie platońskiej metaforze jaskini. W rzeczywistości człowiek, który wychodzi na światło wiary, ma się, w znaczeniu odkrywania swojej istoty w egzystencji, tak do człowieka żyjącego bez wiary, jak człowiek znający świat idei do człowieka żyjącego w jaskini. Jeszcze inaczej można by było powiedzieć, że człowiek estetyczny żyjący w czystej bezpośredniości to ten, który żyje w absolutnej ciemności nocy; człowiek etyczny żyjący wobec immanencji świata ludzkiego to ten, który żyje w świetle księżyca, jego egzystencja świeci światłem odbitym; a dopiero człowiek religijny to ten, dla którego wszelkie bycie staje się przejrzyste, bo żyje oświetlany bezpośrednio światłem słońca (wiary).

⁶⁰ Por. PS, s. 165–213 (OC 10, s. 176–232, tłum. pol., s. 200–259); WC, s. 78.

⁶¹ Pełne wyjaśnienie tego fenomenu, w którym dochodzi przez wiarę do zjednania w człowieku prawdy i ducha, stanie się możliwe dopiero przy analizie subiektywności (zob. ostatnią część podrozdziału *Duch*, zatytułowaną *Subiektywność*).

je się w swojej egzystencji, jest prawdą człowieka o nim samym i nie da się jej odkryć poza jego wnętrzem, ponieważ nie rezyduje ona nigdzie indziej. W ostatecznym rozumieniu naprawdę autentyczna jest jednak tylko ta egzystencja, w której odkrywa się siebie przed Bogiem (egzystencja chrześcijańska). Jeśli „egzystowanie prawdziwe jest wewnętrżnością”⁶², to wypełniać prawdę swojej egzystencji oznacza dla Kierkegaarda stawanie się przejrzystym wewnątrznie, stawanie się duchem opartym na Bogu.

Świadomość

Świadomość jako stosunek (relacja)

Na pytanie, czym jest świadomość, Kierkegaard próbuje odpowiedzieć w najwcześniejszym ze swych pseudonimowych tekstów, *Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est*. Czyni to przy okazji rozmyślań na temat wątpienia w egzystencji. Jak się wydaje, rozwiązania, do których tam dochodzi, mogą wytłumaczyć również późniejsze jego rozważania.

Podstawowym określeniem świadomości używanym przez Kierkegaarda jest stosunek (relacja). Stosunek jest zawsze odnoszeniem się co najmniej dwóch elementów do siebie. W przypadku świadomości chodzi o relację, jaka zachodzi między tym, co realne, a tym, co idealne. Są to sfery (myślenia i bytu) przeciwstawne sobie w egzystencji, a więc wszelkie ich odniesienie do siebie zaczyna się od sprzeczności:

Bezpośredniość jest realnością, a język należy do [sfery] idealności, zaś świadomość stanowi o sprzeczności. W chwili, w której wypowiadam się o realności, pojawia się sprzeczność; albowiem to, co wypowiadam, należy do [sfery] idealności. Świadomość ma więc charakter opozycyjny albo kontradycyjny⁶³. [...] realność nie jest świadomością, w tym samym stopniu nie jest nią idealność, a mimo to nie ma świadomości

⁶² PS, s. 364 (OC 11, s. 125, tłum. pol., s. 437); zob. też: ibidem, s. 207–209 (OC 10, s. 225–227, tłum. pol., s. 251–254).

⁶³ JC, s. 64.

bez sprzeczności między nimi i to stanowi o stawianiu się świadomości, stanowiąc zarazem jej istotę⁶⁴.

Dzieje się tak właśnie dlatego, że świadomość jest stosunkiem, relacją, jaka zachodzi między tymi dwiema sferami, a więc żadna z nich nie może samodzielnie zapewnić jej istnienia. Nie ma też w egzystencji możliwości ostatecznego pojednania obu tych sfer, zawsze musi między nimi istnieć jakieś napięcie, jakaś relacja, w której jedna ze sfer jest odnoszona do drugiej.

W ten sposób Kierkegaard ustala źródło świadomości i dostrzeżenie, że jest ona w punkcie wyjścia sprzecznością. Ten załączek (możliwość) nierozwiniętej jeszcze wciąż świadomości nazywa on refleksją. Cechuje ją właśnie dychotomia – elementy składające się na nią nie tworzą związku, nie łączą się ze sobą w jedność. Można reflektować osobno nad tym, co realne (na przykład świat), i nad tym, co idealne (na przykład Bóg), ale z tego nie powstaje żaden nowy element, składowe pozostają sprzeczne, niezależne względem siebie⁶⁵. Natomiast gdy pojawia się świadomość, to od razu zostaje ustalona jakaś relacja między nimi, a więc coś się zmienia, ukazuje się jakiś nowy, trzeci element. „Świadomość jest duchem i dziwne jest, że jeżeli w świecie ducha coś zostaje podzielone, dzieli się na trzy, nigdy na dwa. Dlatego świadomość zakłada istnienie refleksji”⁶⁶. Świadomość jest duchem – pierwszym, najbardziej podstawowym zawiązaniem relacji, początkową syntezą tego, co idealne, i tego, co realne, prowadzącą do ujawnienia się ducha. I odwrotnie, świadomość jest w ogóle możliwa dlatego, że człowiek jest duchem, gdyby nim nie był, żadna relacja, żadna świadomość nie mogłaby się zawiązać. W tym pierwszym akcie świadomości duch przejawia się jeszcze bardzo mgliście, ale z pewnością już konstytuuje tę pierwszą syntezę dwóch składników, w stosunku do których świadomość okazuje się czymś trzecim, niezależnym od nich – nie żadnym z nich z osobna, ale właśnie ich syn-

⁶⁴ Ibidem, s. 65.

⁶⁵ Por. ibidem, s. 65–66.

⁶⁶ Ibidem, s. 66.

tezę, czymś nowym. Świadomość można zatem nazwać pierwszą realizacją możliwości, jaką dla człowieka jest jego własny duch⁶⁷.

Osobną kwestią pozostaje pytanie, jaki jest konkretny tej syntezy świadomości, czyli inaczej mówiąc, czym się różni człowiek mający taką świadomość od tego, który jej nie ma. Tu przychodzi z pomocą określenie Kierkegaarda, zgodnie z którym

Refleksja jest możliwością relacji [stosunku]. Można to także wyrazić inaczej: refleksja jest niezainteresowana. Świadomość natomiast jest tym samym zainteresowana, to dwoistość, która w pełni i ściśle wyrażona została w słowie „interes” (*interesse*). Wszelka wiedza, która nie jest zainteresowana (matematyczna, ponadto estetyczna i metafizyczna), jest jedynie warunkiem zaistnienia wątpienia. Jeżeli tylko interes zostaje zawieszony, wątpienie nie zostaje wcale zniesione, lecz zneutralizowane, a każda wynikająca stąd wiedza stanowi tylko regres. Jest nieporozumieniem, jeżeliby ktokolwiek sądził, że za sprawą tak zwanego obiektywnego myślenia można przewyciężyć wątpienie, a to dlatego, że wątpienie jest wyższą formą w porównaniu z wszelkim obiektywnym myśleniem, ponieważ warunkuje tej wiedzy zaistnienie, jest czymś więcej, czymś trzecim, a tym jest interes, albo, inaczej mówiąc, świadomość⁶⁸.

Jasne staje się zatem, że świadomość jest taką relacją między dwoma elementami, która zostaje ukonstytuowana egzystencjalnie, bo wyraża zainteresowanie podmiotu jej składnikami. Świadomość w rozumieniu Kierkegaarda nigdy nie stanowi relacji intelektualnej, lecz egzystencjalną. To, co nazywa on wiedzą w sensie obiektywnym, okazuje się wynikiem zaistnienia refleksji, czyli obojętnego egzystencjalnie ustosunkowania się do składników relacji, swobodnego deliberowania o nich bez osobistego zaangażowania w ich znaczenie dla własnego życia. Stąd w wyniku refleksji nie powstaje jakaś nowa rzeczywistość, coś trzeciego, bo ona nie zmienia człowieka.

⁶⁷ Dla Kierkegaarda takim pierwszym przejawem świadomości człowieka, przebudzeniem się jego ducha ze stanu uśpienia w czystej możliwości, będzie pierwszy grzech człowieka dokonywany samodzielnie przez każdą jednostkę na wzór grzechu Adama.

⁶⁸ JC, s. 67.

Natomiast zaistnienie świadomości oznacza już wewnętrzną zmianę podmiotu, jakiegoś jego samoodniesienie, w którym zaczyna on odkrywać siebie. Bycie świadomym czegoś nie oznacza posiadania wiedzy o czymś, lecz jest jednoznaczne z umiejętnością odniesienia się do tego, wewnętrznym ustosunkowaniem się, uwewnętrznieniem, doświadczeniem, podwojeniem tego w sobie. Przykładowo, świadomość tego, że Bóg zaistniał w czasie, po rozdzieleniu na czynniki pierwsze daje: idealność, czyli Boga, realność, czyli świat, oraz nieredukowalne do nich osobiste zaangażowanie człowieka, który sobie ten fakt uświadamia. Jego odkrycie polega na tym, że dokonał on w sobie egzystencjalnego złączenia tych dwóch sfer, przez co odtworzył pierwotną syntezę ducha w akcie świadomości i ustanowił w tym swoje doświadczenie egzystencjalne. Refleksja nie mogłaby oznaczać tu niczego innego poza pewną wiedzą na ten temat bez osobistego zaangażowania, wobec tego w refleksji ta synteza nie może się zawiązać⁶⁹.

Można zadać sobie pytanie, czym taka synteza świadomości, a w konsekwencji synteza ducha różni się od Heglowskiej mediacji, skoro podobnie jak tam oznacza złączenie dwóch elementów w trzecim, niezależnym od nich. Najogólniejsze określenie tej syntezy przedstawia Kierkegaard w *Pojęciu lęku*: „Człowiek jest syntezą duszy i ciała. Lecz synteza nie daje się pomyśleć, jeśli dwa elementy nie stanowią jedności w trzecim. Tym trzecim elementem jest duch”⁷⁰. Od strony formalnej w pełni zostaje odtworzony tu Heglowski schemat syntezy, która jednak w oryginale jest ruchem myśli, czystą abstrakcją, wiedzą niewychodzącą poza poziom refleksji. U Kierkegaarda natomiast, aby jakakolwiek synteza mogła zaistnieć, musi odpowiadać jej jakiś konkretny egzystencjalny, w którym się ona ukonstytuuje. To powoduje, że synteza ducha pozostaje dla człowie-

⁶⁹ Widać, że w tym układzie nawet człowiek mający ogromną wiedzę o świecie i o ludziach może być osobą duchowo zupełnie niedojrzałą. Dzieje się tak zawsze, jeśli zatrzymuje się on na poziomie refleksji, czyli nie żyje tym, co robi, nie angażuje się w to egzystencjalnie, ale ma do tego, mówiąc językiem Kierkegaarda, stosunek estetyczny. W tym sensie człowiek o wyjątkowej inteligencji może być duchowo nikim – a człowiek prosty może być duchowo mądry.

⁷⁰ PL, s. 50.

ka abstrakcją, elementem refleksji, czymś, o czym może on wiedzieć, a czego mimo wszystko nie zna, dopóki tego nie doświadczy. Formalne określenie musi tu ustąpić egzystencjalnemu nakierowaniu na ducha, a to sprawia, że ta pierwotna synteza rozpada się na trzy składniki: to, co idealne, to, co realne, oraz to, co w egzystencji odpowiada za ich złączenie.

Tym sposobem droga do ostatecznego samoodniesienia się człowieka do swojej istoty w duchu nie wiedzie przez abstrakcyjne łączenie poszczególnych elementów wiedzy, ale przez żmudną pracę ciągłego ustosunkowywania się do tego, co składa się na jego rzeczywistość egzystencjalną. Można to wyrazić następująco: dusza jako to, co idealne – sfera psychiczna, myślowa każdego człowieka – jest miejscem odkrywania jego powołania, które musi on realizować w egzystencji, czyli w tym, co realne, w ciele (bycie). Każda taka poszczególna realizacja aktu świadomości na drodze do odkrycia całości powołania, do spełnienia istoty (ducha) jest podwojeniem w sferze cielesnej (realność, egzystencja) duszy człowieka. Z kolei ta uzyskana już świadomość jest na nowo poddawana refleksji, podwajana w sferze psychicznej (idealność, dusza), przez co rodzi się możliwość nowego aktu świadomości, który znowu musi zostać potwierdzony przez realizację go w tym, co realne itd. W ten sposób, przechodząc od jednego do drugiego, człowiek staje się coraz bardziej świadomy siebie, staje się coraz bardziej duchem, czyli czymś więcej niż tylko jego dusza i ciało, staje się czymś trzecim w Bogu. Ostatecznie, jeśli człowiek wypełni optymalnie swoją egzystencję w Bogu (przypadek Chrystusa), to podwoi w swojej egzystencji (realności, ciele) swoją duszę (idealność, powołanie), ale uczyni to tylko dlatego, że jego los został wcześniej założony w Bogu, czyli już na starcie podwajał jego realność, egzystencję. Tym samym duch (istota) jako możliwość (idealność) od początku podwaja egzystencję (realność) człowieka, ale jednocześnie sam wymaga podwojenia w realności, aby mógł się urzeczywistnić.

Co ważne, widać wyraźnie, że synteza dokonywana w egzystencji, czyli synteza świadomości nie może być trwała, ostateczna, ani uczyniona raz na zawsze, ale musi być ciągłym ruchem zapośredniczonym w duchu. Każdy nowy i poważny moment świadomości

zastępuje stary, jest jakimś odkryciem dokonywanym w wewnętrzności człowieka, w pewnym stopniu ustanawia jego stosunek do samego siebie od nowa. Świadomość nie może być stagnacją, ale musi być ciągłym rozwojem, uaktualnianiem ducha. Ten ruch świadomości, polegający na przechodzeniu od tego, co idealne, do tego, co realne, i na odwrót, Kierkegaard nazwie „powtórzeniem”⁷¹, czyli koniecznością ponawiania aktów swojej świadomości, stawania się. Zatrzymanie się na jakimś etapie świadomości jest dla Kierkegarda brakiem rozwoju, zablokowaniem się w sprzeczności refleksji, a więc rozpadem syntezy na danym poziomie uaktualnienia ducha, niemożliwością kontynuacji jego realizacji. To właśnie nazwie on rozpaczą, której wyrazem jest wątpienie. Te syntezy świadomości nie są więc czymś stałym, ale są chwilowymi aktami, wymagającymi dalszych i niekończących się potwierdzeń. W momencie zawiązania syntezy powstaje coś, co można by nazwać zgodnością, a w przeciwnym wypadku – sprzecznością egzystencjalną. Ogólnym celem egzystencji jest zaś, wychodząc od świadomości jako sprzeczności (pierwszej refleksji), dojść do świadomości jako zgodności, czyli świadomości swojej istoty – wieczności.

Jaźń

Zasadniczym rozwinięciem rozważań nad fenomenem świadomości jest w filozofii Kierkegarda kategoria jaźni, której podstawową definicję przynosi słynny, początkowy fragment z *Choroby na śmierć*:

Człowiek jest duchem, lecz czym jest duch? Duch jest jaźnią (Selvet). Ale czym jest jaźń? Jaźń jest stosunkiem (Forhold), który ustosunkowuje się do samego 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

⁷¹ Por. JC, s. 68–69. Określenie to znajdzie swoje wyjaśnienie dalej (zob. *Powtórzenie* w podrozdziale *Wolność*).

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, stosunek ustosunkowuje się do samego siebie, zatem ten stosunek jest pozytywnym trzecim (elementem) i to jest jaźń. Taki stosunek, ustosunkowuje się do siebie samego, jaźń, 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 ustosunkowuje⁷².

Podstawowy problem, jaki pojawia się w tym fragmencie, stanowi pytanie o naturę jaźni. Aby to wyjaśnić, Kierkegaard odwołuje się do pojęcia stosunku i jego ustosunkowywania się do samego siebie. Można tu oczywiście rozumieć stosunek jako pewną nieokreśloną relację, ale w myśl poczynionych już rozróżnień warto spróbować pod pojęcie stosunku podstawić pojęcie świadomości. Wówczas ustosunkowywanie się stosunku do samego siebie wiązałoby się z pojęciem samoświadomości⁷³. Jaźń zaś według rozróżnień Kierkegaarda w pierwszym określeniu „jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie” (1) – a więc tym, że w danej chwili, świa-

⁷² Fragment w tłumaczeniu Antoniego Szweda; cyt. za: A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 35–36; zob. też: E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Wydawnictwo WSH, Pułtusk 2003, s. 143; CS, s. 146–147 (OC 16, s. 171–172, SKS 11, s. 129). Tłumaczenia Edwarda Kasperskiego i przekład francuski są dużo bliższe tłumaczeniu Szweda niż oryginalnemu polskiemu przekładowi Jarosława Iwaszkiewicza, który z reguły jest krytykowany za niedokładność i niekonsekwencję w sferze pojęciowej.

⁷³ W dalszych wywodach *Choroby na śmierć* Kierkegaard pisze: „W ogóle świadomość, to znaczy samowiedza [samoświadomość], jest rzeczą decydującą o stosunku do samego siebie [jaźń]” (CS, s. 165, w nawiasach kwadratowych warianty z przekładu francuskiego; por. OC 16, s. 186, SKS 11, s. 145). Potwierdza on tym samym ściśle powiązanie pojęcia jaźni z pojęciem samoświadomości. Tak też to widzi Szwed (por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 42).

domość odnosi się do samej siebie, staje się samoświadoma. Jednak nie można jaźni utożsamiać z aktem samoświadomości, gdyż, jak uściśla dalej duński filozof, jaźń „jest tym, co w stosunku ustosunkowuje się do samego siebie” (2) i jaźń jest „tym, że stosunek ustosunkowuje się do samego siebie” (4). W tym sensie „jaźń nie jest stosunkiem” (3), gdyż nie pokrywa się z aktem świadomości, ale nie jest też wbrew pozorom aktem samoświadomości lub może być tak rozumiana tylko w najogólniejszym spojrzeniu. Uściślenie, jakie Kierkegaard robi w stwierdzeniach (2) i (4), w stosunku do stwierdzenia (1) jest znaczące, alternatywy „lub”, jaka pojawia się między stwierdzeniem (1) a (2), nie można zaś rozumieć jako wyłączości, ale należy w niej widzieć rozszerzenie stwierdzenia (1) przez (2). W ten sposób jaźń pojawia się jako pewna zdolność stosunku do ustosunkowywania się do samego siebie, a nie tylko sam akt tego ustosunkowywania się. Kierkegaard stwierdza więc, że jaźń jest zarazem: 1) SAMYM stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie (określenie faktu); 2) tym, w CZYM ten stosunek ustosunkowuje się do samego siebie (określenie sytuacji) oraz 3) tym, ŻE ten stosunek ustosunkowuje się do samego siebie (określenie warunku). Jaźń wobec tego oznacza zaistniałą w danej chwili samoświadomość; to, w czym ta samoświadomość się dokonała; i to, że w ogóle się dokonała. Jest stwierdzeniem aktu samoświadomości, wydarzeniem się tego aktu i jego możliwością, a zatem jest czymś daleko przekraczającym pojęcie świadomości i samoświadomości.

Zasadne wydaje się tu postawienie hipotezy, wedle której w myśli Kierkegarda jaźń jest czymś w rodzaju matrycy, na której odciskają się akty samoświadomości, tym, dzięki czemu ruch świadomości odniesiony do siebie może się ukonstytuować, zyskać trwałość treści zaistniałej w danej chwili. Jeśli przyjąć, że jaźń przechowuje wszystkie przeszłe akty samoświadomości oraz jest zapisem samoświadomości duchowej człowieka w danym momencie jego życia, to jasne staje się, dlaczego może ona być zarazem stwierdzeniem kolejnego aktu samoświadomości, jego wydarzeniem się i jego możliwością. Kolejny akt samoświadomości nie może zaistnieć w próżni, ale może się ukonstytuować tylko wobec tego, czym w danym momencie jest człowiek, zrealizować się tylko wobec wszystkich dotychcza-

sowych aktów samoświadomości, bez których nie istniałaby w ogóle możliwość jego zaistnienia. Jaźń wydaje się więc zapisem aktu samoświadomości zaistniałego w danej chwili, odniesieniem i włączeniem go do całej treści doświadczenia człowieka (wcześniejszych aktów samoświadomości), a co za tym idzie, poszerzeniem tej treści doświadczenia oraz stworzeniem możliwości zaistnienia nowego aktu samoświadomości. Można powiedzieć, że o ile samoświadomość jest podwojeniem świadomości (jako odniesienie jej do samej siebie), o tyle jaźń jest podwojeniem samoświadomości, tym, co zapewnia człowiekowi trwałe kontakty z jego duchową istotą, złączeniem (syntezą) syntez dokonywanych w samoświadomości z syntezą ducha. W tym sensie jaźń jako trwałe stosunek człowieka do samego siebie stanowi taki rdzeń człowieka, który odwołuje go ściśle do jego duchowości. Nie można zatem powiedzieć, że jaźń jest dokładnie aktem samoświadomości, ale z pewnością można powiedzieć, że jest stanem samoświadomości człowieka, czyli określeniem jego stosunku do samego siebie w danej chwili, ze względu na trwałość tego stosunku w człowieku jako istoty duchowej. Gdyby zatem nie było jaźni, akt samoświadomości byłby nietrwały, a więc nie mógłby zaistnieć jako coś ustanawiającego rzeczywistość duchową człowieka, a wobec tego i sama świadomość nie miałaby znaczenia jako stosunek, którego elementy nie konstytuują się wzajemnie w odniesieniu do czegoś trwałego. W takim ujęciu nie dziwi, że Kierkegaard umieszcza pojęcie jaźni między pojęciem ducha a pojęciem stosunku, gdyż w rzeczywistości w tej drabinie powiązań jaźń stanowi dla niego element wiążący, w którym człowiek może ustosunkowywać się do tego, że jest duchem. Dlatego też jaźń jest duchem, gdyż dzięki niej dokonuje się rozpoznanie własnej duchowości.

Warto jeszcze wskazać, że owo „Inne”, o którym pisze Kierkegaard w cytowanym fragmencie, to w pierwszym, słabszym znaczeniu duch, który jest wyższą świadomością, związaną z istotą człowieka i umożliwia syntezę jaźni. W drugim, silniejszym znaczeniu jest tu najprawdopodobniej mowa o Bogu, w którym założony jest człowiek jako duch i dlatego jaźń jako stosunek ustosunkowujący się do samego siebie, do czegoś innego (Boga) się ustosunkowuje. Stąd jaźń – oczywiście tylko w jej optymalnym kształcie, istniejącym

w wierze – będąc świadomością siebie jako ducha, jest zarazem świadomością Boga jako założyciela całej drabiny syntez i stosunków⁷⁴.

Z tych analiz wynika, że pojęcie jaźni, które stosuje Kierkegaard, znacznie rozszerza pojęcie świadomości, ustalając, że istnieje coś takiego jak odniesienie się świadomości do samej siebie, i że to odnoszenie się, jako kluczowe dla rzeczywistości duchowej człowieka, musi w niej mieć swój dodatkowy korelat. O ile świadomość była we wcześniejszych analizach Kierkegarda po prostu najogólniejszym stwierdzeniem zaistnienia realnego odpowiednika idealnej syntezy ducha w człowieku, o tyle jaźń staje się tutaj doprecyzowaniem tego, jak to się odbywa i co dalej dzieje się z syntezą świadomości. Okazuje się, że aby mogła ona stać się trwałym elementem rzeczywistości duchowej człowieka, musi zostać odniesiona do samej siebie, niejako potwierdzona przez samą siebie. Dzieje się to dzięki jaźni i w jaźni, która stanowi właśnie taki trwały korelat rzeczywistości duchowej człowieka jako stan jego samoświadomości, łączący wszystkie akty samoświadomości w jedną całość i odnoszący je do siebie i do ducha. Jaźń jest tutaj tym, w czym ustanawia się realność wewnętrzności człowieka i w czym może się ona rozwijać, stawać.

Jaźń stanowi przedmiot analiz Kierkegarda również w innych jego pismach pseudonimowych, w których można znaleźć istotne doprecyzowania jego rozumienia tej kategorii. Już w *Albo – albo* duński filozof przedstawia znaczenie jaźni dla kształtowania się świadomości własnej osoby, stanu samoświadomości. Odkrycie samego siebie jako jaźni przypisuje on etycznemu stadium egzystencji. W tym kontekście jaźń zostaje określona jako „coś najbardziej abstrakcyjnego ze wszystkiego, co istnieje, i co jednocześnie jest najbardziej konkretne ze wszystkiego – to jest wolność”⁷⁵. Tę abstrakcyjność jaźni można rozumieć na dwa sposoby: po pierwsze jako najogólniejszą zdolność każdego człowieka do samoodniesienia; po drugie jako wgląd w idealność siebie jako ducha, zyskiwany przez pojedynczego człowieka w dokonywanym w jaźni samorozpoznaniu. Analogicznie, konkretność jaźni, po pierwsze, polega na przeniesieniu tej ogólnej zdolno-

⁷⁴ Por. CS, s. 150; zob. też: ibidem, s. 165; AA 2, s. 352–353.

⁷⁵ AA 2, s. 288.

ści do samoodniesienia w egzystencję konkretnego człowieka, jako że świadomość może być tylko jednostkowa, a sens jej istnienia poza tym wymiarem niknie. Po drugie, należy ją rozumieć jako potrzebę realizacji w egzystencji tego konkretnego człowieka doświadczanej idealności swojej osoby, gdyż akt samoświadomości jako odtworzenie syntezy ducha w rzeczywistości może ustanawiać się tylko w działaniu konkretnego człowieka, w jego wnętrzu. Jedynie rozpoznając idealny zwrot swojej jaźni i potwierdzając jego wartość w rzeczywistości swojej egzystencji, konkretny człowiek kształtuje swoją jaźń i siebie w swojej jaźni. Jaźń jako samorozpoznanie duchowe ujawnia się tylko we wnętrzu jednostki, wymaga zatem od niej dokonania wyboru siebie, czyli działania, uaktualnienia swej wolności.

Aby mogło to nastąpić, trzeba jednak najpierw wskazać, jak jaźń jako stan samoświadomości człowieka przenika się z jego wewnętrznością. Kierkegaard pisze: „Najbardziej konkretną treścią, jaką świadomość może posiadać, jest świadomość samego siebie, własnego ja [...]; samoświadomość ta jest działaniem, a to działanie jest z kolei wewnętrznością”⁷⁶. Tym, co łączy treść samoświadomości z wewnętrznością, jest działanie, a temu działaniu najlepiej chyba odpowiada właśnie pojęcie jaźni. O ile świadomość jako ustanowienie syntezy w ruchu między tym, co idealne, a tym, co realne, oraz akt samoświadomości jako odniesienie obu tych elementów do siebie i do świadomości są działaniem, o tyle jaźń okazująca się ciągłym odnośnikiem się świadomości do samej siebie w postaci stanu samoświadomości, czyli utrwaleniem tej syntezy, też musi być działaniem. Realizacja jaźni polegająca na stałym wprowadzaniu idealnego porządku duchowego w rzeczywistość egzystencji konkretnego człowieka może odbywać się tylko w postaci działania, które opiera się na trwałym, ciągłym ustosunkowywaniu się człowieka do samego siebie jako istoty duchowej założonej w Bogu. Dlatego też Kierkegaard powie, że jaźń (podobnie jak wcześniej świadomość) nie jest ani idealnością, ani realnością, lecz stanowi ciągle stawanie się⁷⁷, przechodzenie od jednego do drugiego, bo ustosunkowywanie się

⁷⁶ PL, s. 145–146.

⁷⁷ Por. CS, s. 165–166.

człowieka do samego siebie nie może być niczym innym, jak stawaniem się w egzystencji. To ustosunkowywanie się nie zachodzi zaś nigdzie indziej jak w wewnętrzności człowieka, która jest podstawą wszelkiej realizacji ducha w człowieku. Ostatecznie więc poszerzenie doświadczenia własnej wewnętrzności okazuje się działaniem, które dokonuje się przez jaźń. Jeśli w jaźni zostają utrwalone akty samoświadomości w postaci stanu samoświadomości, to utrwalenie należy określić właśnie jako poszerzenie doświadczenia własnej wewnętrzności, a zatem duchowości. Wewnętrzność okazuje się więc „miejscem” lub „chwilą” realizacji jaźni, tym, w czym jaźń się wydarza (dokonuje syntezy) jako utrwalanie stanu samoświadomości duchowej człowieka. I odwrotnie, jeśli zostaje zerwane połączenie między jaźnią a wewnętrznością, jeśli działanie ze sfery świadomości nie jest przekazywane do sfery odkrywania własnej wewnętrzności, człowiek zostaje oderwany od swej podstawy duchowej i nie może jej dłużej realizować. Wówczas niemożliwe staje się odtworzenie syntezy ducha w człowieku, jaźń się rozpada (czyli inaczej mówiąc, zatrzymuje się w swym stawaniu), a człowiek popada w trwałą rozpacz.

Opisane działanie, będąc przechodzeniem od idealności do rzeczywistości rozumianym jako trwałe budowanie stanu swojej samoświadomości, kreowanie jaźni, jest według Kierkegaarda wolnością, stąd cytowane określenie: „jaźń to jest wolność”. Stwierdzenie to staje się dla duńskiego filozofa na tyle ważne, że rozwija je w swoich następnych pismach. W *Chorobie na śmierć* zauważa: „Jaźń składa się z nieskończoności i skończoności. Ale ta synteza jest związkiem, który jako pochodny wiąże się sam z sobą, co oznacza wolność. Jaźń jest wolnością. Ale wolność jest elementem dialektycznym w pojęciach możliwości i konieczności”⁷⁸. Jaźń jako kategoria ducha łączy w sobie czynniki idealne: nieskończoność, możliwość i wieczność z przeciwstawnymi im czynnikami realnymi: skończonością, koniecznością, czasowością (doczesnością). Do ich złączenia dochodzi w świadomości, samo to złączenie jest jednak każdorazowo wydarzeniem chwilowym i jako takie jest nietrwałe w rzeczywisto-

⁷⁸ CS, s. 164.

ści. Rola jaźni jako syntezy polega zaś na podtrzymaniu, utrwaleniu tego złączenia w rzeczywistości, powoduje więc, że w wewnętrzności człowieka można mówić o tożsamości, ciągłości egzystencji przez odniesienie się jednostki w sobie samej do tego, co ją konstituuje, do ducha. Oczywiście to utrwalanie się syntezy jest możliwe tylko wtedy, jeśli pojawią się następne akty samoświadomości, bo rzeczywistość nie może w doczesności się zatrzymać, stać się naraz spełnioną, ale potrzebuje ciągłego potwierdzenia – stawania się. Aby taki ruch był możliwy, aby człowiek rozwijał się jako jaźń, potrzebna mu jest wolność.

Wolność jest tu w stosunku do ducha innym wymiarem istoty człowieka, obydwa są sobie niezbędne, aby człowiek mógł się zrealizować w egzystencji. I właśnie w tym określeniu jaźni jako wolności rzeczywiste staje się powiązanie, do jakiego dochodzi między duchem a wolnością. Wewnętrzność jest podstawą, na której opiera się stawanie się ducha, subiektywność jest celem tego stawania się, a samym tym stawaniem się, ruchem jest świadomość, na swym najwyższym poziomie samoświadomości przyjmująca postać jaźni. To stawanie się świadczy o tym, że w cały proces jest włączona wolność. W jaźni dochodzi więc do podwojenia wolności w duchu, polegającego na tym, że duch staje się tu podmiotem realizacji wolności. Jaźń jako określenie ducha ujawnia w swym dialektycznym stawaniu się sens wolności, która poza duchem jako podmiotem egzystencji (jaźnią) nie mogłaby się realizować. Jednocześnie wolność, umożliwiając realizację jaźni, jej stawanie się, wzmacnia ją, tak że brak wolności oznaczałby dla człowieka niemożliwość stawania się duchem. Przyrost jaźni jest więc jednocześnie powiększaniem pola egzystencjalnej wolności. Stąd Kierkegaard mówi:

W ogóle świadomość, to znaczy samoświadomość, jest rzeczą decydującą, jeśli chodzi o jaźń. Im więcej świadomości, tym więcej jaźni; im więcej świadomości, tym więcej woli; im więcej woli, tym więcej jaźni. Człowiek, który nie posiada woli, nie jest jaźnią; a im więcej ma woli, tym więcej ma także samoświadomości⁷⁹.

⁷⁹ Ibidem, s. 165. Przekład ten jest poprawiony na podstawie wydania francuskiego, bliższego oryginałowi duńskiemu – OC 16, s. 186 (SKS 11, s. 145). Przekład

Szczytowe określenie tego złączenia ducha z wolnością, za pośrednictwem kategorii jaźni przedstawia Kierkegaard we *Wprawkach do chrześcijaństwa*, gdzie ukazuje tę sytuację od strony wiary. Napisze on tam:

Ale jaźń jest zdwojeniem, jest wolnością; dlatego w tym odniesieniu prawdziwe przyciąganie do siebie zakłada wybór⁸⁰. [...] dlatego Chrystus chce przede wszystkim pomóc każdemu człowiekowi stać się samym sobą; wymaga On przede wszystkim, aby człowiek wchodząc w samego siebie, stał się samym sobą, by następnie przyciągnąć go do siebie. Chce przyciągnąć człowieka do siebie, ale, by naprawdę przyciągnąć go do siebie, chce przyciągnąć go tylko jako istotę wolną, a więc poprzez wybór⁸¹. [...] tak przyciąga On do siebie dzięki podwójności. Nic, żadna siła natury, nic w świecie nie przyciąga do siebie w taki sposób; to czyni jedynie duch, i tylko duch może w ten sposób przyciągać do siebie ducha⁸².

W tej serii określeń najważniejsze wydaje się stwierdzenie, że jaźń jest zdwojeniem. Dzieje się tak, ponieważ podwaja ona poszczególne akty samoświadomości, nadając im trwałość. Jest to z kolei możliwe właśnie dlatego, że w jej działaniu uczestniczy wolność. Człowiek nie mógłby być samoświadomy bez udziału własnej woli. Nie da się nikogo zmusić, żeby poznał siebie. Takie mocne tezy uzyskują jednak swoje uprawomocnienie tylko w odniesieniu do bycia w wierze, w której człowiek odkrywa w swoim wnętrzu jedność duchową z Bogiem. I tylko w wierze Chrystus jako duch może przycią-

polski brzmi: „W ogóle świadomość, to znaczy samowiedza, jest rzeczą decydującą o stosunku do samego siebie. Im więcej świadomości, tym więcej osobowości; im więcej świadomości, tym więcej woli; im więcej woli, tym więcej osobowości. Człowiek, który nie posiada woli, nie ma osobowości; a im więcej ma woli, tym więcej ma także samowiedzy”. Iwaszkiewicz, autor polskiego przekładu, rozszerza zasób pojęć, używając na określenie „jaźni” również pojęcia „osobowość”, a na określenie „samoświadomości” pojęcia „samowiedza”. Taki zabieg wydaje się niepotrzebnie komplikować i tak już skomplikowaną strukturę pojęciową Kierkegarda, stąd uproszczenie go do formy bliższej oryginałowi.

⁸⁰ WC, s. 135.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem, s. 136.

gać człowieka jako ducha, wykorzystując do tego jego wolność, bo na żadnym innym poziomie egzystencji człowiek nie jest tak głęboko ukształtowany wewnątrz, by wybrać swoją istotę, jednocześnie rezygnując ze wszystkiego, co jest mu przyrodzone.

Z drugiej strony w swoich analizach z *Choroby na śmierć* Kierkegaard daje do zrozumienia, że nieumiejętność wyboru własnej wewnętrzności to brak samoświadomości, a w efekcie rozpacz. Duński filozof nie jest naiwny, doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że każdy człowiek musi przejść drogę rozpacz⁸³. Ta zaś tym bardziej wzrasta, im większa jest jego świadomość siebie – świadomość oddalenia się od Boga, w jakim żył⁸⁴. Zasadniczym celem ludzkiej egzystencji jest jednak pokonanie rozpacz jako realnego stanu swojej egzystencji, dzięki zyskaniu wiary i wsparciu się na Bogu. „Tylko wtedy osobowość jest zdrowa i wolna od rozpacz, właśnie dlatego, że wie, co to rozpacz, kiedy ugruntowuje samą siebie przejrzysie na Bogu”⁸⁵. Rozpacz jest dla Kierkegarda rozpadem syntezy⁸⁶ – oznacza brak stanu samoświadomości przez odcięcie się od podstawy wewnętrzności i skierowanie się na zewnątrz lub zatrzymanie się w realizacji jaźni i niezdolność do dalszego duchowego stawania się. W pierwszym przypadku „rozpacz właśnie wyraża się w tym, że człowiek nie uświadamia sobie, iż określa go duch”⁸⁷. W drugim natomiast dochodzi do regresu egzystencjalnego, który może przybrać formę poczucia bezcelowości życia, co zasadniczo prowadzi do tego samego – utraty kontaktu jednostki ze swoją duchową podstawą. Niezależnie jednak od poziomu rozwoju duchowego człowieka, rozpacz jest stanem, w którym człowiek neguje swoją istotę w grzechu. Z kolei celowe zagłębianie się w rzeczywistości grzechu może spowodować z czasem przeistoczenie się jednostki w „osobowość demoniczną”. Wówczas nie określa już człowieka lub przestaje go określać jego własna jaźń oparta (realnie lub nawet tylko idealnie) na Bogu, a w tę pustkę wkracza demon, więząc go w stanie nie-wolności, wyborze

⁸³ Por. CS, s. 161–164.

⁸⁴ Por. ibidem, s. 181 i 189–190.

⁸⁵ Ibidem, s. 166.

⁸⁶ Por. ibidem, s. 149–150; zob. też: *Naśladowanie* w podrozdziale *Prawda*.

⁸⁷ CS, s. 161.

zła, czyli świadomego sprzeniewierzenia się swojej istocie w Bogu. Tymczasem wydaje się, że człowiek nie może sam doprowadzić do ostatecznego i nieodwracalnego rozpadu syntezy ducha, bo nie on ją ustanowił. Niewątpliwie jednak, odwracając się od Boga, bez względu na poziom swojej samoświadomości, neguje jej rzeczywistość, popadając w rozpacz⁸⁸.

Świadomość wieczności

Okazuje się więc, że

[...] tylko życie takiego człowieka można uważać za zmarnowane, który przeżył je całe złudzony radością czy też troską życia i nigdy nie poczuł się wiecznym duchem, osobowością, nigdy – co zresztą znaczy to samo – nie zauważył, nie zgłębił i nie zrozumiał tego, że w to wmieszany jest Bóg i że on, on sam, jego jaźń stoi wobec Boga, którego nieskończonej wygranej niepodobna osiągnąć inaczej jak przez rozpacz⁸⁹.

W tym fragmencie Kierkegaard formułuje wymóg zwrócenia świadomości w stronę wieczności, czyli takiego ciągłego powtarzania aktów samoświadomości, utrwalanych w jaźni, w wyniku którego wewnętrzność staje się dla człowieka przejrzysta, a on sam zyskuje stan samoświadomości bycia duchem wobec Boga⁹⁰. Etycznie jaźń rozpoznaje duchową stronę egzystencji człowieka i zaczyna ją realizować. W wierze natomiast jaźń jest już tym, dzięki czemu człowiek potrafi dać świadectwo swojej duchowej istocie w egzystencji. W tym ruchu jaźni człowiek wykracza poza czasową (trwającą w czasie, odniesioną do czasu) syntezę siebie i zwraca się w stronę idealnej syntezy – swojej istoty. Etycznie człowiek ma przekonanie o wiecznej wartości osobowości⁹¹, ale to przekonanie nie zostaje jeszcze wyrażone w egzystencji, gdyż człowiek określa się w ramach tego, co immanentne.

⁸⁸ Por. *ibidem*, s. 186.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 163.

⁹⁰ W *Powtórzeniu* powiernik młodego poety stwierdza, że gdyby stał się on człowiekiem religijnym, wtedy jego „nowa świadomość nie byłaby dwuznaczna, lecz przejrzyste poważna, gdyż przez niego samego zdobyta – wobec Boga” (PW, s. 136).

⁹¹ Por. AA 2, s. 288–290.

Dopiero w wierze jednostka doświadcza, że autentyczna trwałość jej osoby jest możliwa tylko duchowo, wewnątrznie, w transcendencji.

Choć, jak zauważy Kierkegaard, już w nieskończonej rezygnacji człowiek zwraca się do Boga, to jednak tylko przekraczając nieskończoną rezygnację, wchodzi w osobowy kontakt z Bogiem – w wiarę. Oznacza to, że jego świadomość wieczności staje się stanem konkretnej samoświadomości jego istoty. Nieskończoną rezygnację człowiek osiąga własnymi siłami, w niej dostrzega wieczną wartość swojej istoty, ale nie może sam jej osiągnąć, gdyż właśnie wyrzekł się wszystkiego, czym był. Dlatego Kierkegaard stwierdza:

Rezygnacja nie jest jeszcze wiarą, ale przekroczenie chociażby w najmniejszej mierze mojej uświadomionej wieczności już staje się wiarą, gdyż staje się paradoksem⁹². [...] a jeśli uczynię ten wysiłek [nieskończonej rezygnacji – A. S.] własnymi siłami, wygram całą moją osobowość świadomą swej wieczności, w błogosławionej zgodzie z moją miłością ku Wiecznej Istocie⁹³.

Wiera zostaje człowiekowi darowana przez Boga, a wraz z wiarą wszystko, co odrzucił. Całą zewnętrzną, której się wyrzekł, musi teraz przyjąć z powrotem, ale jako część swojej wewnętrzności. Tak jak Abraham, który otrzymuje z powrotem Izaaka. Tylko w tym porządku człowiek może doświadczyć wieczności w doczesności – zyskać jej konkretną świadomość w egzystencji.

Wierząc, nie wyrzekam się niczego, przeciwnie, wszystko jest mi dane, właśnie w tym rozumieniu, w jakim się mówi, że kto ma wiarę jak gorczyczne ziarno, może góry przenosić. Trzeba mieć wielką ludzką odwagę, aby się wyrzec całej doczesności w zamian za zyskanie wieczności, ale gdy się już zdobędzie wieczność, niepodobna się jej wyrzec – jest to sprzeczność sama w sobie, ale trzeba mieć paradoksalną i pokorną odwagę, aby osiągnąć wszystko doczesne w imię absurdu, a to właśnie jest odwaga wiary⁹⁴.

⁹² BD, s. 49.

⁹³ Ibidem; zob. też: CS, s. 204.

⁹⁴ BD, s. 49–50.

Wysiłek wiary jest najtrudniejszy, ponieważ wymaga uwierzenia w to, co przeczy rozumowi – że dopiero, gdy człowiek wyrzeka się całej zewnętrżności, zyskuje ona dla niego prawdziwą wartość. Dzieje się tak, ponieważ zostaje przemieniona w sprawę jego wewnętrzności, w której istnieje jedyny właściwy punkt odniesienia, nadający ostateczny sens istnieniu zewnętrżności.

Wynika z tego, że świadomość wieczności w człowieku rozgrywa się na trzech etapach. Etycznie zyskuje on ogólne rozumienie wiecznej wartości swojej osobowości jako ten, który wybrał siebie. W syntezie ducha równa się to świadomemu odniesieniu (podwojeniu) wieczności do (w) doczesności. W nieskończonej rezygnacji zyskuje rozumienie wieczności, w którym ta wieczność go osobiście dotyczy, ale nie potrafi sam sobie tej wieczności nadać jako rzeczywistości swojej egzystencji. Jest to w syntezie ducha moment odniesienia (podwojenia) doczesności do (w) wieczności. Wiara powoduje zaś, że z ruchu świadomości (jako stosunku) od doczesności do wieczności powstaje trzeci, nowy element, czyli faktyczna świadomość wieczności. Dlatego „wieczność, która w istocie swej jest ciągłością, wymaga tego samego od człowieka, wymaga od niego świadomości, że jest duchem i wymaga wiary”⁹⁵. Synteza ducha jest właśnie tą ciągłością, w której doczesność zostaje podporządkowana wieczności i podwojona w niej, a wieczność staje się konkretnym doświadczeniem egzystencjalnym człowieka, nadanym mu przez Boga. Stan samoświadomości staje się tu świadomością swojej wiecznej istoty, jest doświadczeniem siebie jako ducha w egzystencji. Cała skończoność, zewnętrżność, zostaje ujęta z perspektywy nieskończoności – wewnętrzności, a więc podporządkowana prawom wieczności i nimi mierzona w duchu jednostki egzystującej w wierze.

Tę sytuację egzystencjalną Kierkegaard najpełniej wyrazi w *Chorobie na śmierć*:

Sprawa polega na tym: stopniowanie świadomości swego ja, którym zajmowaliśmy się dotąd, zawiera się w określeniu „ludzkie ja”, czyli jaźń, której miarą jest człowiek. Ale nowe jakości i nowe kwalifikacje

⁹⁵ CS, s. 257.

zyskuje owo „ja” stąd, że staje wprost przed Bogiem. Staje się nie tylko ludzkim ja, ale jest – jak chciałbym je nazwać, mając nadzieję, że nie będę źle zrozumiany – teologicznym ja, ja stojącym wprost przed Bogiem. Jakże nieskończoną rzeczywistość otrzymuje osobowość ludzka, uświadamiając sobie, że istnieje dla Boga, stając się ludzką osobowością, której miarą jest Bóg⁹⁶.

To określenie „ja” człowieka jako „ja teologicznego” wydaje się najsilniejszym wyrażeniem przywiązania świadomości człowieka do Boga w całej twórczości duńskiego filozofa. Potwierdza ono, że stan pełnej samoświadomości człowieka, świadomość wieczności w najwyższym sensie, to świadomość obecności Boga w osobowości (wewnątrz osoby) człowieka, jako tego, który kieruje egzystencją człowieka i pozwala w niej podążać do swojej wiecznej istoty. Ukonkretnieniem tego dążenia jest naśladowanie Chrystusa, co w terminach świadomości oznacza, że osobowość ludzka stoi w obliczu Chrystusa⁹⁷. W *Dzienniku* Kierkegaard stwierdza z kolei, że chrześcijaństwo weszło w świat po to, by wprowadzić „osobowość”⁹⁸, czyli aby ujawnić wagę indywidualności każdej jednostki przed Bogiem. Najwyższa możliwa świadomość człowieka okazuje się więc osobowym lub osobistym byciem wobec Boga – staje się świadomością istnienia Boga.

Zarazem jednak „Choćby człowiek miał całkowitą rację, to Bogu powinien powiedzieć: nie mam racji. Bo żaden człowiek nie potrafi absolutnie pojąć swej świadomości”⁹⁹. Nie potrafi on tego zrobić, gdyż jego absolutna świadomość leży po stronie idealnej syntezy ducha (istota). W egzystencji człowiek może ją jedynie odtwarzać w realnej syntezie ducha, która jest aktualnym stanem jego jaźni, tym, co przyswoił ze swojej istoty w egzystencji, ale nigdy jej całościowym poznaniem. Nawet człowiek w najwyższym stopniu wypełniający swe powołanie do życia w Bogu, nadal sam dla siebie pozostaje tajemnicą, czymś, co wciąż wymaga rozstrzygnięcia, co nie jest

⁹⁶ Ibidem, s. 225.

⁹⁷ Por. ibidem, s. 267–268.

⁹⁸ Por. DZ, XI¹ A 393, s. 92.

⁹⁹ Ibidem, IV A 256; cyt. za: PW, s. 122, przypis 79.

skończone w egzystencji. Nie może zatem uzyskać pełni samoświadomości, gdyż ta jest możliwa do osiągnięcia tylko w czystej istocie. Ta niepełność człowieka jest właśnie miejscem, przez które działa Bóg. A skoro tak, to działa w ten sposób również na niższych stopniach samoświadomości człowieka, nawet wtedy, gdy nie jest on tego świadomy, zwracając go mimowolnie ku jego wnętrzu i ku Sobie. Wówczas doświadcza on rzeczy, które go przerastają, ale zarazem przemieniają wewnętrznie i przygotowują na wybór wieczności, choćby to było przełamywanie zwykłych codziennych słabości. Tak zyskiwana świadomość siebie może stać się podstawą świadomości wieczności. Jaźń w całej swej historii musi więc podlegać nieustannemu stawaniu się. Również człowiek żyjący w wierze doświadcza nowych aktów samoświadomości, w których dochodzi do odtworzenia syntezy ducha – wieczności, a tym samym zmienia się, doskonali jego świadomość wieczności w egzystencji. Kierkegaardowskie „ja teologiczne” można zatem uznać jednocześnie za coś stałego jako określenie rzeczywistości egzystencjalnej człowieka oraz za coś, co się wewnętrznie cały czas przekształca, w czym to „ja” – jaźń wciąż się rozwija.

Struktura rozwoju ducha

Przedstawione tu odczytanie kategorii świadomości i jaźni w twórczości pseudonimowej Kierkegaarda daje asumpt do tego, by zastanowić się nad możliwością wytypowania wewnętrznej struktury ducha z punktu widzenia rozwoju świadomości duchowej człowieka. Biorąc za przewodnika fundamentalny fragment z *Choroby na śmierć*¹⁰⁰ i uzupełniając go o inne, zaprezentowane tu analizy świadomości i jaźni, oparte na rozważaniach Kierkegaarda, można zaproponować następujący układ takiej struktury: (1) pierwszy ruch refleksji – „sprzeczność między dwoma elementami” → (2) pierwszy ruch świadomości (drugi ruch refleksji) – „synteza między dwoma elementami” → (3) pierwszy ruch samoświadomości (drugi ruch

¹⁰⁰ Patrz: cytat do przypisu 10. Antoni Szwed powie w kontekście tego fragmentu z *Choroby na śmierć*, że „Anti-Climacus pokazuje jakby wewnętrzną »strukturę« ducha, z którą łączy pojęcie jaźni” (por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 36).

świadości) – „trzeci element jako negatywna jedność” → (4) pierwszy ruch jaźni (drugi ruch samoświadomości) – „pozytywny trzeci element” (akt samoświadomości) → (!) UJAWNIEŃ WOLNOŚCI → (5) pierwszy ruch ducha (drugi ruch jaźni) – „stosunek ustanowiony przez coś innego” (synteza ducha w rzeczywistości – stan samoświadomości) → (6) drugi ruch ducha – „stosunek ustosunkowuje się do tego, co go ustanowiło” (świadomość wieczności – Bóg)¹⁰¹.

Warto teraz spróbować zobrazować tę strukturę w ramach przytoczonego już wcześniej stwierdzenia, mówiącego, że „Bóg zaistniał w czasie”. Na poziomie (1) jest to stwierdzenie, nad którym można spekulować, spierać się o nie, ale które nie ma żadnego znaczenia dla rozważającej je osoby (sprzeczność, rozłączność elementów). Na poziomie (2) pojawia się problem uznania sensu tego stwierdzenia jako możliwego lub faktycznie zaistniałego ze względu na osobę, której na tym jakoś zależy (synteza elementów). Na poziomie (3) treść tego stwierdzenia zaczyna dotyczyć danej osoby, która zauważa, że problem nadania sensu temu stwierdzeniu leży w niej, a nie w zewnętrznym świecie (elementy odnoszą się do stosunku). Na poziomie (4) osoba odnosi sens tego stwierdzenia do siebie, a tym samym czyni go treścią swojego doświadczenia egzystencjalnego, które może realnie wpływać na jej życie (stosunek ustosunkowuje się do samego siebie). W tym momencie (!) pojawia się problem wolności, bo jeśli nie wybierze się własnego zaangażowania w sytuację przedstawioną w tym stwierdzeniu, dalej pójść nie można (jaźń jest wolnością). Potrzebne jest rozstrzygnięcie ze względu na własną egzystencję. Dopiero wtedy pojawia się poziom (5) jako uznanie waż-

¹⁰¹ Należy zwrócić uwagę na dialektyczny charakter przedstawionej struktury. Każda kategoria do niej należąca może pełnić rolę wyznaczającą i podporządkowaną. I tak refleksja może być tym, co dominuje w swym swobodnym ruchu między tym, co idealne, a tym, co realne, ale jej właściwy ruch powinien zostać podporządkowany syntezie świadomości, w której refleksja zostaje zwrócona w stronę reflektującego, otwierając możliwość samoświadomości. Tak samo jaźń, podporządkowując sobie akty samoświadomości, pełni dla nich rolę wyznaczającą, ale w swoim drugim właściwym ruchu powinna zostać podporządkowana syntezie ducha, w której te akty dopiero zyskują trwałość. Wobec tego można powiedzieć, że świadomość podwaja refleksję, samoświadomość świadomość, jaźń samoświadomość, duch jaźń, a Bóg ducha.

kości tego stwierdzenia dla rozumienia samej siebie przez daną osobę, a tym samym treść jej doświadczenia egzystencjalnego zyskuje trwałość, ponieważ jest odniesiona do tego, co tę osobę konstituuje (ustanowienie stosunku przez coś innego). Cały proces kończy poziom (6) – tu przyswojony wewnętrznie sens tego stwierdzenia staje się indywidualną treścią egzystencjalną, której realizacja wymaga konkretnej postawy i działań, pozwalających człowiekowi egzystować wobec Boga (ustosunkowanie się do tego, co ustanowiło cały stosunek). Stwierdzenie to jest o tyle dobrym przykładem, że przebieg uświadamiania sobie jego sensu w dużej mierze pokrywa się z całokształtem procesu uświadamiania sobie siebie samego.

Ta struktura świadomości ducha może być czytana liniowo jako przebieg dochodzenia do samoświadomości duchowej człowieka w całej jego egzystencji, która zaczyna się od sprzeczności, a kończy się na zgodności z Bogiem w świadomości wieczności. Może też być zarazem czytana punktowo, jako schemat przechodzenia każdej konkretnej treści doświadczenia wewnętrznego, od jej zaistnienia aż do duchowego ustosunkowania się do niej przez człowieka. Oczywiście w obu przypadkach świadomość człowieka może być na tyle niska, że nie potrafi on postrzegać duchowo ani treści danego doświadczenia, ani w ogóle siebie. Wtedy można odczytywać to, co się z nim dzieje, tylko na dostępnym mu poziomie doświadczenia. I tak na przykład świadomości estetycznej dotyczy co najwyżej poziom (2), świadomości etycznej – poziom (4), a dojście do stanu samoświadomości (5) czy świadomości wieczności (6) jest niemożliwe poza wiarą. Widać wyraźnie, o jakiej skali jakości jest tu mowa. Można bowiem wyobrazić sobie człowieka, który świetnie funkcjonuje dzięki swojej wyobraźni, wrażliwości, inteligencji, zaangażowaniu rodzinnemu czy społecznemu, ale jego sposób egzystowania nie zapewnia mu trwałości jego świadomości. Przeciwnie, wszelkie zakłócenia w porządku jego funkcjonowania wywołują kryzys osobowościowy. Dzieje się tak dlatego, że wszystkie treści doświadczenia egzystencjalnego człowieka, jeśli odnoszą się i mają swoje zakorzenienie tylko w doczesności, stają się ulotne tak samo jak ona. Same w sobie nie są ostatecznym podłożem ukonstytuowania się człowieka, ale stanowią raczej to, w czym człowiek próbuje ukon-

stytuować sam siebie. Dlatego tak ważne jest tutaj stwierdzenie, wobec czego dokonuje się to konstytuowanie świadomości człowieka. Według Kierkegaarda takim ostatecznym podłożem może być tylko duch człowieka, który odnosi go do Boga. Tylko Bóg, będący wieczną istotą, może zapewnić człowiekowi trwałe ukonstytuowanie się jego świadomości, a więc to, że treści jego doświadczenia egzystencjalnego będą miały w nim stałe odniesienie. Dla Kierkegaarda to, co się przeżywa, czego się doświadcza, jest ściśle podporządkowane temu, jak się to przeżywa, jak się tego doświadcza. To samo doświadczenie egzystencjalne (w sensie idealnym) może zupełnie różnie zostać odebrane czy rozegrane przez różnych ludzi (w sensie realnym) w zależności od poziomu zaawansowania ich zaangażowania się w życie duchowe. Dla jednego śmierć Chrystusa na krzyżu jest jednym z wielu wydarzeń w dziejach ludzkości, jednym z wielu symboli religijnych, a dla innego stanowi żywy znak, doświadczany na co dzień w egzystencji.

Ważne, że dla Kierkegaarda każdy, kto nie odnosi swojej egzystencji do Boga, nie zyskuje trwałości swoich egzystencjalnych doświadczeń, nie nadaje im ostatecznego sensu. Nie jest więc w stanie uwolnić się od poczucia własnego przemijania i poczucia ulotności życia, egzystuje w rozpacz, bez względu na swój poziom intelektualny, status społeczny czy majątkowy. W tym sensie najprostszy i najbiedniejszy człowiek może duchowo osiągnąć znacznie więcej niż wyrafinowany intelektualista, władca czy bogacz. Problem trwałości świadomości staje się dla Kierkegaarda tym samym problemem trwałości i sensu egzystencji.

Subiektywność*

Człowiek pojedynczy (jednostka)

Kierkegaard w swojej twórczości buduje bardzo silne zaplecze teoretyczne dotyczące jednostkowości człowieka, wobec którego stwier-

* Fragmenty rozważań zawartych w tym podrozdziale zostały opublikowane pod tytułem: *Wiara jako najwyższa namiętność człowieka w twórczości Kierkegaarda*, w: *Osobowość i religia*, red. H. Gasiul i E. Wrocławska-Warchała, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009, s. 89–103.

dzenie o „ja teologicznym” nie może szokować, a wydaje się konsekwencją rozwijanych przez niego poglądów. Swoją sposob myślenia duński filozof opiera na wyjątkowości jednostki, człowieka jako istoty pojedynczej, która w tłumie traci swoją indywidualność i zdolność do duchowego rozwoju. Począwszy od estetycznego stadium egzystencji, Kierkegaard wyodrębnia człowieka jako jednostkę, indywidualium, mimo że esteta egzystuje jeszcze nieświadomie. Momentem przełomowym w tym procesie jest etyczny wybór siebie przez człowieka, a celem postawienie siebie jako jednostki w wierze przed Bogiem i ponad ogółem. Kimkolwiek w świecie ludzkim człowiek by nie był, „żaden człowiek nigdy nie jest niczym więcej niż pojedynczym indywidualium”¹⁰². Ta „pojedynczość” człowieka, tak samo jak jego duchowość, jest pewną możliwością, którą powinien on urzeczywistnić, dlatego należy „przede wszystkim dostrzegać, że każdy człowiek jest pojedynczym człowiekiem i trzeba, żeby siebie za pojedynczego człowieka uważał”¹⁰³. Cała twórczość pseudonimowa Kierkegarda jest swego rodzaju wezwaniem do realizacji tego zadania, które dotyczy każdego i przez każdego może zostać zarówno podjęte, jak i odrzucone¹⁰⁴.

Człowiek odkrywa swoją duchową istotę, tylko realizując samego siebie, będąc podmiotem swojej własnej egzystencji. W swojej niepowtarzalności nie odnajduje więc żadnych obiektywnych wskazań, co do tego, jak poza swoją wewnętrżnością mógłby wyrazić siebie i być sobą. Stać się podmiotem swojej egzystencji, to stać się subiektywnością¹⁰⁵. W tym celu należy w pierwszej kolejności odkryć, że jest się jednostką – człowiekiem pojedynczym. Ta zdolność bycia pojedynczym, a więc subiektywnym, przynależy według Kierkegarda tylko człowiekowi, gdyż jest on jedynym stworzeniem, u którego poszczególna jednostka znaczy więcej niż gatunek, i dlatego bycie poszczególną jednostką jest dla niego najwyższą doskonałością¹⁰⁶.

¹⁰² PS, s. 171 (OC 10, s. 183, tłum. pol., s. 207).

¹⁰³ CS, s. 274.

¹⁰⁴ Por. E. Kasperski, op. cit., s. 265–266.

¹⁰⁵ Por. PS, s. 119 (OC 10, s. 123, tłum. pol., s. 142).

¹⁰⁶ Por. CS, s. 277. Konsekwencją tego będzie opinia Kierkegarda, że grzech dotyczy człowieka tylko jako jednostki.

To stwierdzenie Kierkegaard rozwija w *Dzienniku*, gdzie wyjaśnia: „Bóg nie może istnieć na podobieństwo gatunków zwierząt; Bóg jest duchem i zniżałby się na poziom zwierzęcia, gdyby był na podobieństwo »rodzaju«. Bóg może być w pokrewieństwie tylko z »Jednostką«, i tylko »Jednostka« może być na podobieństwo Boga”¹⁰⁷. Widać tu wyraźnie, że człowiek jest jednostką, gdyż został stworzony na podobieństwo Boga, będącego duchem – bycie jednostką oznacza więc bycie duchem. Potwierdzają to słowa z *Wprawek do chrześcijaństwa*: „[...] na tym właśnie polega duch, że każdy jest jednostką przed Bogiem, »kolektywność« jest kategorią niższą niż kategoria »Jednostki«, którą każdy może i powinien być”¹⁰⁸. Relacja, w której człowiek odkrywa swoją jednostkowość, okazuje się więc możliwa w pełni tylko przed Bogiem, w wierze, bo tylko tam człowiek staje się rzeczywiście pojedynczy, sam przed Bogiem, sam w swojej duchowości. Dlatego Kierkegaard wielokrotnie mówi, że człowiek jest jednostką, ale jednostką przed Bogiem, bo „wobec Boga w Chrystusie istnieją tylko pojedynczy ludzie”¹⁰⁹, bez kategorii jednostki „Bóg zostaje zdetronizowany”¹¹⁰, a „chrześcijaństwo zostaje zniesione”¹¹¹. Podobnie jak duch w człowieku na początku istnieje tylko jako czysta możliwość wobec jego egzystencji, tak samo jednostkowość człowieka nie jest od razu gotowa, ale stanowi pewną potencję, którą rozwija on w sobie przez całe życie.

W tym sensie pojęcie jednostki rozwija się wraz ze wzrostem samoświadomości duchowej (jaźni) człowieka, bo bycie jednostką polega na uświadamianiu sobie siebie w Bogu. Subiektywność w swym najwyższym sensie oznacza więc taki stopień realizacji wewnętrzności jednostki, w którym jest ona całkowicie zwrócona ku zakładającej ją transcendencji. Nie jest jednostką, w sensie silnym, nikt, kto realizuje się poza swoją wewnętrznością, niezależnie czy dochodzi do tego w czystej bezpośredniości przeżywanego świata (egzystencja estetyczna), czy w sferze ogólnoludzkiej (egzystencja etyczna). Za-

¹⁰⁷ DZ, X² A 489, s. 74.

¹⁰⁸ WC, s. 181.

¹⁰⁹ CS, s. 278; zob. też: DZ, X³ A 476, s. 75.

¹¹⁰ DZ, X¹ A 218, s. 72.

¹¹¹ Ibidem, X¹ A 646, s. 72.

wsze tam, gdzie człowiek zależy w swoim byciu od czegoś innego niż on sam w swojej istocie, o coś innego się opiera w swojej jaźni, tam nie jest w pełni jednostką.

Efektom tak silnego ujęcia – absolutyzującego jednostkę w stosunku do ogółu i świata zewnętrznego oraz wykazującego nieskończoną egzystencjalnie przewagę tego, co subiektywne nad tym, co obiektywne – jest uznanie przez Kierkegaarda wymogu samotności jednostki religijnej. „Wedle chrześcijaństwa zbawić się znaczy stać się duchem, zostać zbawionym poza rodzajem ludzkim; ale stać się duchem znaczy stać się Jednostką; odosobnienie jest *conditio sine qua non* – warunkiem niezbędnym”¹¹². Co więcej, w świecie ducha koleżeństwo jest niemożliwe, człowiek może tu polegać tylko na sobie¹¹³. Jedna osoba może nauczyć drugą wielu rzeczy, ale w sensie etyczno-religijnym nikt nie może być dla drugiego istotnie przydatnym¹¹⁴. Jedynym powiernikiem jednostki w egzystencji może być zatem Bóg, który zna i rozumie ją lepiej niż ona sama siebie, nieskończenie ją przekracza oraz absolutnie ujmuje w duchu, czego nie jest w stanie uczynić w stosunku do samego siebie ani do nikogo innego żaden człowiek. Kierkegaard apeluje: „zwiąż się NAJPIERW z Bogiem; nie najpierw z innymi”¹¹⁵, bo każda taka egzystencja, „której pierwszą [zasadą] jest być JAK INNI, jest zmarnowaną egzystencją”¹¹⁶. Efektom końcowym tej drogi okazuje się radykalnie wyrażona samotność chrześcijanina, który jest „samotnym na całym świecie, samotnym przed Bogiem, samotnym, mając Pismo Święte za przewodnika, samotnym z Wzorcem przed oczyma”¹¹⁷.

Istotnym aspektem tej samotności człowieka religijnego jest w ujęciu Kierkegaarda konieczność milczenia, wyrażająca jego związanie się z Bogiem. Człowiek egzystujący w wierze żyje w swoim wnętrzu, nieprzekładalnym na rzeczywistość świata zewnętrznego, w stosunku do którego ma zupełnie inne atrybuty, priorytety i cele.

¹¹² Ibidem, XI¹ A 518, s. 80.

¹¹³ Por. BD, s. 76.

¹¹⁴ Por. SD, s. 278 (SKS 6, s. 320).

¹¹⁵ DZ, XI¹ A 384, s. 79.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ WC, s. 182; zob. też: DZ, VIII¹ A 482, s. 71.

Wierzący nie może więc bezpośrednio opowiadać o tym, co przeżywa, bo to oznaczałoby w jego przypadku próbę uogólnienia swojego wnętrza, znalezienia dla niego potwierdzenia w świecie ludzkim. Podczas gdy „milczenie jest porozumieniem jednostki z Bogiem”¹¹⁸, taka próba byłaby zerwaniem tej więzi, zdaniem się na osąd świata zewnętrznego. W rozumieniu Kierkegaarda milczenie Abrahama na temat Bożego nakazu oznaczało podjęcie przez niego wysiłku wiary, postawienie nakazu wewnętrznego ponad wytycznymi świata zewnętrznego¹¹⁹. „Prawdziwy rycerz wiary jest zawsze absolutnym samotnikiem [...], nigdy nie słyszy głosu ludzkiego w pustce wszechświata, tylko kroczy samotnie obciążony swą straszliwą odpowiedzialnością”¹²⁰. To bycie samotną i „milczącą” jednostką w zewnętrzności zawsze oznacza niezrozumienie ze strony świata, który nie jest w stanie zaakceptować nikogo, kto nie postępuje zgodnie z jego wytycznymi, nie podporządkowuje się jego prawom.

Problem samotności w twórczości Kierkegaarda nie jest jednak aż tak oczywisty i, jak większość opisywanych przez niego zjawisk, ma ukrytą dialektykę, dynamizującą go. Otóż samotność można rozumieć dwojako: albo istnieje wobec innych ludzi, albo wobec Boga. Pierwszy przypadek to właśnie opisywana przez Kierkegaarda sytuacja człowieka, który zagłębiając się w wierze, staje się niezrozumiały dla innych, samotny wśród nich. Drugi przypadek zachodzi wtedy, gdy człowiek, przeciwnie, rozpływa się w tym, co zewnętrzne, jest „popularny” wśród ludzi, ale nie zauważa w swoim życiu Boga. Wówczas jego wnętrze nie doświadcza obecności Boga, jest samotne. Cała dialektyczna gra wydarza się w ten sposób, że im więcej jednej samotności, tym mniej drugiej, człowiek zawsze jest w jakiś sposób samotny. Choć można to opisywać inaczej: człowiek samotny w kategoriach Kierkegaarda, opuszczony przez ludzi, w rzeczywistości doświadcza czegoś znacznie większego niż obecność nawet wszystkich ludzi naraz – obecności Boga. W świecie zewnętrznym nie ma nikogo, z kim mógłby przystać, ale wewnętrznie osiąga wiecz-

¹¹⁸ BD, s. 96.

¹¹⁹ Por. *ibidem*, s. 63 i 126–128.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 86–87; zob. też: *ibidem*, s. 82, 83 i 85.

ną szczęśliwość, towarzystwo Boga, zbliżając się do swojej istoty. I na odwrót: człowiek realizujący się w świecie zewnętrznym, choć tam jest szczęśliwy i, wydawałoby się, jak najdalszy od samotności, tak naprawdę żyje w rozpacz, bo brakuje mu obecności tego, co najbardziej kształtujące i budujące dla człowieka – obecności Boga. W rezultacie jego duch jest samotny, a więc nieureczywistniony. Można zatem powiedzieć, że chociaż człowiek religijny jako jednostka jest samotny w świecie, to ta samotność nie ma dla jego egzystencji charakteru wyznaczającego, stanowi tylko jej konsekwencję. Istotna jest dla niego natomiast obecność Boga, wobec której staje się w pełni człowiekiem pojedynczym – egzystującym duchem. W przypadku człowieka żyjącego bez Boga to ta absencja determinuje jego egzystencję, a „towarzystwo” innych ludzi jest tylko elementem zastępczym, ubocznym, rodzajem ucieczki, wynikającej z wewnętrznego zbłądzenia¹²¹.

Analizy duńskiego filozofa zarówno odnośnie do wewnętrzności, jak i świadomości prowadzą go zatem do konkluzji, że urzeczywistnić swojego ducha można tylko w subiektywności. W tym sensie kategoria ta jest istotnym dopełnieniem jego myślenia o człowieku jako duchu. Dopiero tutaj stają się w pełni zrozumiałe stwierdzenia Kierkegaarda, w których mówi on, że Bóg nie jest czymś zewnętrznym dla człowieka oraz że „ja” ludzkie zawiera pojęcie Boga¹²², bo „Bóg, będąc podmiotem, istnieje tylko wewnętrznie dla subiektywności”¹²³. Człowiek może odkryć więc Boga przez swoje wnętrze, ale tylko wtedy, gdy określi się egzystencjalnie jako podmiot. Dla Kierkegaarda nie ma Boga, nie ma człowieka jako ducha, nie ma wewnętrzności ani świadomości poza podmiotem i to podmiotem, który, jak było wcześniej powiedziane, stawia siebie ponad ogółem, światem ludzkim.

Okazuje się, że nie da się poprawnie zrozumieć pojęcia wewnętrzności bez pojęcia subiektywności i na odwrót. Obie kategorie

¹²¹ Por. A. Słowikowski, *Dialektyka samotności według Kierkegaarda*, w: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki i W. Tyburski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006, s. 63–80.

¹²² Por. CS, s. 226.

¹²³ PS, s. 173 (OC 10, s. 186, tłum. pol., s. 210).

zresztą nieustannie sobie towarzyszą na kartach *Postscriptum*, będąc wspólnym desygnatem prawdy. Nie należy jednak ulegać złudzeniu, że Kierkegaard utożsamia oba te terminy, należałoby raczej powiedzieć, że subiektywność jest pewnym, najwyższym stanem doświadczenia wewnętrzności. Każdy człowiek posiada wewnętrzność, jednak stopień jej zgłębienia, świadomość jej istnienia może być skrajnie różna. W tym sensie, choć każdy jest wewnętrznością, nie każdy nią żyje. Natomiast być podmiotem samego siebie, być subiektywnością, to stan, który może określać tylko człowieka nieskończenie zaangażowanego w swoją egzystencję, a w pełni dotyczy tylko człowieka wiary. Subiektywność jest stanem najwyższego uświadomienia sobie siebie jako ducha przez człowieka. Dlatego wydaje się, że bez zarzutu o nadinterpretację można powiedzieć, że w myśli Kierkegarda subiektywność jest uświadomioną wewnętrznością. Subiektywność dzięki zapośredniczeniu w odtwarzającej syntezę ducha świadomości wydaje się nadawać aktom wewnętrzności pewną trwałość właśnie dlatego, że jest jej stanem. Inaczej mówiąc, subiektywność jest tutaj wynikiem realizacji syntezy jaźni w wewnętrzności. W ten sposób te trzy podstawowe kategorie ducha wiążą się w jedną całość, wyrażając istotę problemu.

Myśliciel subiektywny

Postawa subiektywnego myśliciela, przedstawiona przez Kierkegarda w *Postscriptum*, jest odpowiedzią na to, w jaki sposób jednostka zaangażowana w swoją egzystencję (w tym człowiek religijny) może i powinna komunikować się ze światem ludzi. Postawę tę duński filozof charakteryzuje w następujący sposób:

Podczas gdy obiektywne myślenie jest obojętne wobec podmiotu myślącego i jego egzystencji, myśliciel subiektywny jako egzystujący jest istotnie zainteresowany swoją własną myślą, w której egzystuje. To dlatego jego myślenie oferuje inny rodzaj refleksji, mianowicie ten wewnętrzności, posiadania, przez który należy ona do [tego] podmiotu, a nie do żadnego innego¹²⁴. [...] egzystujący nie przestaje być

¹²⁴ Ibidem, s. 74–75 (OC 10, s. 69–70, tłum. pol., s. 89).

w stawianiu się; myśliciel subiektywny, który egzystuje realnie, odtwarza bez przerwy w swojej myśli tę egzystencję, która jest jego i wkłada całą swoją myśl w stawianie się¹²⁵.

Myśliciel subiektywny jest zatem człowiekiem, który nieustannie staje się w swojej egzystencji, ale może to czynić tylko dlatego, że w swojej myśli ujmuje swoją rzeczywistość jako podmiotu egzystującego i od razu wprowadza ją w życie. Bycie w egzystencji to realność – ujmowanie siebie w myśli to idealność, w ruchu między tymi dwoma sferami rodzi się świadomość, której wynikiem jest to, że podmiot nie zatrzymuje się na refleksji, ale wprowadza to, co idealne, z powrotem w życie, dzięki czemu zmienia swoją realność – staje się. Subiektywny myśliciel jest więc tym, kto posiada rosnące doświadczenie i samoświadomość duchowego wymiaru swojej osoby – jaźń¹²⁶.

Taki stan nie może natomiast dotyczyć nikogo, kto pozostaje niezainteresowany sobą, uznawszy, że zarówno on sam, jak i rzeczywistość jego egzystencji dają się ująć obiektywnie, przedmiotowo, niezależnie od własnego doświadczenia. Ktoś taki zawsze wyraża twierdzenia dotyczące świata niepodlegające dyskusji, pewne, bo odniesione do jakiejś przedmiotowej wiedzy. Mówi więc wprost, jak jest, przekazuje tę wiedzę, którą drugi powinien przyjąć jako oczywistość, bez zastanawiania się nad nią i odnoszenia jej do siebie. W języku Kierkegaarda jest to komunikacja bezpośrednia. Zatrzymuje się ona na pierwszym poziomie refleksji, który jest wyrażeniem stosunku między tym, co idealne, a tym, co realne, czyli jakąś wiedzą o rzeczywistości¹²⁷. Takie samo postępowanie nie jest możliwe w przypadku myśliciela subiektywnego, którego charakteryzuje refleksja podwójna, będąca refleksją wewnętrzną¹²⁸. Jest to taka re-

¹²⁵ Ibidem, s. 85 (OC 10, s. 81, tłum. pol., s. 101).

¹²⁶ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 46.

¹²⁷ Na przykład twierdzenie, że człowiek jest dwunożny, jest stwierdzeniem stosunku, jaki zachodzi między typem idealnym – człowiekiem a jego cechą realną – dwunożnością. Jest to twierdzenie, które można przyjąć lub odrzucić, ale które samo w sobie jest skończoną informacją sformułowaną w taki sposób, że nie ma do niej dostępu od strony podmiotu.

¹²⁸ PS, s. 75 (OC 10, s. 70, tłum. pol., s. 89).

fleksja, która dotyczy egzystencji, czegoś, co się staje i dlatego wymaga nie tylko stwierdzenia, ale również potwierdzenia. Refleksja w pierwszym ruchu oznacza tylko stwierdzenie stosunku między tym, co idealne, i tym, co realne – pewne hipotetyczne pomyślenie siebie. W drugim ruchu jest powrotem do rzeczywistości, w którym podmiot doświadcza siebie jako realnie egzystującego, przeżywa to, co myśli – uświadamia więc sobie egzystencjalnie siebie¹²⁹. Ta pierwsza refleksja jest pewnym projektem, który w zasadzie da się jeszcze zrozumiale przedstawić drugiemu jako pewną możliwość. Ta druga jest już niepowtarzalną i nieprzekazywalną treścią egzystencjalną tego, który ją przyswoił i wyraził przez siebie.

Wejście na taki poziom refleksji, która zmienia rzeczywistość egzystującego, sprawia, że jego doświadczenie egzystencjalne staje się nieprzekazywalne wprost. Jeśli celem komunikacji ma być to, by drugi przyswoił sobie wewnętrznie to, co jest mu komunikowane, wtedy przekaz egzystencjalny uczyniony wprost nie ma żadnego sensu, gdyż sednem jego musi być to, aby osoba go odbierająca pod jego wpływem zechciała również zmienić siebie. To, że ktoś przyjąłby tego typu informację zakomunikowaną wprost, nie zmieniłoby jego egzystencji, wiedziałby on tylko, że czyjeś życie zmieniło się z jakiegoś powodu. Stąd potrzebny jest przekaz nie wprost – pośredni, a tym pośrednikiem może być tylko egzystencja komunikującego. Nie wygłasza on sądów o rzeczywistości duchowej, ale w wersji słabej (etyczno-religijnej) pobudza w jakiś sposób drugiego do tego, by zaczął interesować się sobą; a w wersji silnej (chrześcijańskiej) swoją egzystencją zaświadcza o tym, co dla niego istotne i co chciałby, aby drugi przyjął do siebie. W pierwszym przypadku, jak

¹²⁹ Jeśli na przykład ktoś stwierdzi, że jego życie jest puste, to jest to refleksja pierwszego stopnia, odkrycie stosunku, jaki zachodzi między idealnością – życiem a jego realnym stanem – pustką. Zatrzymanie się na tym poziomie refleksji nic nie daje, nie jest bowiem w sensie egzystencjalnym żadną świadomością, ale właśnie tylko refleksją nad sobą. Dopiero, gdy taka osoba postanawia odnaleźć źródło tej pustki i zmienić swoje życie tak, by go głębiej doświadczać, wtedy zaczyna się zmieniać, stawać, upodmiatawiać siebie, a więc uświadamiać sobie siebie jako kogoś egzystującego wewnętrznie. Takie zainteresowanie się sobą staje się refleksją drugiego stopnia, refleksją podwójną albo inaczej ponowioną – świadomością (a następnie samoświadomością).

wskazuje Antoni Szwed, chodzi o wzbudzenie potencjalnych umiejętności u drugiego (dotyczących jego samego), wtedy nieistotne, co powie komunikujący, ważne by osiągnął swój cel¹³⁰. W drugim przypadku nie ma już raczej takiej dowolności. Chodzi tu wszak o konkretny wyraz prawdy egzystencji. Wtedy komunikujący nie może powiedzieć wprost do drugiego człowieka: „Bóg Cię kocha”, sądząc, że zostanie zrozumiany, ale swoją postawą egzystencjalną musi zaświadczyć, że tak się rzeczywiście dzieje, że Bóg kocha człowieka. Dopiero wówczas może być mowa o tym, że druga osoba zostanie na tyle pobudzona, że zechce skonfrontować taką treść egzystencjalną z własnym doświadczeniem, przeżyć ją, przyswoić¹³¹. Istotne wydaje się również, że to, co się komunikuje, jest tylko pewną formą, której każdy musi nadać własną treść, będącą już zawsze jego własną treścią egzystencjalną.

Niezależnie jednak od celów, jakie przyświecają komunikującemu, nie może on świadomie komunikować pośrednio, jeśli nie jest subiektywnym myślicielem. Musi więc być człowiekiem pojedynczym, świadomym swej egzystencji. Taki człowiek, będąc skierowanym do wewnątrz siebie, stając się, egzystując już jakoś, komunikuje, choć niewątpliwie może wzmacniać ten swój przekaz odpowiednimi środkami. Ważne jednak, że „obowiązkiem subiektywnego myśliciela jest przekształcić samego siebie w instrument, który wyraża w sposób jasny i określony to, co ludzkie w egzystencji”¹³². Wtedy jego egzystencja nie pozostawia obojętnym, ale albo pobudza ludzi do myślenia, albo ich gorszy.

Zadaniem subiektywnego myśliciela jest „zrozumieć samego siebie w egzystencji”¹³³, co zasadniczo stanowi zadanie każdego człowieka, który chce świadomie i aktywnie przeżywać swoje życie. Kierkegaard stwierdza, że cechą subiektywnego myśliciela jest to, że łączy on w swojej egzystencji sprzeczności, ciągle się staje, a jego egzystencja nie jest nigdy spełniona na ziemi, musi być otwarta, przy-

¹³⁰ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 61.

¹³¹ Por. PS, s. 78–80 i 304–305 (OC 10, s. 73–75 i 58–59, tłum. pol., s. 92–95 i 366–367).

¹³² Ibidem, s. 302 (OC 11, s. 56, tłum. pol., s. 363).

¹³³ Ibidem, s. 298 (OC 11, s. 51, tłum. pol., s. 359).

gotowana na nieustanną walkę ze sobą i ze światem w drodze do celu ostatecznego. Dlatego jego postawa jest zarówno negatywna, jak i pozytywna; zarazem komiczna i patetyczna, a on sam nigdy nikogo nie naucza, ale sam się uczy i nie ustaje w podejmowaniu wysiłków w tym kierunku¹³⁴. Pozytywne jest samo zaangażowanie się w swoje stawanie się, negatywne natomiast to, że nie może się ono zatrzymać, nigdy nie daje skończonego rezultatu. Ta negatywność jest ważna u Kierkegaarda, gdyż wyraża istotną cechę egzystencji, jaką jest jej krańcowa nieokreśloność, niemożliwość ujęcia ją w całość z jej wnętrza. To jest możliwe tylko dla Boga, który zakłada człowieka w jego istocie. Dlatego wierzący również nie przestaje się stawać, ale musi cały czas pozostawać otwarty na swoją egzystencję, w której do samego końca poznaje swoje powołanie i stara się je jak najlepiej wyrazić przez siebie. Dla człowieka brak tego domknięcia stanowi jakąś negatywność, wskazuje na jego niedoskonałość, wymaga rozwoju¹³⁵. Podobnie jest z komicznością i patetycznością. Patetyczne jest samo zaangażowanie się w wysiłek osiągnięcia nieskończoności przez subiektywnego myśliciela, komiczne zaś to, że ten wysiłek nie może być zrealizowany na ziemi, że ta nieskończoność ciągle mu „ucieka”¹³⁶. Ta niejednoznaczność subiektywnego myśliciela jest bardzo ważna dla Kierkegaarda, gdyż oznacza niemożność wyrażenia jego egzystencji wprost – zamyka drogę komunikacji bezpośredniej. Sprzeciwia się tym samym światu wiedzy obiektywnej, systemowi, który chce wszystko ująć w formie skończonej i pewnej. Subiektywny myśliciel w swej indywidualnej egzystencji przekracza obiektywny system i rozsadza go od środka, świadcząc o tym swoim życiem: „Wyrazić egzystując to, że się zrozumiało samego siebie i zrozumieć w ten sposób samego siebie, nie jest wcale komiczne, ale wszystko zrozumieć z wyjątkiem siebie, jest bardzo komiczne”¹³⁷.

Idąc za analizami Kierkegaarda, trudno wyrysować idealną sylwetkę subiektywnego myśliciela. Wydaje się to celowym zabiegiem z jego strony. Nie chce on jej precyzować, gdyż to sprzeciwiałoby się

¹³⁴ Por. *ibidem*, s. 81–91 (OC 10, s. 76–88, tłum. pol., s. 96–108).

¹³⁵ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 47–48.

¹³⁶ Por. PS, s. 90 (OC 10, s. 87, tłum. pol., s. 107).

¹³⁷ *Ibidem*, s. 299 (OC 11, s. 53, tłum. pol., s. 360–361).

wskazanej niejednoznaczności, oznaczałoby dopowiedzenie go do końca, uczynienie go przedmiotem wiedzy. Tymczasem Kierkegaard chce, aby to każdy sam zdecydował, kim jest subiektywny myśliciel, angażując się we własną egzystencję, stając się nim. Dlatego ogranicza się do niejednoznacznych uwag, z których wynika, że powinien on być kimś w rodzaju „artysty życia” (tak jak i komunikowanie jest dziełem sztuki, a egzystencja sztuką życia), który łączy w sobie różne przeciwstawne postawy. I tak zarazem jest i nie jest poetą, etykiem, dialektykiem – wszystko zależy od tego, do czego się odnosi w egzystencji, ku komu się zwraca, komu komunikuje. Jednak jest on zawsze przede wszystkim sobą, nie przyjmuje więc wszystkich tych postaw naraz. Używa ich jako pewnej gry, w której powinien umieć je przybierać w zależności od potrzeby, aby być komunikatywnym dla różnych ludzi, nie zapominając, że jego prawdziwą przestrzenią życiową jest wewnętrzność ludzkiej egzystencji¹³⁸.

Tego typu przewaga egzystencjalna, pozwalająca na ustosunkowywanie się w swej egzystencji do różnych postaw ludzkich, jak się wydaje, może cechować tylko osobę na bardzo wysokim stopniu samorozwoju duchowego – człowieka religijnego. Co ważne, nie chodzi tu o osobowość rozchwianą, ale przeciwnie, o człowieka bardzo świadomego swojego egzystencjalnego celu i nieskończenie weń zaangażowanego. Potrafi on zawsze rozegrać kontakt z drugą osobą w taki sposób, aby wzmocnić i pokierować ją duchowo. Gdy trzeba jest surowy, innym razem ironiczny lub zagadkowy, a wszystko po to, by dać drugiemu szansę na świadome samoodniesienie się, na zapoczątkowanie jego drogi duchowej. Potwierdza się tu, że człowiek religijny jako subiektywny myśliciel nie powinien chcieć wyrazić siebie w świecie, i w tym sensie ma milczeć, zaniechać komunikacji bezpośredniej. Jego rola polega natomiast na tym, by przemieniać wnętrza poszczególnych ludzi i w ten sposób przemawiać do nich (do ich wnętrza) pośrednio przez swoją egzystencję, swoją postawę względem nich¹³⁹.

¹³⁸ Por. ibidem, s. 297–303 (OC 11, s. 50–57, tłum. pol., s. 357–365).

¹³⁹ Świątynnym przykładem jest tu Alosza z *Braci Karamazow* Dostojewskiego, którego w terminologii Kierkegaarda określa właśnie taka religijna postawa subiektywnego myśliciela. Widać to w jego w rozmowach z różnymi bohaterami

Główne zadanie subiektywnego myśliciela: zrozumienie samego siebie w egzystencji było naczelną zasadą Greków, ale stanowi zarazem podstawowy warunek stawania się chrześcijaninem. Różnica polega na tym, że o ile Grecy próbowali zrozumieć samego siebie przez zrozumienie natury człowieka, jego podmiotowości samej w sobie, o tyle w chrześcijaństwie akcent pada na zrozumienie człowieka i jego subiektywności w nim samym, w jego indywidualnej istocie. Wyjawia się ona przez ustosunkowanie się we własnej egzystencji do paradoksalnych prawd wiary, dotyczących egzystencji Boga w czasie. Kierkegaard wyraźnie utożsamia postawę wierzącego z najgłębszą postawą subiektywnego myśliciela¹⁴⁰. Wierzący rozpoznaje i neguje możliwość bezpośredniej komunikacji z Bogiem¹⁴¹, mając świadomość, że naczelną „zasadą” aktywnego egzystowania jest namiętność¹⁴², której najwyższy stopień przynosi paradoksalna egzystencja człowieka religijnego¹⁴³.

Namiętność

Namiętność (duń. *Lidenskab*)¹⁴⁴ jest jednym z tych istotnych pojęć w terminologii Kierkegarda, którego próżno szukać w klasycznych słownikach filozofii. Wyraża ono pod postacią jednego słowa to

książki, zwłaszcza z jego braćmi, którzy zresztą dopełniają kierkegaardowskie spektrum postaw egzystencjalnych: Dymitr to typowy esteta, Iwan to człowiek etyczny. Wobec każdego z nich potrafi on, pozostając sobą, przyjąć takie stanowisko, że w jego słowach mogą oni przejrzeć się egzystencjalnie jak w lustrze, zostają pobudzeni do myślenia nad sobą, dostają szansę na zmianę swojego życia (por. A. Słowikowski, *Podwojenie – Kierkegaard i Dostojewski*, z. 4).

¹⁴⁰ Por. PS, s. 299–300 (OC 11, s. 52–54, tłum. pol., s. 360–361).

¹⁴¹ Por. ibidem, s. 76 (OC 10, s. 71, tłum. pol., s. 90–91).

¹⁴² Por. ibidem, s. 297 (OC 11, s. 50, tłum. pol., s. 357).

¹⁴³ Por. ibidem, s. 300 (OC 11, s. 54, tłum. pol., s. 361).

¹⁴⁴ W polskim przekładzie *Postscriptum* to pojęcie często jest oddawane przez tłumacza Karola Toeplitza jako „żarliwość” (choć też jako pasja, pożądanie czy właśnie namiętność). Ze względu na tradycję w polskim języku religijnym termin „żarliwość” wydaje się propozycją szczególnie godną uwagi, gdyż jest właśnie określeniem duchowym, nie niesie więc ze sobą takiego obciążenia kontekstem cielesnym jak słowo „namiętność”. W tej pracy konsekwentnie używane jest jednak pojęcie namiętności zgodnie z pierwszym przekładem tego terminu dokonany przez Iwaszkiewicza w *Bojaźni i drzeniu*.

wszystko, co nie może się zmieścić w systemie – a co musi dotyczyć każdego człowieka, który chce odnaleźć swoją istotę w egzystencji¹⁴⁵. Duński filozof – zgodnie ze swoją strategią komunikacyjną, polegającą na tym, by powstrzymać się od definicji w odniesieniu do pojęć egzystencji¹⁴⁶ – nie podaje nigdzie jakiegось dokładniejszego wyjaśnienia, czym jest według niego namiętność. Niewątpliwie jednak za pomocą tego określenia w sposób jednoznaczny wskazuje na konieczność zaangażowania się każdego człowieka we własną egzystencję – jako tę, która pozostaje w ciągłym napięciu między konstytuującymi ją sprzecznościami (tym, co idealne, i tym, co realne) i nieustannie wymaga rozstrzygnięcia.

Z analiz Kierkegaarda można jednak wywnioskować, że rozumie on namiętność jako chwilę wyjątkowego napięcia egzystencjalnego, wynikającą z nieskończonego zainteresowania podmiotu własną egzystencją. Tak opisuje on ten fenomen:

Tylko na moment indywiduum egzystujące może znaleźć się w stanie łączącym nieskończoność i skończoność, stanie, który przychodzi spoza egzystencji. Ten moment jest chwilą namiętności¹⁴⁷. [...] egzystujący byt nie może być naraz w dwóch miejscach, nie może być podmioto-
-przedmiotem. Kiedy jest on najbliżej bycia w dwóch miejscach naraz, jest w namiętności, ale namiętność pojawia się tylko chwilowo, a namiętność jest właśnie szczytem subiektywności¹⁴⁸.

Namiętność wyraźnie oznacza tu sytuację złączenia sprzeczności w egzystencji, syntezę – zgodność egzystencjalną, w której podmiot doświadcza swojej istoty. Krótko rzecz ujmując: „namiętność jest dla człowieka egzystującego właśnie szczytem egzystencji”¹⁴⁹. Dlatego też Kierkegaard, kładąc nacisk na to, że w subiektywności ważne jest nie to, „co” się mówi, lecz „jak” się mówi, uznaje, że szczytem

¹⁴⁵ Por. BD, s. 42; PS, s. 119 i 168–178 (OC 10, s. 123 i 180–192, tłum. pol., s. 142 i 204–217).

¹⁴⁶ Por. PL, s. 149.

¹⁴⁷ PS, s. 171 (OC 10, s. 183, tłum. pol., s. 207).

¹⁴⁸ Ibidem, s. 173 (OC 10, s. 186, tłum. pol., s. 210).

¹⁴⁹ Ibidem, s. 171 (OC 10, s. 183, tłum. pol., s. 207).

tego „jak” jest „namiętność nieskończoności”. Jest ona tym, co decydujące¹⁵⁰ – chwilą, w której człowiek ustala jakość swej egzystencji zwróconej ku temu, co nieskończone. Ta namiętność nieskończoności łączy podmiotowość egzystencjalną z podmiotowością wieczną, duchową, istotową¹⁵¹.

Stawanie się podmiotem własnej egzystencji – subiektywnością, prowadzi w konsekwencji do doświadczenia takich chwil namiętności, w których przed człowiekiem otwiera się wieczność. Z jednej strony „każdy wysiłek wieczności może się zrodzić tylko z namiętności”¹⁵² – z drugiej zaś „konkretna wieczność w egzystencji stanowi maksimum namiętności”¹⁵³. W ujęciu Kierkegaarda namiętność podmiotu egzystującego staje się zarazem punktem wyjścia wiary: „osobiste nieskończone zainteresowanie, namiętne, jest warunkiem wiary, który jest *ubique et nusquam*, w którym bierze początek wiara”¹⁵⁴ – oraz tym, w czym ona rzeczywiście istnieje i realizuje się: „Najwyższą namiętnością człowieka jest wiara”¹⁵⁵. Nie ma więc takiej możliwości, aby stał się i był wierzącym ktoś, kto nie jest nieskończenie zainteresowany swoją egzystencją, kogo nie pociąga i dla kogo nie jest najważniejsza owa „namiętność nieskończoności”. Okazuje się ona dla Kierkegaarda w sposób oczywisty również określeniem chrześcijaństwa: „Chrześcijaństwo jest duchem, duch jest wewnętrżnością, wewnętrżność jest subiektywnością, subiektywność jest w swej istocie namiętnością, a w swym maksimum namiętnością doznającą osobiście nieskończonego zainteresowania dla swojej wiecznej szczęśliwości”¹⁵⁶. W ujęciu duńskiego filozofa nie da się więc wyjaśnić chrześcijaństwa inaczej niż jako namiętności egzystencjalnej, którą przeżywa podmiot w swojej wewnętrżności, sta-

¹⁵⁰ Por. ibidem, s. 176 (OC 10, s. 189, tłum. pol., s. 213).

¹⁵¹ Por. A Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 85.

¹⁵² BD, s. 42.

¹⁵³ PS, s. 265 (OC 11, s. 12, tłum. pol., s. 320).

¹⁵⁴ Ibidem, s. 40 (OC 10, s. 27, tłum. pol., s. 49).

¹⁵⁵ BD, s. 135; zob. też: ibidem, s. 71; OF, s. 65 i 71; PS, s. 120 (OC 10, s. 124, tłum. pol., s. 143).

¹⁵⁶ PS, s. 43 (OC 10, s. 30, tłum. pol., s. 52); zob. też: ibidem, s. 51 i 176 (OC 10, s. 41 i 189, tłum. pol., s. 62 i 213).

jąc się duchem. Chrześcijaństwo wymaga od jednostki, aby w pełni odkryła swoją subiektywność przed Bogiem, a to jest możliwe tylko przez doprowadzenie swojego życia do maksimum namiętności. Stawanie się i bycie chrześcijaninem oznacza zatem dla duńskiego filozofa najwyższy możliwy stopień namiętności¹⁵⁷.

Przeżycie fenomenu namiętności okazuje się w myśli Kierkegaarda wydarzeniem węzłowym dla ducha ludzkiego. Dzięki niemu uzyskuje on w doczesności dostęp do swojej istoty w Bogu. Oznacza to, że samoświadomość wierzącego chrześcijanina może być tak wysoka, że potrafi on w pełni w swojej egzystencji ustosunkowywać się do siebie jako ducha i realizować wymagania, jakie się z tym wiążą w życiu, czyli dawać świadectwo wieczności w doczesności. Wiara widziana z perspektywy ducha jest takim zjawiskiem egzystencjalnym, w którym człowiek staje się podmiotem i dlatego może wejść w osobowy kontakt z Bogiem. Te chwile namiętności, w których dochodzi do spotkania się człowieka z Bogiem – co zawsze następuje we wnętrzu człowieka – otwierają go na spotkanie z jego istotą i czynią go wierzącym. Można by było powiedzieć, że wiara istnieje w człowieku tylko w tych chwilach. W rzeczywistości jednak te chwile, być może nieliczne w życiu człowieka wierzącego, nie są dla Kierkegaarda momentami jakiejś mistycznej ekstazy, ale okazują się najtrudniejszymi egzystencjalnie sytuacjami, w których jednostka przezwycięża próby, przed jakimi stawia ją Bóg. Aby móc sprostać tym próbom, musi być ona stale podmiotem swej egzystencji, trwać, czy też ciągle stawać się w swej subiektywności, w której tak naprawdę kotwiczy wiara. Te chwile namiętności (zgodności) można uznać za odnowicielskie i pogłębiające codzienną wiarę człowieka, przełamujące nagromadzone wątpliwości i słabości.

Kierkegaard mówi zarazem o namiętności i o maksimum namiętności. Niewątpliwie stan subiektywności cechuje codzienna namiętność wiary, poczucie właściwej drogi, jaką się podjęło w egzystencji i chęć jej wypełniania. Jeśli szukać by tu adekwatnego porównania, jest to być może stan, jakiego doznaje człowiek ocze-

¹⁵⁷ Por. J. Nguyễn van Tuyên, *Foi et Existence selon Kierkegaard*, Aubier-Montaigne, Paris 1971, s. 103.

kujący na wydarzenie się czegoś naprawdę ważnego w jego życiu, tyle że zwielokrotniony odniesieniem do tego, co nieskończone – to poczucie, że ciągle dzieje się coś najważniejszego, co nieskończenie pociąga, ale czego nie można ogarnąć¹⁵⁸. Natomiast maksimum namiętności to chwila, w której człowiek musi sprostać byciu na tej drodze, a jeśli mu się to udaje, wówczas doświadcza być może uczucia, jakiego doznaje osoba, która robi coś, co uważała, że było ponad ludzkie siły, tyle że zwielokrotnione odniesieniem do tego, co nieskończone. Wydaje się, że namiętność – jako najwyższe napięcie między tym, co idealne, a tym, co realne w człowieku, w jednej chwili łącząc te dwie przeciwstawne sfery w jedno – musi być przeżywana przez człowieka również emocjonalnie, jako odczucie pewnej niedefiniowalnej wzniosłości, czegoś najwyższego. Nieprzypadkowo Kierkegaard mówi o odniesieniu się do wiecznej szczęśliwości jako tego, czego odczucie czy doświadczenie musi towarzyszyć owemu maksimum namiętności, wzmacniając tym samym duchowo jednostkę. „Namiętność” jest tu takim terminem, który ma za zadanie pobudzać wyobraźnię czytelnika. Każdy bowiem zna odczucie ekscytacji, mało kto natomiast potrafi dla niego znaleźć ekwiwalent we własnym życiu duchowym. Takiego szoku, jak się wydaje, oczekuje właśnie Kierkegaard. Chce on wszak wybudzić czytelnika z jego uspienia duchowego i zwrócić go ku jego wewnętrzności.

Pojęcie subiektywności staje się w myśli Kierkegarda kategorią, która w najpełniejszy sposób wyraża to, co znaczy być duchem w egzystencji. O ile namiętność zawsze oznacza wyjątkową chwilę, o tyle subiektywność jest pewnym stanem, w którym człowiek może doświadczać tych chwil namiętności, tak że jego wewnętrzność staje się przezroczysta. „Stać się subiektywnym byłoby w ten sposób najwyższym zadaniem wyznaczonym każdemu człowiekowi, a zarazem najbardziej wynagrodzonym, wieczna szczęśliwość istnieje tylko dla

¹⁵⁸ W tym kontekście można przytoczyć określenie Emmanuela Lévinasa, który mówi o pragnieniu nieskończoności jako o czymś, co nie może być zaspokojone (por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002). Związki myśli Lévinasa z filozofią Kierkegarda prezentuje Marcin Jaranowski w swej książce *Transcendencja jako ocalenie: Soren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Nomos, Kraków 2007.

człowieka subiektywnego, albo dokładniej tworzy się dla tego, który staje się subiektywny¹⁵⁹.

Tak rozumianą subiektywność, sublimującą w przeżyciu namiętności, Kierkegaard czyni określeniem prawdy. Wielokrotnie mówi w *Postscriptum*, że wewnętrzność, subiektywność jest prawdą. „Dla refleksji obiektywnej prawda jest czymś obiektywnym, przedmiotem i chodzi o to, by abstrahować od podmiotu; dla refleksji subiektywnej prawda jest przyswojeniem, wewnętrznością, subiektywnością, i chodzi o to, by zagłębiać się egzystując w subiektywności¹⁶⁰. Prawda jest tu rozumiana jako pewien zasadniczy zwrot do wewnątrz. Człowiek nie powinien szukać jej na zewnątrz w świecie zmysłowym ani w przedmiotach poznania intelektualnego, ale w sobie, gdyż chodzi tu o prawdę jego egzystencji, o to, po co i dlaczego żyje. Prawda jest przyswojeniem, czyli przyjęciem do siebie przez podmiot tego, co go w najwyższym stopniu dotyczy, i wyrażeniem tego przez swoją egzystencję.

Prawda oznacza stawanie się podmiotem swej egzystencji. Namiętność jako nieskończone zainteresowanie podmiotu własną egzystencją jest tym, co w subiektywności otwiera na prawdę i przez co ta prawda się wydarza, tak że stając się w niej, człowiek wciąż jest nieskończenie zainteresowany tym stawaniem. Stąd prawda jest „niepewnością przedmiotową, zachowywaną w maksymalnie namiętnym przyswojeniu wewnętrzności¹⁶¹. Przez namiętność i przejrzystość wewnętrzności prawda zostaje przyswojona, czyli staje się czymś własnym, niezastąpionym dla podmiotu, jego samoświadomością duchową. Przyswojenie prawdy oznacza przyswojenie siebie. Jest to sytuacja niemierzalna obiektywnie i niewyraźalna w języku przedmiotowym, w którym nie da się tego stwierdzić na pewno, gdyż to wie tylko ten, kto to przeżywa, kogo to dotyczy. Co więcej, prawda egzystencjalnie nie jest skończona, ale zawsze staje się wraz z podmiotem, a to znaczy, że nie ma rezultatu – rezultat jest

¹⁵⁹ PS, s. 144–145 (OC 10, s. 153, tłum. pol., s. 174).

¹⁶⁰ Ibidem, s. 167 (OC 10, s. 178, tłum. pol., s. 202–203).

¹⁶¹ Ibidem, s. 176 (OC 10, s. 189, tłum. pol., s. 213), tłum. za: A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 84.

obiektywnie nieprzekazywalny¹⁶². Istnieje więc jedynie własne dążenie, w którym podmiot subiektywnie przyswaja coraz to nowe doświadczenia egzystencjalne, staje się sobą. Prawda obiektywna jest zamknięta, stwierdza fakt – prawda subiektywna jest otwarta, określa możliwość. Człowiek nigdy za życia nie będzie czystym duchem i nie uzyska czystej prawdy. Może się do niej jedynie przybliżać, co dzieje się w największym stopniu w opisywanych chwilach namiętności. Namiętność wieczności staje się w ten sposób namiętnością prawdy¹⁶³.

W określeniu Kierkegaarda „subiektywność jest prawdą”¹⁶⁴ widać jak w egzystencji dzięki rozwojowi ducha objawia się w człowieku prawda. W sensie istotnym może ona zaistnieć tylko przez jego osobiste zaangażowanie, prawda jest tu osiągnana tylko w wymiarze podmiotowym. W kategorii subiektywności dochodzi tym samym, w zarysowanej tu strukturze kategorialnej, do podwojenia prawdy przez ducha – duch (człowiek, podmiot) tworzy „przestrzeń” dla realizacji prawdy, która egzystencjalnie w żaden inny sposób nie może się wyjawić. Subiektywność okazuje się celem rozwoju duchowego człowieka, określeniem jego jednostkowości przed Bogiem, dlatego też staje się istotnym desygnatem prawdy, będącej właśnie tym, co nadaje egzystencji człowieka kierunek, cel. W rezultacie słynne zdanie Kierkegaarda „subiektywność jest prawdą” wyraża warunek prawdy, jej możliwość – to, że podłożem jej realizacji staje się jednostka jako podmiot własnej egzystencji. Nie wyczerpuje ono jednak bogactwa i złożoności problematyki prawdy w jego twórczości. Stanowi natomiast punkt wyjścia do rozważań nad nią, ustanawia nowy sposób myślenia o niej, konkretyzujący się i rozwijany w wielu innych, poszczególnych kategoriach.

¹⁶² Por. ibidem, s. 206 (OC 10, s. 223–224, tłum. pol., s. 250).

¹⁶³ Por. F. Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'existence*, Desclée, Paris 1999, s. 306–311.

¹⁶⁴ Zob. np. PS, s. 165–213 i 291 (OC 10, s. 176–232 oraz OC 11, s. 43, tłum. pol., s. 200–259 i 351).

Wolność

WOLNOŚĆ	PODSTAWA	WYDARZANIE SIĘ	CEL
LĘK (PODSTAWA)	LĘK JAKO MOŻLIWOŚĆ WOLNOŚCI – NIEWINNOŚĆ	LĘK A REALIZACJA WOLNOŚCI – GRZECH I WINA	„LĘK, KTÓRY ZBAWIA...” – RZECZYWISTOŚĆ WOLNOŚCI
WYBÓR (WYDARZANIE SIĘ)	ALBO – ALBO	WYBÓR ETYCZNY	WYBÓR WIARY
POWTÓRZENIE (CEL)	POWTÓRZENIE JAKO STAWANIE SIĘ	POWTÓRZENIE JAKO DZIAŁANIE	POWTÓRZENIE JAKO CEL

Schemat 10. Kategorialna struktura wolności

Lęk

Lęk jako możliwość wolności – niewinność

Pierwszym określeniem wolności jest dla Kierkegaarda niewinność, w której wolność nie istnieje jeszcze jako coś rzeczywistego, ale pojawia się jako możliwość wolności. Pojęcie wolności zawsze będzie zbliżać się do pojęcia możliwości, możliwość jest swego rodzaju operatorem wolności. Tym, co spaja niewinność i wolność, jest lęk, który stanowi podstawową kategorię formalną, bez której nie da się nie tylko uchwycić sensu niewinności jako wolności niezrealizowanej, ale w ogóle sensu wolności w twórczości duńskiego filozofa. Lęk to absolutna podstawa, określenie tak pierwotne dla refleksji o wolności, jak pojęcie samej pierwotności i wewnętrzności dla rozważań o duchu. Przez pojęcie lęku Kierkegaard próbuje wyjaśnić, jak powstaje, działa i jest w ogóle możliwa wolność człowieka. W tym celu zaczyna od opisu przejścia ze stanu niewinności do upadku, od sytuacji zaistnienia grzechu pierworodnego, który stał się następstwem wyboru człowieka, a więc okazał się pierwszą realizacją jego wolności.

Niewinność jest stanem, który jakościowo zostaje określony przez pojęcie niewiedzy. „Niewinność jest niewiedzą”¹⁶⁵ – powtarza wielokrotnie Kierkegaard, dając jednocześnie do zrozumienia, że tak rozumiana niewinność stanowi najbardziej pierwotną dyspozycję człowieka. W pierwszym ruchu niewinności nie chodzi zatem o niewiedzę świadomą, jako wiedzę o swojej niewiedzy, ale o czysty stan, w którym nie występuje żaden zwrot w kierunku wiedzy. Ta niewiedza okazuje się egzystencjalnym określeniem pierwotnego stosunku ducha do samego siebie – jego brakiem samowiedzy. Dlatego też w niewinności – jak powie duński filozof – duch pozostaje w uśpieniu (nie wie o sobie), bo nie ustosunkowuje się jeszcze do samego siebie pod postacią syntezy duszy i ciała, w której dopiero może zostać ustanowiona jego indywidualność w rzeczywistości¹⁶⁶. Pozostaje w rozdarciu między swym idealnym kształtem – tym, jakim jest założony w Bogu – a brakiem uobecnienia w rzeczywistości – tym, kim powinien stawać się i być w ludzkiej egzystencji. Według Kierkegarda dopóki duch nie ustanowi syntezy – co może stać się tylko w wyniku podjęcia jakiejś decyzji, wyboru – ustosunkowuje się do siebie pod postacią lęku, który wynika ze wskazanego rozdarcia, czyli z pierwotnej niewiedzy ducha o sobie. Duch zarazem jest sobą w swojej istocie i nie może być sobą w rzeczywistości, to wywołuje lęk. Tym samym lęk okazuje się najbardziej pierwotnym określeniem ducha, jego absolutnie pierwszym doświadczeniem w wyjściowym stanie niewinności¹⁶⁷.

Lęk w ujęciu Kierkegarda jest właśnie tym, co zmusza ducha do aktu samookreślenia, do przełamania pierwotnej niewiedzy. W ten sposób stanowi początek decyzji, a zatem wolności, bez której duch w ogóle nie może się rozwijać, stawać się sobą. W niewiedzy określającej najbardziej pierwotną niewinność człowieka, wolność ta pozostaje jeszcze zupełnie nieświadomiona, duch rozpoznaje tylko lęk, którego nie wiąże się z niczym. Skoro duch nie wie nic o sobie, nie wie też nic o swojej wolności i nie kojarzy jej z lękiem. Wówczas

¹⁶⁵ PL, s. 44; patrz też: *ibidem*, s. 44–57.

¹⁶⁶ Por. *ibidem*, s. 48, 50, 54 i 96.

¹⁶⁷ Por. *ibidem*.

to, zgodnie z psychologiczną interpretacją *Genesis*, jakiej dokonuje Kierkegaard, ten lęk wynikający z niewiedzy ducha o sobie zostaje podwojony przez zaistnienie słów zakazu w sytuacji, w której Adam dowiaduje się od Boga, że nie wolno jeść owoców z drzewa poznania dobrego i złego¹⁶⁸. Ten zakaz jest pewną abstrakcyjną wiedzą i jako taki w sensie egzystencjalnym tylko podwaja niewiedzę, a więc i lęk, którego odczucie jako możliwości czynu wzrasta¹⁶⁹. Nie da się jednak ukryć, że to głębsze, mocniejsze doznanie lęku jako możliwości czynu musi zarazem oznaczać, że lęk z nieokreślonego staje się konkretny, czegoś dotyczy, zyskuje zatem swoje odniesienie w egzystencji. Ta abstrakcyjna wiedza zakazu czyni z lęku prawdziwą siłę egzystencjalną, gdyż odnosi go do wolności, ujawniającej się pod postacią możliwości wyboru. W ten sposób właśnie lęk doprowadza do sytuacji wyboru – decyzji, która w przypadku Adama kończy się złamaniem zakazu, upadkiem, zaistnieniem grzechu pierworodnego.

Widać w tym miejscu wyraźnie, że Kierkegaard czyni z lęku kategorię o dużo szerszym znaczeniu od tego, jakie niesie popularne użycie tego słowa. Przy zachowaniu przeżyciowej jakości lęku staje się on kategorią w sporej mierze formalną. Kierkegaard odróżnia przede wszystkim lęk od strachu i uznaje, że lęk jest bezprzedmiotowy, podczas gdy strach ma zawsze swój przedmiot. Skoro lęk nie ma swojego przedmiotu, to tym, co go rodzi, jest nicość¹⁷⁰. W tym sensie „przedmiotem lęku jest nic”¹⁷¹, a właściwie należałoby powiedzieć, że nicość jest tu idealnym przedmiotem lęku, który ujawnia się w rzeczywistości pod postacią możliwości konkretnych doświadczeń egzystencjalnych człowieka. Rzeczywistą przyczyną lęku jest to, czego nie ma, co powoduje sprzężenie zwrotne: lęk staje się przyczyną tego, co go wywołuje. W niewinności na przykład, chociaż idealną przyczyną lęku jest niewiedza jako określenie nicości samowiedzy

¹⁶⁸ Por. *ibidem*, s. 50–51.

¹⁶⁹ Por. *ibidem*, s. 51; zob. też: A. Słowikowski, *O domniemanej niewinności człowieka na podstawie „Pojęcia lęku” Sorena Kierkegaarda*, w: *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski i A. Słowikowski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2009, s. 87–142.

¹⁷⁰ Por. PL, s. 48–49.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 81.

ducha i jego wolności w rzeczywistości (lęk pierwotny), to jego rzeczywista przyczyną okazuje się wiedza, której w niewinności nie ma (lęk podwojony). Dlatego lęk zmusza ducha w niewinności do podjęcia decyzji (pierwszy akt wolności), do określenia siebie, a więc do zyskania wiedzy o sobie. Kiedy wiedza zaistnieje, lęk nią powodowany zniknie, ponieważ zostanie ustanowiona synteza, której brak wywoływał lęk. Mechanizm działania lęku jest taki, że gdy jego przedmiot się zrealizuje, lęk już go nie dotyczy, ponieważ nie ma realnego przedmiotu w teraźniejszości. Wtedy jednak lęk znajduje nowy przedmiot, do realizacji którego będzie chciał doprowadzić. Stąd lęk w ujęciu Kierkegaarda, wiążąc się z tym, co możliwe, ściśle łączy się też z tym, co przyszłe. Przedmiot lęku jako jeszcze nieistniejący należy do przyszłości, będąc jednocześnie pewną możliwością, do której realizacji lęk nakłania. Zgodnie ze słowami Kierkegaarda „To, co możliwe, w pełni odpowiada przyszłości. To, co możliwe jest dla wolności przyszłością, a przyszłość dla czasu jest tym, co możliwe. W życiu jednostki tym dwóm elementom odpowiada lęk”¹⁷².

O ile możliwość miałaby być operatorem wolności, o tyle lęk okazuje się operatorem możliwości. Lęk stawia ducha ludzkiego w określonej sytuacji wyboru i wymaga decyzji, dzięki której jego doznanie zniknie. W żaden sposób nie mówi, co wybrać, tu lęk jest siłą neutralną, nie wartościuje, ale stawia przed człowiekiem konkretną możliwość i zmusza go do tego, aby podjął decyzję, w której określi siebie duchowo. Lęk nie wybiera, ale stanowi możliwość wyboru, nie w sensie „wybrać czy nie wybrać”, nie w znaczeniu „co” wybrać, ale „jak” wybrać – i w tym „jak” zawarta jest moc kształtowania ducha. Tym „jak” lęku wydaje się wolność. Zgodnie ze ścisłym określeniem Kierkegaarda „lęk jest rzeczywistością wolności jako możliwości dla możliwości”¹⁷³. Oznacza to, że w lęku wolność staje się sama dla siebie możliwością, nie jest jeszcze czymś zrealizowanym, ale jest możliwością możliwości. Lęk wprowadza ludzkiego ducha w perspektywę możliwości, a tym samym w perspektywę wolności, która jest realizacją możliwości ze względu na samą

¹⁷² Ibidem, s. 97.

¹⁷³ Ibidem, s. 49.

siebie. W tym sensie wolność nie jest samym wybieraniem, ale stosunkiem wybierania, jej siła polega nie na tym, „co” się wybiera, ale „jak” się wybiera. Dlatego Kierkegaard ostatecznie uznaje, że „Wolność jest nieskończona i nie powstaje z niczego”¹⁷⁴. Bycie wolnym nie polega więc na wybraniu czegokolwiek, ale na tym, że się wybiera ze względu na to, by być wolnym, czyli wybiera się to, co czyni człowieka wolnym. Tym czymś wydaje się możliwość rozumiana jako idealność, nieskończoność, istota, ze względu na którą człowiek jest – staje się. Jeśli dla Kierkegarda „lęk jest możliwością wolności”¹⁷⁵, to w sensie idealnym można o nim myśleć jako o mocy wewnątrz wolności, która pojawia się wraz z zaistnieniem jej pierwszej możliwości, a wyczerpuje się dopiero w momencie jej ostatecznej realizacji. Być może dlatego też Kierkegaard mówi o lęku, że jest „określeniem pośrednim”¹⁷⁶. Wszak jego ruch w tym układzie musi przebiegać od tego, co idealne, do tego, co realne – od myśli do czynu człowieka, od rozpoznania przedmiotu wolności istniejącego tylko jako możliwość do urzeczywistnienia go w egzystencji w chwili wyboru. W tym sensie lęk zmienia to, co może się wydarzyć, w to, co ma się wydarzyć. Choć w lęku wolność pozostaje zawsze w sferze możliwości, to jednak właśnie w nim człowiek odkrywa wagę tej możliwości i przybliża się do jej realizacji, by w końcu móc ją urzeczywistnić w decyzji i wyborze.

Skoro decyduje „jak” wyboru, to upadek Adama, bez względu na przedmiot wyboru, jest ustanowieniem syntezy ducha przez realizację wolności. Dzieje się tak, ponieważ dokonuje się wybór, w którym zostaje określona jakość ducha w jego wolności. Sytuację upadku Kierkegaard tłumaczy w następujący sposób:

Lęk można porównać do zawrotu głowy. Ten, kto zwraca oczy ku przepastnej głębi, doznaje zawrotu głowy. Lecz przyczyną jest zarówno jego oko, jak i przepaść, w którą spojrział. Podobnie lęk jest zawrotem głowy spowodowanym przez wolność, który powstaje wtedy, gdy duch pragnie ustanowić syntezę oraz wolność, patrząc w dół na swoją własną

¹⁷⁴ Ibidem, s. 117.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 157; zob. też: ibidem, s. 79.

¹⁷⁶ Por. ibidem, s. 55 i 81.

możliwość, i wówczas chwyta się skończoności, by się na niej zatrzymać. W tym zawrocie głowy wolność upada¹⁷⁷.

W tej metaforze okiem jest duch ludzki, a przepaścią wolność. Pierwszy wybór człowieka, będący pierwszym ustosunkowaniem się ducha do samego siebie, powstaje wtedy, gdy duch używa założonej w nim wolności. Przeżyciowym wymiarem tego wydarzenia, czyli tym, w czym się ono rozgrywa, jest lęk – towarzyszący każdemu aktowi ludzkiej wolności i będący znakiem jej aktywności w duchu ludzkim. Stąd przyczyną lęku jest zarówno wolność, która ma się zrealizować, jak i duch, który przez jej realizację ma dokonać aktu samowiedzy, samoodniesienia.

Fragment ten mówi jednak jeszcze o czymś więcej, a mianowicie, że ten lęk okazuje się takim zawrotem głowy, w którym duch chwyta się swojej skończoności i tym samym upada razem ze swoją wolnością czy też w swojej wolności lub, jak gdzie indziej stwierdzi Kierkegaard, przez jej nadużycie¹⁷⁸. Duch upada zatem, ponieważ nie wytrzymuje swojej wolności, możliwości, jaka została dla niego określona w abstrakcyjnej wiedzy zakazu. Zamiast ustanowić (określić) siebie w tej możliwości (zakaz), jaką stworzył dla niego Bóg, przekracza ją, chwytając się skończoności i zatrzymując się w niej. Można to zinterpretować tak, że Bóg stworzył idealną możliwość duchowego rozwoju dla człowieka, ten jednak zamiast ją wybrać i ustanowić w niej siebie, złamał zakaz, negując tę możliwość. Realizacja jej wiązałaby się z egzystowaniem w bliskości Boga, otwarciem się na swoją istotę złożoną w Nim, a więc z tym, co nieskończone. Ponieważ jednak człowiek sprzeciwił się tej możliwości, jaką był zakaz, zatrzymał się na tym, co skończone, będące określeniem tego, co sam dla siebie wybrał, wbrew Bogu. Duch ustanowił więc siebie negatywnie, nie ze względu na to, kim rzeczywiście jest w Bogu, ale ze względu na to, kim sam chce siebie widzieć, kim sam chce być. W rezultacie, upadając, zanegował swoją istotę w grze-

¹⁷⁷ Ibidem, s. 67.

¹⁷⁸ Por. ibidem, s. 64.

chu. Zamiast być tym, kim jest wobec Boga, stał się tym, kim nie jest w grzechu.

Pytanie brzmi jednak, jak to się stało, że człowiek nie wytrzymał swojej wolności, że nie potrafił ustanowić siebie w ramach tego, co przygotował dla niego Bóg? Dlaczego się sprzeciwił? W tym miejscu Kierkegaard enigmatycznie wskazuje na lęk jako na obcą moc ogarniającą ducha¹⁷⁹. Lęk okazuje się bądź wolnością skrępowaną w sobie samej¹⁸⁰, bądź kobiecą niemocą, w której sama wolność popada w niemoc¹⁸¹. Z drugiej strony jednak duński filozof odżegnuje się od tego, aby winny upadku był lęk, ponieważ winny upadku jest człowiek, który mu uległ¹⁸². Można więc mniemać, że człowiek upada w lęku, ale nie przez lęk, lecz w wyniku własnej decyzji podjętej w tym lęku. Dalej w swych ustaleniach Kierkegaard nie idzie. Stwierdza bowiem, że pojęcie lęku jako „najbliższa aproksymacja psychologiczna”¹⁸³ może jedynie przybliżać się do wyjaśnienia zagadki upadku, będącego „skokiem jakościowym”. Nie może go jednak wyjaśnić, ponieważ to, jak człowiek upada, popada w grzech (winę), egzystencjalnie rzecz ujmując, może każdy wytłumaczyć tylko sam sobie. Wprowadzenie pojęcia lęku ma w tym układzie jedynie wskazać czytelnikowi na to, co egzystencjalnie istotne, ale nie może mu do końca wyjaśnić tego, co jest tajemnicą jego własnej egzystencji.

Mimo że takie zastosowanie przez Kierkegarda kategorii lęku – gdy podporządkowuje on całość rozważań jednemu pojęciu, jednocześnie nigdy ostatecznie go nie eksplikując, a jedynie zarysowując go do takiej postaci, by czytelnik mógł podjąć nad nim samodzielną refleksję – jest całkowicie zgodne z jego strategią twórczą, to jednak warto podjąć tu próbę doprecyzowania kilku wątków. Co to bowiem znaczy, że lęk jest takim fenomenem egzystencjalnym, w przeżyciu którego Adam (człowiek) upada? Odpowiedź na to pytanie jest co najmniej dwustopniowa. Po pierwsze, z uwag poczynionych powyżej wynika, że lęk jest fenomenem egzystencjalnym, który generalnie

¹⁷⁹ Por. *ibidem*, s. 49–50.

¹⁸⁰ Por. *ibidem*, s. 55.

¹⁸¹ Por. *ibidem*, s. 67.

¹⁸² Por. *ibidem*, s. 49–50 i 67.

¹⁸³ *Ibidem*, s. 117; zob. też: *ibidem*, s. 96–97.

towarzyszy każdemu przejawowi ludzkiej wolności. Gdy tylko uruchamia się w człowieku wolność, od razu pojawia się ona pod postacią lęku wynikającego z danej możliwości egzystencjalnej, przed którą staje człowiek. W ten sposób lęk zaznacza wagę sytuacji wydarzającej się w życiu danej jednostki. Nie ma wszak wątpliwości, że każde działanie wolności jakoś rozstrzyga o ludzkim losie. Takie myślenie jest całkowicie zgodne z tym, co opisuje Kierkegaard. Widzi on w lęku nie tylko fenomen, w którym człowiek upada, ale właśnie fenomen, stanowiący znak jego wolności również po upadku, nie odmawiając mu także mocy zbawczej. Jeśli duński filozof do tego stopnia uniwersalizuje przeżycie lęku, to można wywnioskować, że jeśli Adam by nie upadł, ale w swoim pierwszym wyborze podporządkował się słowom Boskiego zakazu, to wówczas te pozytywne, pierwsze ustosunkowanie się jego ducha do samego siebie, podobnie jak w przypadku upadku, odbyłoby się w lęku. W takim układzie Adam ustanowiłby siebie w możliwości, jaką stworzył dla niego Bóg, nie dzięki lękowi, ale w przeżyciu lęku, który doprowadziłby go do tej decyzji, tak samo jak w sytuacji upadku, kiedy upadł w lęku, a nie przez lęk. Po drugie, jeśli Kierkegaard w sytuacji upadku nazywa lęk obcą mocą lub niemocą, która ogarnęła Adama, doprowadzając do skrępowania jego wolności, to znaczy, że musiało pojawić się coś, co spowodowało takie przeżycie lęku, że ten lęk zamiast pomóc Adamowi podjąć właściwą decyzję w Bogu, zgubił go, stał się tym, w czym on upadł.

I tu, jak się wydaje, tkwi słabość interpretacji Kierkegaarda, który nie dopuszcza do siebie myśli, że człowiek mógłby upaść nie sam z siebie, że coś mogło wpłynąć na jego wolność tak, że została ona skierowana negatywnie. Innymi słowy, bagatelizuje on udział węża w micie adamicim¹⁸⁴. Tymczasem w Księdze Rodzaju to szatan wy-

¹⁸⁴ Por. ibidem, s. 50 i 53–54; zob. też: M. Grabowski, *Opis stanu niewinności u S. Kierkegaarda w świetle antropologii adekwatnej*, w: *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, s. 71–86. Dopiero w późniejszej notatce z *Dziennika* Kierkegaard napisze: „Oto jak z kolei rozumiem istnienie węża, który kusił Adama i Ewę. Mocą węża był właśnie lęk. Pomysłowość i przebiegłość polega na umiejętności powodowania lęku” (DZ, X² A 22, s. 116). Zapis ten pochodzi z 1849 roku, podczas gdy *Pojęcie lęku* zostało napisane i wydane w 1844 roku. Świadczy on o tym,

korzystuje daną człowiekowi wolność, by go kusić. Jeśli trzymać się więc konsekwentnie terminologii Kierkegaarda, to wąż jest odpowiedzialny za to, że przeżycie lęku przybrało negatywną postać, taką, że została w nim skrepowana wolność, popadając w niemoc, w której człowiek upadł¹⁸⁵. Aby przybliżyć, jak mogło do tego dojść, warto powołać się na dwuznaczność przeżycia lęku, na którą wskazuje Kierkegaard jako na cechę w największym stopniu predysponującą to pojęcie od strony psychologicznej do opisanego (ale nie wyjaśnienia!) sytuacji upadku człowieka¹⁸⁶.

Jeśli weźmiemy teraz pod uwagę dialektyczne określenia [występujące] w lęku, to zobaczymy, że mają one własną psychologiczną dwuznaczność. Lęk jest SYMPATYCZNĄ ANTYPATIĄ i ANTYPATYCZNĄ SYMPATIĄ¹⁸⁷. [...] stosunek jako lęk zawsze ma charakter sympatyczno-antypatyczny. To znów wydaje się paradoksalne, ale paradoksalne nie jest; bo choć lęk budzi obawę, utrzymuje on wyrafinowane porozumienie ze swoim przedmiotem¹⁸⁸. [...] [człowiek] przed lękiem uciec nie może, ponieważ go kocha, kochać właściwie nie może, bo od lęku ucieka¹⁸⁹.

Jednostka jest więc zdana na lęk, który w swej dwuznaczności wydaje się działać w ten sposób, że zarazem pociąga, fascynuje oraz odpycha, przeraża¹⁹⁰ – jak powie gdzie indziej duński myśliciel, lękowi towarzyszy „słodki niepokój”¹⁹¹. Tym, co zarazem pociąga i odpycha w lęku zdaje się ta możliwość, której on dotyczy, czyli przedmiot lęku ustanowiony w przyszłości, wciąż pozostający jednak nicością w rzeczywistości. Wobec tego przedmiotu człowiek ma taki stosunek, że

że Kierkegaard z czasem mógł zmienić swoją wizję upadku człowieka oraz roli, jaką w nim odegrał kusiciel wykorzystujący czy też w jakiś sposób prowokujący takie odczucie lęku, w którym Adam upadł.

¹⁸⁵ Na możliwość wykorzystania lęku przez węża w celu usidlenia człowieka w kontekście mitu adamicznego wskazuje M. Grabowski (*Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 268–278).

¹⁸⁶ Por. PL, s. 50; zob. też: ibidem, s. 58 i 67.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 49.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 108.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 50; zob. też: ibidem, s. 51.

¹⁹⁰ Zob. ibidem, s. 49, przypis 70.

¹⁹¹ Por. ibidem, s. 49 i 67.

zarazem go chce (element sympatetyczny – „kocha go”) i nie chce (element antypatetyczny – „ucieka od niego”). Chce, ponieważ stanowi dla niego jakieś istotne rozstrzygnięcie egzystencjalne, daje możliwość samopotwierzenia się – nie chce, bo każda sytuacja użycia wolności jest jednocześnie próbą egzystencjalną, która wymaga szczególnego wysiłku wewnętrznego, a więc zawsze istnieje ryzyko niepodołania jej, porażki. Pociąga więc możliwość zwycięstwa, odpycha możliwość porażki¹⁹².

Jeśli teraz przyłożyć tę interpretację pojęcia lęku do sytuacji Adama stojącego przed pierwszym wyborem, to okazuje się, że słowa zakazu, które wywołują w nim lęk nakierowany na realizację własnej wolności, nie mogą być przyczyną jego upadku. Nie mogą, ponieważ jak wszystko, co pochodzi od Stwórcy, ustanawiają pozytywnie przedmiot lęku jako samowiedzę w posłuszeństwie, a nie jako samowiedzę wynikającą z nieposłuszeństwa. Pociągają, zachęcają do ustanowienia samowiedzy, wskazując na inne drzewa z ogrodu, z których może do woli korzystać Adam, odpychają, zniechęcają słowami kary, w związku z zakazem spożywania owoców z drzewa poznania dobrego i złego (Rdz 2,16–17). Widać więc, że słowa skierowane przez Boga do Adama są nie tyle zakazem czy nakazem, co określeniem rzeczywistości, w ramach której Adam może się bezpiecznie rozwijać duchowo. W tej perspektywie lęk staje się doświadczeniem twórczym duchowo, przyciąga do tego, co dobre dla człowieka, a odpycha od tego, co złe. Oczywiście słowa Boga, aktywizując wolność Adama, stawiają go w sytuacji pierwotnej próby, zmuszają do wyboru, do określania względem nich samego siebie. Jest w nich zatem zawarta możliwość nieposłuszeństwa. Nie może ona jednak

¹⁹² W rezultacie od strony przeżyciowej lęk, podkreślając wagę sytuacji egzystencjalnej, w jakiej znalazła się jednostka, wydaje się czymś na kształt napięcia egzystencjalnego, szczególnego skupienia się na sobie, w którym rozpoznaje ona konieczność podjęcia działania, ale nie potrafi do końca określić efektów tego działania. Podobna sytuacja dwuznaczności towarzyszy odczuciu tremy, z jednej strony pozytywnie mówi się wszak, że „trema mobilizuje”, a z drugiej negatywnie, że trema kogoś „paraliżuje” lub „zjada”. Można więc zaryzykować twierdzenie, że przeżycie lęku jest swego rodzaju tremą związaną z wejściem w sytuację wymagającą realizacji własnej wolności.

sama w sobie stać się przyczyną upadku, bo wtedy los człowieka byłby zdeterminowany. Przeciwnie, przed nią chronią słowa kary, których lękając się jako porażki, Adam ma wybrać pozytywnie to, co dla niego oznacza zwycięskie wyjście z próby. Natomiast działanie węża polega na odwróceniu przedmiotu lęku, ukazaniu tego, co dla człowieka pozytywne, jako niewłaściwe, tak by zaczął on pożądać tego, co negatywne, jako jedynego właściwego rozwiązania. W rezultacie to, co miało pociągać w lęku, zaczyna odpychać, a to, co miało odpychać, zaczyna pociągać. Nie wystarcza już człowiekowi możliwość samowiedzy w ramach rzeczywistości stworzonej dla niego przez Boga (to, co odpycha), chce samowiedzy na własnych prawach, własnej rzeczywistości, stanowiącej konkurencję dla tej Boskiej, chce być jak Bóg (to, co pociąga). Przedmiotem, do realizacji którego doprowadza lęk, staje się absolutna samowiedza człowieka, bycie niezależnym od Boga, co równa się nieposłuszeństwu i upadkowi. Tak można interpretować stwierdzenie, że lęk krępuje wolność, staje się niemocą, w której człowiek upada. Trzeba jednak mieć świadomość, że taka interpretacja choć, jak się wydaje, jest zgodna z aparatem pojęciowym Kierkegaarda, pozostaje jednak niezgodna z jego intuicjami w tym temacie.

Interpretacja sytuacji upadku nie zmienia jednak wagi pojęcia lęku dla rozważań o wolności, jakie przeprowadza duński filozof. Mechanizm jego działania w duchu ludzkim pozostaje bowiem bez zmian. Dopowiedzenie, jakie zostało tu poczynione, dotyczy możliwości wpływu „złego” na zaburzenie działania wolności człowieka, co nie umniejsza winy człowieka jako tego, który sprzeciwił się Bogu. Kierkegaard prawdopodobnie obawiał się, że podkreślenie roli szatana w upadku człowieka ograniczy możliwość uznania pełnej winy jednostki i obarczenia jej odpowiedzialnością za upadek. Tymczasem, jak się wydaje, interpretacja, w której człowiek upada całkowicie samodzielnie, jest, po pierwsze, nielogiczna pojęciowo, nie wiadomo bowiem, co miałyby odwrócić przedmiot lęku. Po drugie, w jej następstwie należałoby przyjąć, że człowiek staje się od razu demonem – autorem zła, bez szansy na powrót do Boga, bo tak właśnie – całkowicie z własnej woli – upadł szatan. Wina człowieka polega przecież na tym, że posłuchał „złego” i sprzeciwił się temu, co

dla niego dobre, a przez to samemu Bogu – ale nie na tym, że w pełni świadomie wystąpił przeciw Bogu, uznając w Nim swojego wroga. Z drugiej strony duński filozof ma przecucie, że interpretacja upadku, zgodnie z którą człowiek upada całkowicie samodzielnie, jest przeciążona egzystencjalnie. Dlatego powołuje się na wagę dwuznaczności, wobec której jednostka jest zarówno winna, jak i niewinna. Nie może ona całkowicie ponosić winy za upadek, ponieważ upada w bezsile lęku¹⁹³.

Upadek kończy stan niewinności – niewiedzy, w którym „wolność nie istniała jako wolność; jej możliwość w jednostce była lękiem”¹⁹⁴. Teraz wolność zyskuje swoją egzystencjalną rzeczywistość w tym, co negatywne. Człowiek nie traci jednak możliwości odniesienia się do swojej istoty, choć staje się to zasadniczo trudniejsze ze względu na określenie się ducha (samowiedza) wbrew swojej istocie, w grzechu. Zadaniem okazuje się na powrót odnaleźć swój idealny kształt, przemienić w duchu swój upadek w odkupienie w wierze. Tym samym wolność okazuje się, bez względu na rezultat pierwszego wyboru, motorem wydzierania się ducha w egzystencji, siłą, dzięki której jest możliwy rozwój i zmiana wewnątrz człowieka, dochodzenie do własnej istoty.

Ważne, że w koncepcji Kierkegarda wolność nie jest żadną siłą podległą, ale stanowi równoważny duchowi (i prawdzie) wyznacznik antropologiczny. Człowiek jest o tyle duchem, o ile jest wolny. Dla Kierkegarda wolność upada synchronicznie do ducha, żadna z tych sił nie upada oddzielnie, lecz obie naraz w lęku. W przejściu od niewinności jako niewiedzy do samoustanowienia się ducha w samowiedzy to złączenie ducha i wolności staje się szczególnie widoczne. Okazuje się, że duch człowieka nie potrafi rozwijać się bez wolności. Nie może bez niej dokonać żadnego istotnego aktu samoodniesienia, w którym konstytuuje się jego samowiedza. To ona stanowi ruch od możliwości do rzeczywistości ducha. Właściwym wyrazem tej siły wolności, która podwaja tutaj ducha, nadając mu niezbędny ruch samostanowienia, jest właśnie lęk jako to, co inicjuje dzia-

¹⁹³ Por. PL, s. 49–50, 67 i 78.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 126.

łanie wolności wewnątrz ducha, pobudza go do zmiany, wskazując mu na to, w czym ma określić siebie. Lęk jako możliwość wolności, ujawnia duchowi jego możliwość w tym, co przyszłe – w tym, kim ma się stać¹⁹⁵. W rezultacie gdy dokonuje się rozwój duchowy człowieka, gdy staje się on kimś lepszym, to zawsze jest to wynik działania jego wolności. Jak mówi poetycko Kierkegaard w *Albo – albo*: „Twój duch uwolniony wzbije się do świata wolności”¹⁹⁶. To uwolnienie ducha stanowi pełne określenie tego, że jest on absolutnie zależny w swoim rozwoju od wolności. Duch w świecie wolności to duch, któremu wolność nadaje możliwość, ruch stawania się, moc rozwijania się ku swojej istocie.

Można przyjmując, że ostatecznym wyrażeniem tej sytuacji, w której duch egzystencjalnie zależy od wolności, są słowa z *Wprawek do chrześcijaństwa*: „Duch jest zaprzeczeniem prostej bezpośredniości”¹⁹⁷. Oznaczają one, że ducha nie da się przekazać wprost, nie można go zakomunikować takim, jakim jest, bo wtedy byłby on czymś, co jest dostępne oglądowi teoretycznemu, co można opisać i przekazać w formie wiedzy oraz urzeczywistnić w sobie bez żadnego wysiłku egzystencjalnego. O tym, że tak nie jest, najlepiej świadczy osoba Chrystusa. Może On stać się duchem pokrewnym tylko dla jednostki, która sama Go odkrywa w swojej wewnętrżności, odkrywa swoją duchowość przez Jego ducha¹⁹⁸. Żaden człowiek nie jest w stanie sam siebie ustanowić duchowo, dlatego potrzebuje pośrednika. Tym pośrednikiem jest Bóg. Tę relację trzeba jednak wybrać, dlatego faktycznym operatorem zaprzeczania prostej bezpośredniości w duchu jest wolność. Już w niewinności, gdyby duch mógł ująć siebie w czystej bezpośredniości, nie pozostawałby w ukryciu i nie potrzebowałby ustosunkowywania się do siebie w wolności, byłby od początku przejrzysty dla siebie. Ten pierwotny akt ustosunkowywania

¹⁹⁵ Warto tu od razu zwrócić uwagę na fragment, w którym Kierkegaard mówi, że „w bezduszności nie ma lęku” (PL, s. 100), a także na ten, w którym uzmysławia, że kto nie zauważa u siebie lęku, jest w znacznym stopniu pozbawiony ducha (por. *ibidem*, s. 159).

¹⁹⁶ AA 2, s. 295.

¹⁹⁷ WC, s. 117.

¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 136.

się ducha do samego siebie w wolności zostaje rozciągnięty na całą egzystencję i dopełnia się w końcu w najwyższym możliwym wyborze – wyborze Chrystusa oraz w sposobie, w jaki waga tego wyboru została zakomunikowana człowiekowi. Jednostka może więc ostatecznie nadać swojej egzystencji wymiar duchowy tylko w wolności.

Lęk a realizacja wolności – grzech i wina

Grzech. Realizacja wolności, jaka następuje w wyniku pierwszego wyboru, kończy się dla człowieka upadkiem. Teoretycznie nie oznacza to, że każdy musi upaść, ale rzeczywistość ludzka jest taka, że w praktyce każdy człowiek upada. Nieistotne jest, kiedy to się dzieje, ale to, jak to się dzieje i jakie są tego konsekwencje dla człowieka i jego wolności. Dla Kierkegaarda jedno jest pewne, każdy człowiek osobiście wprowadza grzech w świat i za każdym razem jest to grzech, który waży tyle samo, co grzech Adama, bo zawsze jest skokiem jakościowym¹⁹⁹. Od momentu indywidualnego upadku jednostki grzech staje się określeniem jakości jej egzystencji, tym, co wpływa na jej myślenie, działanie oraz nadaje kierunek jej życiu, zarówno w przypadku chęci pozbycia się go, jak i dalszego zagłębienia się w nim. Dlatego żadna nauka nie potrafi wyjaśnić grzechu²⁰⁰ ani tego, jak wchodzi w świat, ani tego, na czym, dokładnie polega. „To, jak grzech wszedł w świat, każdy człowiek rozumie wyłącznie dzięki samemu sobie; jeśli chce się tego nauczyć, od kogoś innego, to *eo ipso* źle go rozumie”²⁰¹.

Skoro tak, to Kierkegaard musi uznać, że ani grzech pierworodny Adama, ani to, co w jego wyniku zaistniało, nie mogą wpływać na grzech i upadek żadnego pojedynczego człowieka. W przeciwnym wypadku byłby on zdeterminowany w upadku Adama. Grzech nie byłby skokiem jakościowym, rozstrzygnięciem, za które każdy sam ponosi winę. Stąd dla duńskiego filozofa grzech pierworod-

¹⁹⁹ Por. PL, s. 38–40. W efekcie Kierkegaard dopowie dalej, że Adam i każda późniejsza jednostka dzięki skokowi jakościowemu są sobie doskonale równi (por. ibidem, s. 115).

²⁰⁰ Por. ibidem, s. 22 i 56–57.

²⁰¹ Ibidem, s. 57; zob. też: CS, s. 275–278.

ny jest idealną możliwością grzechu²⁰². Dotyczy on absolutnie każdego człowieka (w tym również Adama) w stanie przed upadkiem; jest wpisana w ludzką wolność możliwością bogoodstępstwa, która nie musiała się zrealizować, ale urzeczywistniła się w losie zarówno Adama, jak i każdego następnego człowieka. Różnica między nimi polega jedynie na tym, że Adam był pierwszym człowiekiem, tym samym jego pierwszy grzech był pierwszym grzechem w historii człowieka w ogóle. I tylko o tyle wprowadził on grzech w świat i w gatunek. Nie można zaś sprawy ujmować w ten sposób, że jego grzech naznaczył cały gatunek grzesznością, uczynił cały świat istotnie grzesznym, bo wtedy każdy następny człowiek pozostawałby w jakościowym stosunku do grzechu Adama, a nie do swojego własnego. Nie byłby więc jednostką, ale ilościowym powieleniem tego, co miało swój początek w Adamie. Tymczasem każda jednostka tylko gdy sama z siebie urzeczywistnia to, co stało się udziałem Adama, może być tak jak on: samą sobą i gatunkiem. Adam, choć otwiera historię gatunku, to w żaden sposób nie determinuje tego, co następuje w każdej następnej jednostce. Odwrotnie, to ona sama określa się w ramach tego, co stanowi gatunek, zaczyna od początku wraz z gatunkiem, wchodzi w jego historię i odzwierciedla ją swoim czynem. Nie może być tak, aby jeden czyn jakiejś jednostki przesądzał o czynach wszystkich innych jednostek, ale jest tak, że w czynie każdej poszczególnej jednostki znajduje potwierdzenie tego, co określa gatunek. Adama można więc potraktować jako „wzorzec” działania człowieka, ale nie jako winnego grzeszności świata ludzkiego. Natomiast każdy następny człowiek, bez względu na czas jego narodzin, przychodząc na świat, o tyle zastaje w nim już zrealizowany grzech wszystkich poprzedzających go ludzi, całego dotychczasowej historii gatunku ludzkiego, o ile pozostaje on dla niego tylko pewnym ilościowym fenomenem, a nie faktem rozstrzygającym o jego własnym grzechu²⁰³. Duński myśliciel wyraźnie rozróżnia tu idealną możli-

²⁰² Por. PL, s. 32, przypis 7; zob. też: *ibidem*, s. 29.

²⁰³ W rezultacie, w sensie egzystencjalnym, przed popełnieniem grzechu jednostka nie wie, co to jest grzech i nie może mieć takiej wiedzy, gdyż ta wiedza bierze się wyłącznie z własnego, nieprzekazywanego doświadczenia (por. *ibidem*, s. 78–79). Nie zmienia to faktu, że duchowo i intelektualnie może chwytać sens

wość grzechu (grzech pierworodny); realną możliwość grzechu (inclinację jednostki w stronę grzechu w jej pierwszym i każdym następnym wyborze); grzeszność (ilościowe określenie wszystkich zrealizowanych grzechów ludzkich) oraz pierwszy grzech jednostki, będący zawsze skokiem jakościowym jako jednoczesne urzeczywistnienie (potwierdzenie) we własnym losie grzechu pierworodnego oraz grzeszności gatunku²⁰⁴.

Co więcej, Kierkegaard nie zajmuje się idealną możliwością grzechu, będącą dziedziną dogmatyki, ale możliwością realną, którą można badać metodami psychologicznymi²⁰⁵. W tym ujęciu oznacza to śledzenie przemian zachodzących w ludzkiej duchowości na podstawie obserwacji egzystencji jednostki. Duńskiego filozofa interesuje nawet nie tyle to, jak człowiek upada, ale przede wszystkim to, jak ten upadek – będący osobistym upadkiem każdej jednostki popadającej w grzech odstępstwa od Boga – zmienia rzeczywistość egzystencjalną człowieka i wpływa na jego dalsze postępowanie i życie. Na idealną możliwość grzechu człowiek nie ma żadnego wpływu, ponieważ została ona mu przypisana w stworzeniu razem z jego wolnością. Na realną możliwość grzechu (doprowadzającą do urzeczywistnienia tej idealnej możliwości) – która określa go zarówno przed upadkiem, w momencie, gdy występuje w nim zwrot w kierunku tego, co złe, jak i po upadku, kiedy grzech staje się rzeczywistością jego egzystencji – ma on ogromny wpływ w zależności od tego, jak używa swojej wolności po upadku. Jeśli chce zanegować swój grzech, by się go pozbyć, skierowuje się w swym życiu ku Bogu i wyzwoleniu. Jeżeli zaś dalej potwierdza swój własny grzech życia, wchodzi na drogę potępienia, nie tylko powiększając tym samym jeszcze bar-

grzechu jako bogoodstępstwa lub po prostu reflektować nad istnieniem grzechu w świecie, samemu nie grzesząc. Możliwość takiego refleksyjnego odniesienia się do grzechu (jako czegoś już zrealizowanego w świecie) może powodować intensyfikację lęku jednostki po Adamie i odróżnia ją od niego w ten sposób, ale zdaniem Kierkegaarda jest to różnica ilościowa, która nie może przesądzać o skoku jakościowym (por. *ibidem*, s. 58–85).

²⁰⁴ Por. *ibidem*, s. 31–42, 63 i 103.

²⁰⁵ Por. *ibidem*, s. 29–30 i 46.

dziej grzeszność gatunku, ale, być może, również zbliżając się do jakościowego określenia siebie w tym, co demoniczne.

W stanie niewinności lęk określa wolność w jej możliwości, w stanie po upadku jego rola specjalnie się nie zmienia, gdyż nadal jest on tym, co zmusza jednostkę do podejmowania decyzji. Według Kierkegaarda to, jak człowiek rozgrywa swój lęk, decyduje o tym, którą z tych dróg wybiera. Jak zostało już powiedziane, lęk jest siłą neutralną w człowieku (nie determinuje go ani do pozytywnego, ani do negatywnego działania) i tylko od człowieka zależy, czy umie nim pokierować tak, by jego wolność realizowała się w sposób pozytywny. Tak rozumiany lęk wyraża tutaj stosunek człowieka w wolności do jego własnego grzechu jako tego, co po upadku określa rzeczywistość jego ducha. W stanie po upadku lęk zatem nadal istnieje i odgrywa bardzo ważną rolę w realizacji ducha ludzkiego w wolności. Towarzyszy on więc zarówno jednostce, która grzeszy i w grzechu się pogrąża, jak i tej, która od grzechu chce się wyzwolić.

W pierwszym przypadku lęk w dalszym ciągu, tak jak przed upadkiem, łączy się z realną możliwością grzechu:

Wejściu grzechu w świat towarzyszył lęk, ale także grzech niósł z sobą lęk²⁰⁶. [...] lęk oznacza dwie rzeczy: lęk, w którym jednostka popełnia grzech w skoku jakościowym, i lęk, który wszedł i wchodzi w świat wraz z grzechem, i który również za każdym razem, gdy jednostka popełnia grzech, wchodzi w świat w sposób ilościowy²⁰⁷.

Lęk istnieje więc w stanie po upadku nie jako konsekwencja istnienia samego grzechu, ale właśnie jako możliwość wolności, zawsze już pozostająca w bliższej lub dalszej relacji do możliwości grzechu. Inaczej mówiąc, po upadku wolność człowieka zostaje skrępowana przez grzech, który rządzi jej rozgrywaniem tak długo, jak długo człowiek z tym swoim grzechem nie walczy. Wówczas lęk jako możliwość wolności zostaje utożsamiony z realną możliwością grzechu jako kolejnymi sytuacjami w egzystencji jednostki, które rozgrywa ona negatywnie, potwierdzając swój grzech w momencie wy-

²⁰⁶ Ibidem, s. 59.

²⁰⁷ Ibidem, s. 60.

boru. W takim układzie lęk okazuje się jednoznacznie negatywnym rozegrianiem egzystencji człowieka, jest nie tylko tym, w czym on upadł, ale również tym, w czym pogrąża się w swoim grzechu, coraz bardziej potwierdzając swój pierwotny wybór odstępstwa od Boga. Idealnym przedmiotem lęku, ustanawiającym jego przedmiot w stosunku do egzystencji pod postacią możliwości kolejnych grzechów jest nicość zbawienia jako tego, od czego człowiek wciąż się oddala w swoim życiu. „Z jednej strony ciągłość grzechu jest możliwością, która rodzi lęk; z drugiej strony możliwość zbawienia jest nicością, którą jednostka zarówno kocha, jak i boi się; bowiem jest ona zawsze stosunkiem możliwości do indywidualności”²⁰⁸. Mechanizm jest zatem prosty: jeśli człowiek dalej urzeczywistnia w swoim losie możliwość grzechu, wówczas możliwość zbawienia pozostaje tym, od czego ucieka, co staje się w coraz większym stopniu nicością dla jego ducha. O kimś takim duński filozof powie jako o człowieku, któremu grozi „lęk przed dobrem”, prowadzący do ostatecznego skrępowania wolności przez zło. Daje to stan nie-wolności („to, co demoniczne”), w którym nicość zbawienia okazuje się nicością wolności, czyli całkowitym odwróceniem założonej przez Boga roli wolności w duchu ludzkim – utratą jej²⁰⁹.

Lęk po upadku, według Kierkegaarda, może jednak na równi stać się podstawowym narzędziem (siłą) duchowego wychodzenia z grzechu w wolności²¹⁰. Wtedy idealny przedmiot lęku należałoby określić jako nicość potępienia, wyrażaną przez formułę „lęk przed złem”²¹¹. Tym, co wywołuje lęk w egzystencji, przestaje wówczas być grzech jako to, co ma się wciąż urzeczywistniać. W to miejsce zaczyna pojawiać się to, co może pomóc człowiekowi przezwyciężyć jego upadek. W rozumieniu Kierkegaarda są to kolejne stopnie kształtowania stanu samoświadomości duchowej człowieka, takie jak: wina, skrucha, świadomość grzechu a w końcu wiara przywracająca człowiekowi właściwe rozumienie jego wolności w Bogu. Mechanizm działania lęku nie zmienia się: człowiek, który zaczyna dostrzegać

²⁰⁸ Ibidem, s. 59.

²⁰⁹ Por. ibidem, s. 122–156; zob. zwłaszcza: ibidem, s. 138.

²¹⁰ Por. ibidem, s. 59.

²¹¹ Por. ibidem, s. 117–122.

zło, w jakim żyje, doznaje lęku przed swoją winą jako czymś, co obciąża go za popełnienie grzechu. Aby pokonać ten kryzys egzystencjalny i samo odczucie lęku, człowiek musi uznać siebie winnym. Wtedy, choć lęk jako niemający realnego przedmiotu ustępuje przed winą, to zwraca się w stronę kolejnej możliwości (przedmiotu) do realizacji – jest to skrucha²¹². Zgodnie z tym mechanizmem człowiek odkrywa kolejne stopnie swojego samorozumienia siebie tak długo aż stanie wobec możliwości i wyboru wiary.

W obu przedstawionych przypadkach rozegrania lęku, tak jak w stanie niewinności, jego sposób działania jest taki sam: lęk doprowadza do momentu, w którym ma urzeczywistnić się jego nieistniejący jeszcze w teraźniejszości przedmiot. Ten moment odpowiada decyzji. Lęk nie jest decyzją, ale tym, w czym ją się podejmuje – „środkowym duchowym” człowieka, w którym dokonuje on konkretnego wyboru. Gdy decyzja zostaje podjęta, dotychczasowy lęk znika, ponieważ przedmiot, którego dotyczy możliwość wolności, ujawnia się w rzeczywistości egzystencji. Kierkegaard taki lęk nazywa „lękiem podmiotowym”, gdyż jest on istotnym określeniem podmiotowości człowieka i tego, jak ona działa²¹³. Jako świadome przeżycie pojawia się on wraz z pierwszym wyborem człowieka (pierwszy grzech jednostki) i niezależnie od jakości jego dalszych wyborów stanowi mechanizm funkcjonowania ludzkiej wolności i duchowego samookreślenia się człowieka w niej.

Jeśli jednostka poprawnie wykorzystuje swój lęk, wtedy zaczyna ujawniać się w nim jej wolność. Człowiek uczy się wybierać to,

²¹² Por. *ibidem*, s. 108.

²¹³ Na podstawie rozważań Kierkegaarda (por. *ibidem*, s. 62–66) można domyślać się, że w odróżnieniu od lęku przedmiotowego – który dotyczy niezależnych od jednostki warunków jej istnienia, takich jak natura czy rzeczywistość zewnętrzna – lęk podmiotowy określa to, co dzieje się we wnętrzu jednostki, a sposób i jakość jego przeżywania bierze się ściśle z tego, jak egzystuje dany człowiek. Można chyba zaryzykować tezę, że lęk przedmiotowy odnosi się do zewnętrznego, obiektywnego wymiaru funkcjonowania jednostki, a lęk podmiotowy do jej wewnętrznej, subiektywnej egzystencji. Nie ma natomiast wątpliwości, że w koncepcji duńskiego myśliciela o życiu każdego człowieka rozstrzyga to, jak rozgrywa on swój lęk podmiotowy, a nie to, jaki wpływ ma na jego los lęk przedmiotowy.

co dla niego duchowo dobre, a więc uczy się swojej wolności, której nie potrafiłby udźwignąć bez tego egzystencjalnego wysiłku. W idealnym przebiegu lęk staje się przewodnikiem człowieka, zawsze będąc w rzeczywistości lękiem przed tym, co dla niego duchowo pozytywne. Chodzi tu o to, co jest mu niezbędne do wewnętrznej realizacji siebie, a co wciąż pozostaje tylko możliwością, niejawną i nierozpoznaną w egzystencji abstrakcją. W ujęciu Kierkegaarda człowiek, który w ten sposób da się pokierować lękowi, zyskuje kosztem grzechu coraz większą wolność i dąży do ostatecznego przełamania w sobie grzechu. Im bliżej tej chwili, tym większy w człowieku lęk, bo tym mocniej człowiek doświadcza, w jak wielkim oddaleniu od Boga żyje, i tym bardziej zbliża się do zrozumienia sensu swojego upadku, swojego grzechu²¹⁴. Tak jak każda trudna egzystencjalnie sytuacja wywołuje lęk, a jej rozstrzygnięcie jest maksimum jego doświadczenia, tak samo zbliżanie się do najistotniejszego egzystencjalnie rozstrzygnięcia – związanego z wejściem w wiarę – wiąże się z przeżyciem największego możliwego egzystencjalnie lęku. Teoretycznie, na poziomie czysto przeżyciowym, podobny lęk powinien towarzyszyć człowiekowi, który ostatecznie chce zaprzedać się złu, świadomie w swoim życiu przeciwstawiając się Bogu, pogrążając się w tym, co demoniczne.

Są to jednak bieguny egzystencji dotyczące tylko nielicznych jednostek. Zdaniem Kierkegaarda większość ludzi w ogóle nie odczuwa lęku, gdyż brak im jakiegokolwiek zaangażowania we własną egzystencję, żyją po prostu tym, co im życie przynosi i nie próbują nic w sobie wewnętrznie zmieniać. Taki stan nazywa on bezdusznoscą, czyli brakiem życia duchowego²¹⁵. Tam, gdzie nie ma życia duchowego, nie może być mowy o lęku, gdyż jest on właśnie znakiem aktywności duchowej człowieka, działania jego wolności²¹⁶. Osoba, która funkcjonuje w takim stanie nie jest zniewolona w sensie demonicznym, nie pogrąża się świadomie w świecie zła²¹⁷. Z dru-

²¹⁴ Por. *ibidem*, s. 119 i 157.

²¹⁵ Por. *ibidem*, s. 99–101.

²¹⁶ Por. *ibidem*, s. 159.

²¹⁷ Kierkegaard wyraźnie rozgranicza bycie w grzechu od tego, co demoniczne, pisząc: „Lecz zniewolenie spowodowane grzechem nie jest jeszcze tożsame z tym,

giej strony jednak żyje tak, jakby jej grzech w ogóle nie istniał, jakby była niewinna. W rezultacie ma wolność, ale nie potrafi jej użyć (lęk więc nie znika całkowicie, ale pozostaje w ukryciu). Nieużywana wolność nie staje się czymś niemożliwym, czymś, co się traci raz na zawsze, ale jest czymś zapomnianym. Teoretycznie można ją w każdym momencie uruchomić, jednak egzystencjalnie takie nieużywanie wolności musi prowadzić do zaniku zdolności jej uruchomienia w sobie. To z kolei w krytycznych sytuacjach egzystencjalnych często wywołuje u człowieka rzeczywistą rozpacz, w której pojawia się realne niebezpieczeństwo negatywnego uruchomienia w nim wolności przez „złego”. Może to prowadzić do krańcowej, demonicznej niewolności i zanegowania siebie w Bogu. Egzystencjalnie rzecz ujmując, im większy jest lęk, tym większa siła i działanie wolności w człowieku. Gdy lęk zaczyna zanikać, pojawia się duchowa apatia, a wraz z nią zgoda na grzech, charakteryzująca się oswojeniem go, co może prowadzić do odwrócenia działania lęku i ostatecznej duchowej za paści²¹⁸.

Istotne, że choć grzech po upadku opanowuje ludzką wolność i zniekształca jej rozumienie oraz sposób jej używania – mechanizm działania wolności, to, co wyznacza jej jakość, pozostaje bez zmian. Gdyby było inaczej, grzech zamykałby drogę powrotu do Boga. Ponieważ jednak zło nie tworzy żadnej samodzielnej rzeczywistości, a jest jedynie sprzeniewierzeniem i deformacją rzeczywistości stworzonej przez Boga, grzech ani nie jest ostatecznym stanem, na jaki po upadku jest skazany człowiek, ani nie niszczy tego, w jaki sposób został on stworzony duchowo²¹⁹. Z drugiej strony przebiegłość grzechu polega na tym, że wprowadza on w zawładniętą przez siebie rzeczywistość egzystencji ludzkiej pozory stałości i stara się ją przedstawić jako tę, która sama siebie określa, sama sobie wystarcza. Grzech staje się tym, co zastępuje, zasłania człowiekowi jego istotę i chce wejść na jej miejsce, czyli być jedyną stałą ludzkiej egzystencji.

co demoniczne” (ibidem, s. 122) oraz „Zniewolenie spowodowane grzechem jest niewolnym stosunkiem do zła, ale to, co demoniczne, jest niewolnym stosunkiem do dobra” (ibidem, s. 123).

²¹⁸ Por. ibidem, s. 118.

²¹⁹ Por. ibidem, s. 21–22 i 59.

Jest to możliwe, gdyż jak zauważa duński filozof, „grzech jest określonością ducha”²²⁰ oraz „Trwanie w grzechu jest grzechem w najgłębszym tego słowa pojęciu, poszczególne grzechy nie są ciągiem dalszych grzechów, ale wyrazem ciągłości grzechu”²²¹. Grzech dotyczy zatem zawsze całej istoty człowieka, a nie tylko jakichś poszczególnych czynków, które tylko potwierdzają główny grzech człowieka, nigdy nie istnieją w oderwaniu od niego. W ten sposób grzech najpierw unieruchamia ludzką wolność, blokując rozwój ludzkiego ducha, a następnie odwraca ten rozwój, podporządkowuje sobie całkowicie wolność człowieka, by w końcu doprowadzić go do zanegowania swojej istoty w Bogu²²². Dopiero wówczas następuje takie ukorzenie w zлу, że staje się ono wyłączną rzeczywistością ludzkiego bytu, taką, do której sam człowiek jawnie i świadomie przyznaje się jako do tego, z czym w pełni się identyfikuje. Tak długo zatem, jak człowiek rozpoznaje swój grzech i chce lub stara się go pozbyć, nie określa on go w pełni, ale jest pewnym zniekształceniem rzeczywistości. Jednostka może je korygować, używając swojej wolności, rozwijając się do stanu bez grzechu. Dopóki korzysta ona właściwie ze swojej wolności, grzech jest dla niej siłą obcą, której należy się przeciwstawić i pozbyć. Egzystencja człowieka po upadku jest stanem, ale jej stałość nie polega na grzechu (z wyjątkiem tego, co demoniczne), ale na zachowywaniu połączenia ze swoją istotą. Dlatego może się ona przerodzić w stan realizacji i ujawniania się wolności. Jednostka, egzystując w „lęku przed złem”, choć tkwi w grzechu, który ją jakoś określa, to może doświadczać tego lęku dlatego, że jest zakotwiczona w dobru, ku któremu powinna się rozwijać²²³. W tym rozwoju najistotniejszą siłą, wspomagającą człowieka i ujawniającą jego wolność, jest lęk jako wyraz tego, co możliwe w egzystencji.

W idealnym rozwoju duchowym człowieka po upadku, gdy wykorzystuje on w sobie lęk do kształtowania swojej wolności w Bogu, musi dojść do sytuacji, gdy przedmiotem lęku staje się możliwość wiary. Wówczas tym, z czym musi się on zmierzyć, jest całość grze-

²²⁰ CS, s. 228.

²²¹ Ibidem, s. 259; zob. też: ibidem, s. 257–262.

²²² Por. ibidem, s. 228–229.

²²³ Por. PL, s. 123.

chu, jaki go określa, całość zła, które stało się jego udziałem. Jest to chwila, w której dochodzi do wyboru wiary, aktualizującego wolność jednostki w Bogu i przywracającego posłuszeństwo wobec Niego. Następuje zatem zniesienie skutków skoku jakościowego, jakim dla ducha ludzkiego był upadek. W tym kontekście Kierkegaard uważa:

Popęlniony grzech jest wprawdzie możliwością zniesioną, lecz jednocześnie jest rzeczywistością nieusprawiedliwioną. O tyle lęk może się do niej odnosić. Ponieważ grzech jest rzeczywistością nieusprawiedliwioną, trzeba, aby ponownie został zanegowany. Ten trud przejmuje na siebie lęk²²⁴. [...] z etycznego punktu widzenia grzech nie jest żadnym stanem. Przeciwnie, stan zawsze jest ostatnią aproksymacją psychologiczną stanu następnego. Teraz lęk jest stale obecny jako możliwość nowego stanu²²⁵.

W lęku człowiek upada, ale może też wkroczyć na etap wiary i pokonać swój grzech. Kierunek przemiany duchowej człowieka musi polegać na tym, że lęk, w którym grzech przeszedł ze stanu możliwości do rzeczywistości, ma teraz być tym, w czym grzech zostanie unieważniony, zdezaktualizowany, zepchnięty z powrotem do stanu idealnej możliwości, czyli usunięty z rzeczywistości egzystencjalnej jednostki. Taka szansa istnieje tylko w możliwości wiary. Ona staje się tu przedmiotem lęku (tym, do realizacji czego ma on doprowadzić), nadającym właściwe działanie i zwrot wolności człowieka. W ten sposób zawiązuje się na powrót żywa relacja człowieka z Bogiem, uniemożliwiona wcześniej przez grzech, bogoodstępstwo.

Mając na uwadze przedstawione powyżej rozważania o lęku w odniesieniu do egzystencji człowieka po upadku, warto zastanowić się nad tym, jakie są konsekwencje takiego ujęcia oraz jak Kierkegaard w ogóle rozumie pojęcie grzechu.

²²⁴ Ibidem, s. 117.

²²⁵ Ibidem, s. 119. W tym sensie również to, co demoniczne, nie jest stanem, mimo że z psychologicznego punktu widzenia może sprawiać takie wrażenie (por. ibidem, s. 138).

Duński filozof porzuca koncepcję Sokratesa, według której grzech jest niewiedzą, i wskazuje, że nowe, chrześcijańskie rozstrzygnięcie w tej materii mówi, że „grzech polega na woli”²²⁶. Człowiek wybiera grzech z własnej woli, jest on rezultatem realizacji jego wolności. W egzystencji wynika więc zawsze z czynu człowieka, w którym uaktualnia się w świecie. W koncepcji chrześcijańskiej „grzech nie polega na tym, że człowiek nie rozumie słuszności, ale na tym, że nie chce zrozumieć, na tym, że nie chce czynić”²²⁷. Człowiek może wiedzieć, że grzeszy, a mimo to pozostawać w grzechu. W tym kontekście działanie woli człowieka polega również na tym, że nie chce on realizować dobra, nie chce zrozumieć, że grzech to zło, chociaż ta wiedza jest mu dostępna lub leży w granicach jego egzystencjalnych możliwości. W skrajnie negatywnej sytuacji jego wola może nawet pożądać grzechu, celowo zagłębiać się w nim. Najwyższy grzech oznacza wręcz świadomą negację dobra w egzystencji. Człowiek oczywiście może zgrzeszyć w jakimś stopniu nieświadomie, ale nigdy wbrew swej woli, ponieważ wyrządzone zło zawsze ma swoją podstawę w którymś z jego uprzednich wyborów. W tym ujęciu grzech nie jest niczym innym niż zezwoleniem na udział zła w swoim losie, na jego wydarzenie się przez siebie, czyli jak powie Kierkegaard: „jest zawsze zerwaniem z dobrem”²²⁸. Tak postąpił Adam i tak postępuje każdy człowiek odstępujący od Boga w swoim życiu, uznając prymat swojego własnego rozumienia życia i świata. Natomiast konsekwentne zezwalanie na udział zła we własnym losie – ponieważ grzech potęguje się przez świadomość²²⁹ – powoduje, że życie w grzechu staje się podstawą samowiedzy człowieka, tym, na czym buduje on swoją jaźń i tożsamość²³⁰. Jest to jednak wiedza fatalna, niszcząca wewnątrznie, prowadząca na skraj egzystencjalnej rozpacz.

W tym sensie jakakolwiek wiedza o złu (znajomość zła) jest zawsze niszcząca dla człowieka. Pozytywne duchowo mogą być tyl-

²²⁶ CS, s. 242; zob. też: *ibidem*, s. 246.

²²⁷ *Ibidem*, s. 245.

²²⁸ *Ibidem*, s. 265.

²²⁹ Por. *ibidem*, s. 262.

²³⁰ Por. *ibidem*.

ko brak wiedzy na jego temat i ignorowanie go. Kierkegaard wyrazi to w sposób jasny: „Im bardziej czysty staje się człowiek, tym bardziej niemożliwe jest dla niego zrozumienie zła”²³¹. Tylko taka postawa zapewnia też, że jest on szczególnie wyczulony na działanie zła i na jego pokusy, a więc uczy się przeciwstawiać jego ingerowaniu we własne wnętrze. Natomiast w sensie egzystencjalnym człowiek nie może zrozumieć swojego grzechu (ustosunkować się do niego) bez Boskiego objawienia²³². Nie może zrozumieć grzechu, samemu w nim pozostając, do tego potrzebny jest mu zewnętrzny wzór – Jezus Chrystus, ktoś, kto swoją postawą obnaży zło i pokaże, że człowiek może żyć i rozwijać się bez niego oraz wbrew niemu. „Zrozumieć zło” nie oznacza w tym kontekście ogarnąć je na sposób intelektualny, dotrzeć do jego istoty. Odwrotnie, chodzi tu o wewnętrzne uświadomienie sobie, jak ogromną katastrofą duchową jest dla jednostki grzech w sensie zła, które stało się jej udziałem i zniszczyło jakiś kawałek rzeczywistości z jej woli, jednocześnie niszcząc ją samą, oddalając ją od Boga. Grzechu nie można więc zrozumieć abstrakcyjnie w jego istocie – tym, czym jest niezależnie od jednostki, ale tylko egzystencjalnie przez jego skutki, odwołując się do własnego wnętrza²³³. Jednak na takie zrozumienie stać jedynie takiego człowieka, który pokonuje grzech w wierze, do tego stopnia angażuje się w pozytywną realizację swojej wolności, że jest w stanie dokonać rozstrzygającego wyboru dobra i porzucenia zła w swojej egzystencji.

Stąd Kierkegaard uznaje, że grzech jest rozpaczą, a ściślej, wzmocnioną rozpaczą, czy też byciem w rozpacz przed Bogiem²³⁴. W ujęciu chrześcijańskim grzech okazuje się przeciwieństwem wiary²³⁵

²³¹ DZ X² A 436, s. 254.

²³² Por. CS, s. 238, 245 i 246.

²³³ Por. ibidem, s. 275–282.

²³⁴ Por. ibidem, s. 222, 228–229, 246, 252, 262 i 283. Dosłownie Kierkegaard twierdzi, że „Grzechem jest: »przed Bogiem i wobec wyobrażenia Boga być w rozpacz z powodu tego, że się nie jest sobą albo być w rozpacz z powodu chęci bycia sobą«” (ibidem, s. 222).

²³⁵ Por. ibidem, s. 230, 282 i 291. Kierkegaard mówi również, że wiara jest też przeciwieństwem rozpacz (por. ibidem, s. 190), co wydaje się oczywiste, skoro pozostawanie w rozpacz jest grzechem.

i jako taki jest negacją istoty człowieka. I odwrotnie, bycie w wierze oznacza bycie poza grzechem i realizację własnej istoty w egzystencji. Ciekawy i dużo mówiący w tym kontekście wydaje się zabieg Kierkegaarda z *Bojaźni i drżenia*, żeby użyć do określenia wiary i grzechu tego samego sformułowania. Stwierdza tam najpierw: „wiara nie jest pierwszą bezpośredniością, ale bezpośredniością dalszą”²³⁶; a następnie analogicznie: „grzech nie jest pierwszą bezpośredniością, ale bezpośredniością dalszą”²³⁷. Okazuje się, że grzech, tak jak wiara, dąży do wyłączenia człowieka z ogółu i do nadania mu statusu wyjątkowości. Nie chodzi jednak w tym wypadku o zanurzenie jednostki w jej istocie, ale przeciwnie, o oderwanie od niej²³⁸. W tym ruchu wiara zostaje zapośredniczona w Bogu, a grzech w demonie. Ich sposób działania na poziomie ludzkiej wolności jest taki sam, ale cele odwrotne, i na tym właśnie polega cała przewrotność grzechu. Tu też być może leży waga odkrycia Kierkegaarda, że lęk jest pośrednikiem obu tych dróg egzystencjalnych. Nie można więc go określić jako siłę dobrą lub złą, ale właśnie zależną od woli człowieka, kierującą go ku kolejnym możliwościom zgodnie ze sposobem, w jaki rozwija on swoją wolność.

Idąc za Kierkegaardem, można by powiedzieć, że właściwym stanem istnienia grzechu jest możliwość. Oznacza to, że nigdy nie powinien on być zrealizowany. Duński filozof odnotowuje w *Dzienniku*:

[...] w stosunku do zła możliwość i rzeczywistość występują w odwrotnej niż zwykle relacji; zwykle rzeczywistość stoi wyżej od możliwości, ale w odniesieniu do zła rzeczywistość jest niższa niż możliwość; dobro jako możliwość jest niedoskonałością, jako rzeczywistość jest doskonałe, ale zło jako możliwość stoi wyżej niż zło jako rzeczywistość²³⁹.

Idealna możliwość grzechu istnieje przecież niezależnie od intencji człowieka, stanowi oczywistą konsekwencję stworzenia go jako isto-

²³⁶ BD, s. 89.

²³⁷ Ibidem, s. 108; por. też: ibidem, s. 108–109.

²³⁸ Por. ibidem, s. 108–109.

²³⁹ DZ X² A 436, s. 254; zob. też: CS, s. 149.

ty wolnej, czyli na jednym ze swych biegunów zdolnej do nieposłuszeństwa. Przy czym, jak się wydaje, grzech miał pozostać taką idealną możliwością. Jakikolwiek jego urzeczywistnienie w egzystencji nie może być potrzebne ani konieczne do ostatecznej realizacji ludzkiej wolności w Bogu. Grzech powinien być w rzeczywistości ludzkiej egzystencji nicością. Tylko taki stan jego istnienia, gdy pozostaje on w potencji, nigdy się nie urzeczywistniając, można uznać za pozytywność. Wówczas stworzone są idealne warunki do tego, aby człowiek realizował w swoim życiu dobro.

Jednak gdy Kierkegaard stwierdza, że w chrześcijaństwie grzech jest pozytywnością, ma jeszcze coś innego na myśli. „Zgodnie z naszą definicją grzechu, elementem jego jest ja nieskończenie wzrastające dzięki przedstawieniu Boga, a wobec tego największa z możliwych świadomość grzechu jako czynu. To jest wyrazem faktu, że grzech jest pozytywnością; a pozytywnym elementem w nim jest to, że jest on w obliczu Boga”²⁴⁰. Mowa tu wyraźnie o grzechu, który już się zaktualizował w losie ludzkim, nie dotyczy go więc pozytywność, wynikająca z tego, że istnieje on tylko jako idealna możliwość. Pytanie zatem brzmi: jak to jest możliwe, że zło, które się zaktualizowało, okazuje się pozytywnością? Istnieje tylko jedna odpowiedź: ta pozytywność nie tkwi w samym grzechu jako złu, które się zrealizowało w egzystencji jednostki, ale w samej jednostce, dostrzegającej swój grzech i rozpoznającej zło, które stało się jej udziałem. Chodzi o newralgiczną chwilę w egzystencji, w której człowiek może zmienić kierunek realizacji swojej wolności z negatywnego na pozytywny, zamienić ostatecznie przedmiot lęku z możliwości grzechu na możliwość wiary (dobra). W tym sensie pozytywny jest nie sam grzech, ale umiejętność odślonięcia go, przyznania się do niego i rozpoczęcia z nim walki. Grzech staje się więc pozytywny wtedy, gdy człowiek zaczyna uważać się za grzesznika wobec Boga. Stanowi to punkt wyjścia do tego, by grzech na powrót odeśłać w stan idealnej możliwości, unieważnić jego wpływ na własne życie, a w konsekwencji zacząć realizować w egzystencji dobro, spełniać swoją wolność w Bogu. Takie rozumienie grzechu – prowadzą-

²⁴⁰ CS, s. 251; zob. też: *ibidem*, s. 247–252 i 258.

ce ostatecznie do jego negacji jako egzystencjalnej nieprawdy w tym, co Kierkegaard nazywa świadomością grzechu – jest jego zdaniem możliwe tylko w chrześcijaństwie. Jedynie chrześcijaństwo rozważa bowiem grzech całościowo jako zło wyrządzone przez człowieka w obliczu Boga i zagrażające jego zbawieniu – jedynie chrześcijaństwo daje możliwość całkowitego oczyszczenia się z tego grzechu w wierze w Chrystusa²⁴¹. Tak rozumiana wiara przywraca wyjściową pozytywność grzechu, to znaczy jest stanem, w którym człowiek spycha z powrotem grzech w jego idealną możliwość, w jego egzystencjalne nieistnienie.

Wina. Bezpośrednim następstwem grzechu jest wina. Człowiek, który nie zgrzeszyłby po raz pierwszy, pozostałby niewinny; upadek naznacza egzystencję człowieka winą. W związku z tym dla Kierkegarda wina jest określeniem tak samo indywidualnym jak grzech, zawsze dotyczy tylko tego, który zgrzeszył, jest jego problemem. Duński filozof stwierdza: „każda jednostka staje się winna sama przez się”²⁴². Nie ma zatem mowy o jakimś dziedziczeniu winy z pokolenia na pokolenie, o jakiejś winie zbiorowej czy przyjęciu na siebie winy za kogoś. Wina nie ma żadnej przyczyny zewnętrznej. Człowiek nie jest winny ze względu na innych, nie jest też żadną przyczyną winy innych – wina wypływa z wnętrza człowieka i dlatego jest nieprzekazywalna i nierozstrzygalna poza tym jednym człowiekiem, którego dotyczy²⁴³. Wina staje się tu pojęciem równoległym do grzechu, w pewnym sensie jego cieniem, tym, co pojawia się w wyniku dialektycznej gry grzechu z lękiem i co może przestać bezpośrednio dotyczyć człowieka dopiero, gdy przełamie on w sobie swój grzech.

²⁴¹ Kierkegaard powie wprost, że pojęcia grzechu i winy w sensie najgłębszym nie pojawiają się w pogaństwie, ponieważ to właśnie one znoszą pojęcie przeznaczenia oznaczające zewnętrzne zdeterminowanie człowieka w jego losie, co stanowi istotę pogańskiego rozumienia egzystencji (por. PL, s. 102–103). Ich właściwe przeżycie możliwe jest tylko w chrześcijaństwie, w którym to „właśnie pojęcie grzechu i winy czyni jednostkę jako jednostkę” (ibidem, s. 103). Wszak od ustosunkowania się do swojego grzechu i winy zaczyna się chrześcijańskie budowanie duchowe jednostki w jej wolności.

²⁴² Ibidem, s. 60.

²⁴³ Por. ibidem, s. 114.

Co jednak istotne, choć wina wyłania się z lęku w skoku jako ściowym²⁴⁴, czyli w momencie popełnienia pierwszego grzechu – a tym samym jest egzystencjalną odpowiedzią na stan przed upadkiem, czyli niewinność – to jednak możliwość wina przeciwstawia się realnej możliwości grzechu. Aby to dobrze ująć, trzeba uzmysłowić sobie, że choć wina określa człowieka od razu, gdy zgrzeszy, to istnieje jednak zasadnicza różnica między byciem winnym w sensie rzeczywistym, odczuciem własnej winy oraz uznaniem jej. To, co Kierkegaard nazywa bezdusznością, oznacza taką egzystencję, gdy człowiek jest winny swojego grzechu, ale żyje nadal w jego realnej możliwości, czyli ani nie rozumie swojego grzechu, ani nie odczuwa winy z jego powodu. Jego grzech może wówczas swobodnie się rozwijać w egzystencji, coraz poważniej dotykając jego istoty. Pierwszą zmianą wybudzającą człowieka z tego stanu bezduszności jest odczucie winy jako moment, w którym przedmiotem lęku przestaje być kolejny grzech (realna możliwość grzechu), a staje się nim wina (możliwość winy). Kierunek wychodzenia z własnego grzechu okazuje się trudną drogą uświadamiania sobie swojej winy. Wykorzystując terminologię Kierkegaarda, można zasugerować, że poczucie winy człowieka jest właśnie takim stanem, gdy zaczyna on reflektować nad swoją winą. Jego dotychczas spokojna egzystencja wchodzi w fazę kryzysu, coś zaczyna go niepokoić, choć jeszcze sam sobie nie potrafi w rzeczywistości odpowiedzieć na to fundamentalne pytanie: jestem winny czy nie?²⁴⁵ W tym momencie pojawia się lęk pod postacią możliwości winy jako tego, co ma się zrealizować w losie człowieka, aby mógł on zacząć pozytywnie rozgrywać swoją wolność po upadku²⁴⁶. W rezultacie dopiero zrealizowanie przedmiotu

²⁴⁴ Por. ibidem, s. 58 i 67.

²⁴⁵ Warto w tym kontekście przywołać obszerną część *Stadiów na drodze życia* zatytułowaną „Winny?” – „Niewinny?”. Jest to swoisty zapis dojrzewania wewnętrznego człowieka do tego, co religijne, do wiary (z pewnością zapośredniczony we własnej biografii Kierkegaarda). Jednocześnie stanowi on pewną odpowiedź w ramach twórczości duńskiego filozofa na *Dziennik uwodźciciela* z pierwszego tomu *Albo – albo*; por. SD, s. 153–320 (SKS 6, s. 173–368).

²⁴⁶ Konsekwentnie, zgodnie z dialektyką i mechanizmem działania lęku, duński filozof zauważa, że dopóki wina jest przedmiotem lęku, jest ona niczym (por. PL, s. 108), nie istnieje w rzeczywistości egzystencji. Człowiek może mieć więc po-

łędu, jakim jest tu możliwość winy, prowadzi do tego, co duński filozof nazywa świadomością winy, czyli takiego stanu, w którym człowiek uznaje swoją winę, a ta zaczyna jawnie określać całościowo jego egzystencję.

Tym samym, jeśli wychodzenie z grzechu niepomijalnie ma swój początek najpierw w poczuciu winy (możliwość winy), a następnie w uznaniu swojej winy (świadomość winy), to wina musi być istotnie związana z pozytywną realizacją wolności człowieka po upadku. Opisując w *Pojęciu lęku* rozwój geniusza religijnego²⁴⁷, Kierkegaard zauważa, że pierwszą rzeczą, jaką musi on uczynić, jest zwrócenie się ku samemu sobie. Ten akt zaś oznacza dwie rzeczy: gdy geniusz zwraca się do samego siebie, odkrywa jednocześnie winę i wolność²⁴⁸. Odkrycie to powoduje, że „stosunek wolności do winy jest lękiem, ponieważ wolność i wina są jeszcze możliwością”²⁴⁹. Gdy człowiek staje wobec możliwości winy, to wina jest przedmiotem jego lęku, tym, co ma się urzeczywistnić w jego życiu. Możliwość wolności w tym momencie wyraża się pod postacią możliwości winy, a więc uznanie własnej winy musi być jednocześnie pierwszym po upadku pozytywnym urzeczywistnieniem własnej wolności. Nie jest to jednak wcale takie oczywiste, ponieważ wina nie kojarzy się człowiekowi z jego dotychczasowym rozumieniem wolności jako pewnej egzystencjalnej swobody dokonywania życiowych wyborów. Bycie winnym oznacza wszak bycie zamkniętym w czymś, z czego nie bardzo wiadomo, jak się wydostać. Wina obciąża i ogranicza, każe skupić się na czymś, co ściśle dotyczy człowieka. Nie pozwala mu zatem na swobodę egzystencjalną, narzuca pewien sposób myślenia oraz rozwiązania, w ramach których musi zacząć koncentrować się

czucie własnej winy, a jednocześnie nie mieć w sobie mocy, by ją uznać, ostatecznie zaakceptować.

²⁴⁷ Geniusz religijny nie jest człowiekiem religijnym w znaczeniu chrześcijańskim, ale kimś, kto w swoim życiu zwraca się ku temu, co religijne, kto ma zdolność uczynienia swojego życia „poligonem doświadczalnym” religijności – jak stwierdza Kierkegaard, to ten, „który nie chce zatrzymywać się na swojej pośredniości” (ibidem, s. 112).

²⁴⁸ Por. ibidem.

²⁴⁹ Ibidem, s. 113.

na tym, jak wydostać się z tego stanu winy. Nie powinno wydawać się dziwne, że człowiek w swym dotychczasowym rozumieniu wolności obawia się (lęka) winy jako czegoś, co stanowi bardzo konkretną determinację jego egzystencji²⁵⁰. Co więcej, w takim układzie okazuje się, że egzystencjalnym przeciwieństwem wolności wcale nie jest konieczność, ale „przeciwieństwem wolności jest wina, [co znaczy], że wolność stale ma do czynienia jedynie z samą sobą, że w swojej możliwości projektuje winę, a więc ustanawia winę za pośrednictwem samej siebie, a jeśli wina rzeczywiście zostaje ustanowiona, to wolność ustanawia ją za pośrednictwem samej siebie”²⁵¹. Wina, jaką na siebie przyjmuje człowiek, staje się takim dwuznacznym stosunkiem do jego wolności, że z jednej strony bez uznania siebie winnym nie może on zacząć stawać się wolnym, ale z drugiej dopóki określa go wina (świadomość winy), dopóki nie znajdzie on usprawiedliwienia, które wyzwoli go z tej winy, dopóty nie może on stać się naprawdę wolnym.

Stąd też, jak zauważa Kierkegaard, „[wina] jest wyrazem wolności takim, jaki może się pojawić w sferze etyczno-religijnej, w której to, co pozytywne jest rozpoznawalne przez to, co negatywne, a wolność przez winę, a nie w sposób bezpośrednio estetyczny, gdzie wolność rozpoznaje się przez wolność”²⁵². Można zatem powiedzieć, że w uznaniu swojej winy człowiek osiąga wyższy (w stosunku do grzechu), pierwszy pozytywny po upadku stopień realizacji swojej wolności. Zarazem jednak ta wina zamyka człowieka w sobie, stanowi negatyw wolności, jej niższy stopień w stosunku do tego, czym w istocie jest wolność (wiara). Dlatego, aby móc rozwijać swoją wolność, jednostka potrzebuje pogłębiania swojego doświadczenia egzystencjalnego o kolejne wewnętrzne stany. Wolność może dalej pozytywnie się realizować tylko, jeśli po winie przyjdzie skrucha, a następnie świadomość grzechu²⁵³. O ile jednak skrucha przynależy wciąż do rzeczywistości winy, a wolność znajduje się w niej nadal w stanie po upadku, o tyle wraz ze świadomością grzechu przy-

²⁵⁰ Por. *ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² PS, s. 444–445 (OC 11, s. 219, tłum. pol., s. 535).

²⁵³ Por. PL, s. 113–114; zob. też: *Świadomość grzechu* w podrozdziale *Prawda*.

chodzi już nowy stan egzystencjalny, jakim jest wiara. Stąd rozwój wolności człowieka w stanie po upadku można podzielić na trzy zasadnicze etapy: 1) realna możliwość grzechu i jej realizacja jako pogrążanie się w złu; 2) możliwość i świadomość (uznanie) winy jako przeciwstawienie się własnemu grzechowi; 3) możliwość wiary jako szansa zniesienia skutków upadku w swojej egzystencji przez odpuszczenie winy (skrucza i świadomość grzechu).

W idealnym wzrastaniu duchowym naprawdę głębokie przeżycie własnej winy staje się momentem szczególnym w rozwoju wolności człowieka. Za pomocą samodzielnej pracy wewnętrznej nad sobą sprzeciwia się on bowiem biernemu życiu w grzechu i rozpoczyna zwrot w kierunku odnalezienia odkupienia. Jest to rzeczywisty ruch ludzkiej wolności, w którym doświadczenie własnej winy jest, zgodnie ze słowami Kierkegaarda, „najbardziej konkretnym wyrazem egzystencji”²⁵⁴ oraz „najsilniejszym samopotwierdzeniem egzystencji”²⁵⁵. To właśnie w przeżyciu własnej winy człowiek zaczyna dostrzegać cel swojego życia – wieczną szczęśliwość, a w konsekwencji bez doświadczenia winy nie może być mowy o jakiegokolwiek poważnej religijności²⁵⁶. Podstawą jest tutaj to, że człowiek nie odnosi swojej winy do poszczególnych sytuacji życiowych (poszczególnych grzechów), ale umie ją ująć całościowo jako winę za całe swoje życie w grzechu²⁵⁷. Dlatego nie szuka już dla niej usprawiedliwienia w świecie zewnętrznym, w innych ludziach, ponieważ nie wystarczy przyjąć na siebie karę, tak jakby się po prostu złamało prawo, żadne częściowe usprawiedliwienie nie zmyje winy człowieka.

Ten, kto uczy się rozpoznawać swoją potencjalną winę jedynie za pośrednictwem skończoności, zatracą się w skończoności, a w sposób skończony nie daje się rozstrzygnąć problemu, czy człowiek jest winny, jak tylko w zewnętrznym, prawnym, w najwyższym stopniu niedoskonałym

²⁵⁴ PS, s. 439 (OC 11, s. 213, tłum. pol., s. 529).

²⁵⁵ Ibidem, s. 439–440 (OC 11, s. 213, tłum. pol., s. 529).

²⁵⁶ Por. ibidem, s. 439–448 (OC 11, s. 213–223, tłum. pol., s. 529–539).

²⁵⁷ Por. ibidem, s. 440–441 (OC 11, s. 213–215, tłum. pol., s. 529–531). Wątki dotyczące winy przedstawione w *Postscriptum* zostają tu jedynie zasygnalizowane, swoje rozwinięcie znajdują w podrozdziale *Prawda* w części *Świadomość grzechu*.

sposób. Dlatego ten, kto nauczy się rozpoznawać swoją winę jedynie w analogii do orzeczeń policji lub najwyższego trybunału, nigdy nie pojmie właściwie swojej winy; bo jeśli człowiek jest winny, to jest nie-kończenie winny²⁵⁸.

Trzeba wziąć więc całą winę na siebie, uznać, że nie ma dla człowieka wytłumaczenia w rzeczach skończonych i zwrócić się o przebaczenie przed trybunał Boski. Ostatecznie „Ten, kto w stosunku do swojej winy, kształtowany jest przez lęk, spokój odnajdzie tylko w odkupieniu”²⁵⁹.

Wina jako określenie wolności ma w rozważaniach Kierkegaarda zadziwiającą dialektyczną własność: w stosunku do tego, co negatywne (grzech), jest pozytywem, o ile tylko przyjmie w człowieku postać poczucia (możliwości) winy – natomiast w stosunku do tego, co pozytywne (wolność), jest negatywem, czyli tym, czego doznanie musi zostać przewyżczone w czymś wyższym. Wina nie może być ostatecznym wyrazem tego, co pozytywne, ale stanowi konieczne stadium przejściowe, o tyle ważne, co groźne dla rozwoju ludzkiej wolności. Niewątpliwie częściej przecież zdarza się, że wina przyniata człowieka, staje się dla niego czymś, co nie pozwala mu normalnie funkcjonować, niż że pod wpływem jej doznania oswobadza on duchowo siebie. To po części pokazuje też, o jak poważnym fenomenie mówi duński filozof. Wina jest dla niego w egzystencji ludzkiej skrajnym doświadczeniem, które wymaga rozstrzygnięcia – jest szansą, ale i zagrożeniem. W sposób pełny odpowiada więc sytuacji, w której działa lęk w ludzkiej wolności.

W rozważaniach Kierkegaarda grzech jako przeciwieństwo wiary dotyczy istoty człowieka, natomiast wina jako przeciwieństwo wolności dotyczy jego egzystencji. W momencie, w którym człowiek upada, grzech zaczyna określać jego ducha, przysłaniając mu tym samym dostęp do jego istoty w Bogu. Wynikiem tego jest wina jako to, co kładzie się cieniem na egzystencji człowieka, a więc uniemożliwia jego duchowy rozwój, wzrastanie ku swojej istocie w Bogu. Dla-

²⁵⁸ PL, s. 163.

²⁵⁹ Ibidem, s. 164.

tego dopóki człowiek nie odkryje, a w konsekwencji nie uzna swojej winy, nie ma mowy o tym, aby mógł zacząć walczyć ze swoim grzechem. Gdy jednak odblokowuje swoją egzystencję, uznając swoją winę i ustanawiając w stosunku do niej pozytywnie swoją wolność, konsekwencją tego jest proces uwalniania od grzechu swojego stosunku do własnej istoty w Bogu. Wówczas człowiek staje przed możliwością realizacji pełni swojej wolności w Bogu (możliwość wiary), czyli w takiej w sytuacji, w której w lęku ma szansę odwrócić dramat swojego upadku i jego skutki.

„Lęk, który zbawia za pośrednictwem wiary” – rzeczywistość wolności

W swoich rozważaniach na temat lęku Kierkegaard dochodzi do stwierdzenia: „Ten, kogo ukształtował lęk, został uformowany za pośrednictwem możliwości, a ten, kto w pierw został uformowany za pośrednictwem możliwości, został ukształtowany wedle swojej nieskończoności”²⁶⁰. To kształtowanie człowieka nigdy się nie kończy w egzystencji, nie istnieje w niej stan wolności w pełni zrealizowanej. Egzystencja jest stale nakierowana na stawanie się, a więc tym, co wyznacza jej perspektywę jest możliwość (nieskończoność). Dotyczy to w równym stopniu człowieka religijnego, u którego lęk objawia się pod postacią dwóch możliwości: negatywnej jako idealna możliwość grzechu oraz pozytywnej jako realna możliwość zbawienia. Zadaniem wierzącego jest tak pokierować swoim lękiem, by odpychał go od tej pierwszej alternatywy i popychał go ku tej drugiej. W wierze lęk w dalszym ciągu ma moc kształtowania ludzkiego ducha. Stąd też słowa Kierkegarda: „Gdy zbawienie zostaje zrealizowane, lęk, podobnie jak możliwość, pozostaje za nim. Nie znaczy to, że lęk zostaje unicestwiony, lecz odgrywa inną rolę, jeśli go odpowiednio wykorzystac”²⁶¹.

Ta „inna rola” lęku oznacza, że nie określa on człowieka w stanie wiary tak samo, jak to się działo w stanie po upadku. Lęk nie jest

²⁶⁰ Ibidem, s. 158.

²⁶¹ Ibidem, s. 59. Sformułowanie „gdy zbawienie zostaje zrealizowane” należy tu odczytywać raczej jako synonim wiary, która musi się wciąż rozwijać, niż jako stwierdzenie czegoś dokonanego.

tu już wynikiem zaistnienia grzechu i winy, jako że w wierze przestają one dotyczyć rzeczywistości egzystencjalnej człowieka. Wejście w wiarę jest skokiem jakościowym, który w jakiś sposób znosi skutki pierwszego grzechu jednostki. Nie unicestwia jej grzeszności jako tego, co zaistniało w egzystencji, ale odcina jednostkę od wpływu grzechu na jej życie – stanowi więc pozytywną odpowiedź na pierwszy, negatywny skok jakościowy (upadek). Stąd doświadczenie lęku nie może w wierze być takie samo jak u jednostki żyjącej w grzechu. Przy czym, jak się wydaje, lęk jako moc egzystencjalna nie zmienia się, ale zmienia się to, jak człowiek go rozgrywa w sobie. W tym sensie Kierkegaard stwierdza, że jedynie wiara, „nie unicestwiając lęku, lecz pozostając wiecznie młodą, wyzwala od śmiertelnego momentu lęku”²⁶². O ile po upadku lęk mógł zostać wykorzystany przez „złego”, nieustannie zagrażającego człowiekowi i potrafiącego negatywnie wpływać na jego działanie, o tyle w wierze to człowiek kieruje swoim lękiem, czyniąc go siłą sobie podległą.

Lęk staje się w wierze siłą, która służy człowiekowi²⁶³, a to oznacza, że pomaga mu osiągnąć zbawienie, oddalając go od grzechu i zła. Inaczej mówiąc: pozwala mu realizować jego wolność w egzystencji, czyli urzeczywistniać jego duchową istotę. Po upadku lęk pojawia się niejako niezależnie od człowieka, stawia go przed określoną możliwością, bez względu na to, czy chce używać swej wolności, czy nie, musi wybrać. Nie ma on wolności aktualnej, takiej, w której byłby egzystencjalnie niezależny wewnętrznie od tego, co go spotyka, jego wolność jest dla niego czymś trudnym, z czym sobie dobrze nie radzi. Dla człowieka wiary ta sytuacja się odwraca, ponieważ jest on wewnętrznie wolny od tego, co zewnętrzne. To nie świat aktywizuje jego wolność do działania, ale jego wolność działa w świecie. On ją uruchamia i umie nią kierować, chcąc osiągnąć określony egzystencjalny cel względem siebie i rzeczywistości zewnętrznej. Oddają to słowa Kierkegarda: „im głębszy lęk przeżywa [człowiek], tym większym jest człowiekiem; jednakże nie w takim sensie, w jakim go ludzie zwykle rozumieją, gdzie lęk odnosi się do tego, co zewnętrzne,

²⁶² Ibidem, s. 121.

²⁶³ Por. ibidem, s. 161.

co znajduje się poza człowiekiem, lecz w taki sposób, że on sam tworzy lęk²⁶⁴. Jeśli ktoś ma moc tworzenia lęku, to znaczy, że ma moc stwarzania możliwości, w ramach których jego wolność się realizuje. Człowiek wiary jest egzystencjalnie i duchowo twórczy dzięki głębi i mocy swojej wolności, nie jest kształtowany przez rzeczywistość zewnętrzną, ale mocą swego ducha na nią wpływa i ją kształtuje. Potrafi na przykład aktywnie reagować na napotkane zło w świecie, doprowadzać do konfrontacji z nim i obnażać jego fałsz, jednocześnie realizując dobro. Każde takie wydarzenie wymaga użycia swojej wolności, a więc wiąże się z rozpoznaniem wagi sytuacji egzystencjalnej, z przeżyciem lęku, w którym podejmuje się wybór i działa. Jest to prawdopodobnie takie przeżycie lęku, jakie niedostępne jest człowiekowi grzesznemu, ale z pewnością ma ono wymiar wewnętrznie pozytywny, kształtujący duchowo. Nieskończone zaangażowanie egzystencjalne człowieka religijnego każe przypuszczać, że żyje on w niezwykłym napięciu duchowym, będącym nie do wytrzymania dla zwykłego człowieka. Aby jego wolność mogła być aktualna, musi nieustannie działać. Można zatem przypuszczać, że przeżycie lęku towarzyszy mu bez przerwy, na przykład pod postacią ciągłej troski duchowej o siebie i innych. Ktoś taki ma z pewnością umiejętność wynajdywania w sobie i w innych słabości, tych elementów wewnętrzności, w których najłatwiej o wpływ zła, aby następnie unieszkodliwić je zawczasu. W tym kontekście można próbować interpretować następujące wyrażenia Kierkegaarda: „Tylko ten lęk za pośrednictwem wiary jest absolutnie formacyjny, gdy pochłania wszystkie skończoności i odsłania wszystkie iluzje”²⁶⁵ oraz „Gdy więc jednostka, za pośrednictwem lęku, kształtowana jest w obliczu wiary, wówczas lęk wykorzenia właśnie to, co sam tworzy”²⁶⁶.

W ten sposób lęk może odpychać człowieka od tego, co wciąż pozostaje dla niego groźne – od grzechu. W wierze, choć na powrót istnieje on jako idealna możliwość, czyli w takim stanie, gdy nie ma żadnego wpływu na egzystencję jednostki, to jednak mógłby jej re-

²⁶⁴ Ibidem, s. 157.

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ Ibidem, s. 161.

alnie zagrozić, gdyby ta zignorowała moc „złego”. Przed tym chroni lęk, odsłaniając to, co słabe w człowieku, a następnie „wykorzeniając” to, usuwając z jego wnętrza te wszystkie „miejsca”, w które mógłby wkraść się zły i przywrócić na powrót realną możliwość grzechu. Lęk, wzmacniając duchowo człowieka, a więc pobudzając jego wolność do ciągłego działania i kształtowania siebie, prowadzi (przyciąga) człowieka do ostatecznego celu jego egzystencji – zbawienia. W wierze zbawienie wydaje się przybierać postać tej realnej możliwości, do której realizacji lęk ma doprowadzić. Wygląda to tak, że im bardziej grzech staje się idealną możliwością, egzystencjalną abstrakcją, czymś, co w rzeczywistości kompletnie nie istnieje ani nie ma dostępu do człowieka, tym bardziej jego zbawienie, najwyższe dobro okazuje się realne. Wyjawia się ono coraz wyraźniej w jego egzystencji jako to, co naprawdę zna i rozumie, co go absolutnie dotyczy, bo wynika z jego własnej aktywności i doświadczenia. Jeśli zaś lęk, jak twierdzi Kierkegaard, bierze się z nicości, to taki lęk, który umożliwia człowiekowi zbawienie, odpychając go od zła i przyciągając do dobra, może mieć swój idealny przedmiot, swoje ostateczne źródło tylko w nicości (niemożliwości) zła.

Warto w tym miejscu zasugerować pokrewieństwo znaczeniowe tak rozumianego lęku z często używanym przez Kierkegarda pojęciem bojaźni. „Bojaźń osoby religijnej jest najdokładniej bojaźnią przed samym sobą; uzdrowienie religijne polega przede wszystkim na pobudzaniu tej bojaźni”²⁶⁷ oraz „Ale jak osoba religijna dociera do bycia w bojaźni siebie, jeśli nie odkrywając w sobie niebezpieczeństwo, na które jest wystawiona?”²⁶⁸. Im bliżej bowiem człowiek jest Boga, swojej istoty, zbawienia, tym lepiej rozumie, jak bardzo różni się od Boga i jak bardzo zgrzeszył swoim nieposłuszeństwem względem Niego. Rozumie, że jedynym zagrożeniem na drodze do zbawienia jest on sam dla siebie. Dzięki temu każde pobudzenie tej bojaźni przed sobą oddala go od chęci określenia siebie w skończoności i przybliża do nieskończonej wolności. Zgodnie z działaniem lęku w wierze, im bardziej człowiek jest podejrliwy wobec swo-

²⁶⁷ SD, s. 377 (SKS 6, s. 431).

²⁶⁸ Ibidem.

jej skończoności, tym bardziej zawiera siebie Bogu: „Chodzi o to, by odkrywać przez samego siebie wszelkie możliwe niebezpieczeństwo i swą realność w każdej chwili, a zarazem w tej samej chwili być szczęśliwym”²⁶⁹.

Pogłębione rozumienie tej bojaźni Kierkegaard przedstawia we *Wprawkach do chrześcijaństwa*, w których mówi o „bojaźni i drzeniu” chrześcijanina. „Ale im bardziej w taki sposób chrześcijanin jest w bojaźni i drzeniu wewnętrzności, przed Bogiem, tym bardziej lęka się i obawia się każdego potknięcia, tym bardziej skłonny jest tylko do oskarżania samego siebie”²⁷⁰. Dla chrześcijanina nie może bowiem istnieć inna droga do Boga niż jego indywidualne powołanie, nie ma więc też dla niego innej przeszkody niż on sam. Ta świadomość nie paraliżuje go jednak, ale przeciwnie, zmusza do wzmożonego wysiłku doskonalenia siebie w wierze. W ten sposób bojaźń, mając za cel całkowite powierzenie człowieka Bogu, staje się świadomością istnienia Boga.

Każdy człowiek musi żyć w bojaźni i drzeniu i tym sposobem żaden ustalony porządek nie może również być uwolniony od bojaźni i drzenia. Bojaźń i drzenie oznaczają, że człowiek się staje; i że każdy konkretny człowiek, jak również rodzaj ludzki, jest i powinien być świadom, że się staje. Bojaźń i drzenie oznaczają, że Bóg istnieje, o czym żaden człowiek i żaden ustalony porządek ani przez chwilę nie powinni zapominać²⁷¹.

Człowiek może być w bojaźni przed samym sobą, tylko dzięki temu, że ma w sobie bojaźń przed Bogiem, którego obecności egzystencjalnie doświadczają w wierze. Ta świadomość stawania się jest świadomością tego, że człowiek staje się przed Bogiem – jest więc świadomością Boga (wieczności).

W tak rozumianej bojaźni (lęku) jednostka realizuje swoją wolność w wierze i tym samym w jakimś stopniu powraca do stanu niewinności. „Ale w wymiarze ducha następująca rzecz jest prawdziwa:

²⁶⁹ Ibidem, s. 379 (SKS 6, s. 433).

²⁷⁰ WC, s. 162.

²⁷¹ Ibidem, s. 80

jeśli nie mogą odzyskać niewinności, wtedy od początku wszystko jest stracone, ponieważ pierwotny fakt jest po prostu taki, że ja i każdy [inni] straciliśmy niewinność²⁷². Wiara stanowi odpowiedź na utratę niewinności w upadku, jest powrotem do egzystencji realizowanej w bliskości Boga, oznacza całkowite skupienie się człowieka na realizacji dobra. Oczywiście nie jest to pełne odwzorowanie, jednostka nie traci świadomości swej winy w wierze, ale jednak realnie ani grzech, ani wina już jej nie dotyczą. Z kolei aktualizacja wolności w wierze, realizacja możliwości zbawienia musi powodować, że doświadcza ona odpuszczenia grzechów i uniewinnienia, mimo że wciąż uważa się przed Bogiem za grzesznika. Stąd też niebezasadne wydaje się nazwanie wiary „drugą niewinnością” lub „niewinnością odzyskaną”.

Konsekwentnie czytając rozważania Kierkegaarda na temat roli lęku w wierze, można zaryzykować tezę, że podobnie musiałyby on działać w stanie pierwotnej niewinności, czyli w takiej sytuacji, w której człowiek nie upadłby, lecz rozwijałby się w bliskości Boga, nie urzeczywistniając w swym losie zła, ale w sposób czysty dążąc do dobra²⁷³. Jeśli zgodzić się na taką interpretację, wówczas lęk okazuje się siłą, która miała pierwotnie chronić człowieka przed złamaniem zakazu. Gdyby nie było lęku, możliwość nie mogłaby być rozpoznana egzystencjalnie jako waga decyzji, a co za tym idzie wolność jako stawanie się samym sobą byłaby abstrakcją. Bojaźń jako świadomość własnej słabości i mocy Boga miała utrzymywać człowieka w stanie zrozumienia jakościowej różnicy między nim a Bogiem, jednocześnie budując poczucie opiekuńczej siły Boga. Tym samym jako znak możliwości lęk miał przekuwać pierwotną niewiedzę jednostki o sobie w egzystencjalną wiedzę o swoim zbawieniu, przy jednoczesnym podtrzymywaniu niewiedzy o tym, czym jest zło realizowane we własnym losie.

Lęk religijny rozumiany jako bojaźń siebie i bojaźń Boża staje się znakiem odrodzenia duchowego człowieka, dokonanego dzięki sile

²⁷² DZ, X¹ A 360, s. 169.

²⁷³ W tym kontekście można też odczytywać uwagi Kierkegaarda na temat lęku Chrystusa, który pozostał przecież do śmierci niewinny, był więc wzorem „niewinnego” rozwoju duchowego człowieka, a jednak się lękał (por. PL, s. 157).

jego wolności. Droga lęku staje się drogą całej egzystencji człowieka, a on sam okazuje się siłą, która została powołana do tego, by człowiekowi pomóc osiągnąć zbawienie. Gdy człowiek w końcu powróci na ścieżkę zbawienia, wtedy „Z pomocą wiary lęk wychowuje indywidualność tak, aby mogła spocząć w Opatrzności”²⁷⁴. Dlatego też „ten, kto nauczył się odczuwania lęku we właściwy sposób, nauczył się rzeczy najważniejszej”²⁷⁵. Tak ujęty lęk okazuje się tym, co pozwala w najwyższym sensie urzeczywistnić (zaktualizować) wolność człowieka w egzystencji – jest takim nakierowaniem się na możliwość swojej istoty w Bogu, że realizuje się ona w sposób ciągły i bez przeszkód.

Wybór

Albo – albo (refleksja – decyzja – czyn)

Albo – albo. Podstawowe dla rozumienia wyboru w rozważaniach Kierkegaarda określenie „albo – albo” jest zarazem tytułem pierwszego dzieła pseudonimowego, w którym oznacza ono parę przeciwstawnych sposobów egzystowania: estetycznego i etycznego²⁷⁶. Jednak, jak się wydaje, określenie to opisuje każdą egzystencjalnie istotną sytuację, w której człowiek staje przed problemem rozstrzygnięcia czegoś w swoim życiu. W tym najogólniejszym sensie albo – albo odsłania to, jak Kierkegaard rozumie samo pojęcie wyboru. Ważny egzystencjalnie wybór zawsze stawia człowieka w sytuacji pomiędzy dwiema alternatywami, z których realizacja jednej wyklucza możliwość aktualizacji drugiej. Nie można więc ich wybrać obu naraz, nie ma między nimi żadnego kompromisu, gdyż się wykluczają. Nie da się na przykład zarazem wybrać wierności małżeńskiej i żywota uwodziciela, gdyż jedno zaprzecza drugiemu. Uwodziciel nie może być wierny, człowiek wierny nie może uwodzić. Trzeba przy tym od razu zauważyć, że alternatywa dotyczy tu sposobu, w jaki wybiera się przedmiot, a nie samego przedmiotu wyboru. Nie cho-

²⁷⁴ Ibidem, s. 163.

²⁷⁵ Ibidem, s. 157.

²⁷⁶ Por. AA 2, s. 208–238.

dzi o to, że istnieją dwa przedmioty wyboru, ale dwa sposoby wybrania tego samego przedmiotu. Przedmiotem jest relacja mężczyzny do kobiety, a sposobem jej rozstrzygnięcia albo małżeństwo, albo żywot uwodziciela.

Kierkegaard sam nie czyni wprost takiego rozróżnienia, ale wydaje się ono zawarte u samych podstaw jego rozważań. Stwierdza on:

Sam wybór ma decydujący charakter dla postaci osobowości; wraz z wyborem zniża się ona do poziomu tego, co zostało wybrane, a jeśli nie dokonuje wyboru, usycha z wycieńczenia. Przez chwilę tak jest, przez chwilę tak się może wydawać, że to, między czym człowiek ma dokonać wyboru, znajduje się poza nim, że on nie znajduje się w żadnym stosunku do tego, co wybiera, że może się zachować obojętnie [...]. To, co jest przedmiotem wyboru, pozostaje w najściślejszej więzi z człowiekiem dokonującym wyboru²⁷⁷.

W ujęciu duńskiego filozofa przedmiot wyboru ściśle wiąże się z podmiotem go wybierającym, ponieważ dopiero oba te elementy razem określają rzeczywistość egzystencjalną człowieka. Podmiot (jednostka) musi uwewnętrznić przedmiot swojego wyboru. Gdy to czyni, wówczas w relacji do niego odkrywa alternatywne warianty swojego zachowania – prawdziwe albo – albo jako odmienne możliwości swojego ustosunkowania się do tego, co stanowi przedmiot wyboru. Przeciwnie zaś, dopóki przedmiot wyboru w rozumieniu jednostki pozostaje obojętny i zewnętrzny wobec niej, dopóty traktuje go ona jako coś, co jej się przydarza i co w sensie istotnym nie zależy od niej. Wówczas w ramach jednego modelu egzystencjalnego przedmiot wyboru się multiplikuje, staje się wielością równoważnych możliwości, zależnych tylko od okoliczności życiowych, które przynosi człowiekowi świat. W tym sensie można na przykład przez całe życie wybierać to, co wiąże się z pomyślnością życiową bez względu na moralne czy duchowe konsekwencje takiego zachowa-

²⁷⁷ Ibidem, s. 217.

nia, nigdy nie dokonując istotnego egzystencjalnie wyboru, w którym pozytywnie rozstrzygnęłoby się siebie²⁷⁸.

Aby to jeszcze lepiej zrozumieć, warto odnieść się tu do dyalektyki jakościowej Kierkegaarda, w ramach której należy wstępnie odzielić to, „co” się wybiera (przedmiot), od tego, „jak” się wybiera (podmiot). Pierwsze odnosi się do tego, co można nazwać zdolnością wybierania, będącą, jak się wydaje, najbardziej pierwotną dyspozycją ludzkiej natury. Dzięki niej człowiek potrafi rozpoznawać rzeczywistość swojej egzystencji jako to, co stanowi przedmiot jego wyboru. Jest on zdolny do wybierania najróżniejszych rzeczy, które wpływają na jego życie, od zupełnie błahych, związanych z upodobaniem, aż po te rzeczywiście ważne, odnoszące się do wyboru drogi życiowej. Niewątpliwie jednak sama zdolność wybierania nie stanowi jeszcze o głębi wolności człowieka, jest niezbędną dla jej funkcjonowania, ale musi mieć zarazem swoje dopełnienie w drugim wskazanym elemencie. Ten drugi element określa jakość podejmowanych wyborów i można go nazwać stosunkiem wybierania. Dopiero ta umiejętność samodzielnego ustosunkowania się do przedmiotu wyboru aktywuje wewnątrz człowieka i czyni go podmiotem własnej wolności. W sensie istotnym przedmiot wyboru nie może istnieć niezależnie od wnętrza człowieka, bo to od człowieka zależy, „jak” wybierze ten przedmiot, a więc „jak” przez niego przemieni swoje życie. Dla biblijnego Adama na przykład rzeczywistą wagę ma o tyle sam przedmiot jego wyboru (treść nakazu Boga), co przede wszystkim to, w „jaki” sposób on go wybiera (sprzeciwienie się albo posłuszeństwo – osobiste ustosunkowanie się do treści nakazu Boga). Dwaj różni ludzie, w zależności od tego, co kieruje ich życiem, jaka jest jakość ich egzystencji, ten sam przedmiot mogą wybrać zupełnie inaczej. W sytuacji ekstremalnej jeden zabija drugiego, żeby ratować siebie, a inny poświęca siebie dla drugiego. W innym przypadku jeden człowiek wykonuje swoją pracę najlepiej, jak umie, a drugi tak, by „zrobić swoje” najmniejszym nakładem sił. W każdej z tych sytuacji przedmiot (egzystencjalny konkretny) wyboru dla obu

²⁷⁸ Por. ibidem, s. 218–223. Jest to według Kierkegaarda sposób działania charakteryzujący egzystencję estetyczną.

jednostek jest ten sam, ale jego rozegrania skrajnie odmienne. Jeszcze wyraźniej widać tu zatem, że Kierkegaardowskie albo – albo dotyczy przedmiotu wyboru tylko na mocy podmiotu wybierającego, w którym rozstrzyga się stosunek do tego przedmiotu.

Stąd też w sytuacji, w której człowiek skupia się w życiu tylko na zdolności wybierania, koncentrując się na atrakcyjności wybieranych przez siebie przedmiotów, jego wolność zostaje ograniczona do wymiaru swego rodzaju selektywności. Staje się ona wówczas powierzchowną zdolnością zaspakajania własnych życiowych pragnień. Z drugiej strony każdy wybór człowieka musi opierać się na egzystencjalnym konkrezie, musi mieć jakiś realny przedmiot, nie może abstrahować od egzystencji, ponieważ na poziomie czysto myślowym, idealnym nie można rozstrzygnąć siebie. Negatywnym wyborem jest więc zarówno skupianie się na samym jego przedmiocie, jak i nieumiejętność wybrania czegoś konkretnego w egzystencji, równoznaczna z brakiem wyboru²⁷⁹. Natomiast pozytywne użycie wolności, oznaczające istotny egzystencjalnie wybór, musi zarazem dotyczyć czegoś konkretnego, w stosunku do czego rozstrzyga się siebie, oraz być takim ustosunkowaniem się do tego konkretnego, że to rozstrzygnięcie staje się rzeczywiste i twórcze duchowo.

W rezultacie, gdy Kierkegaard mówi o wyborze, nie ma na myśli jakiegokolwiek wyboru, w stylu zjem teraz jabłko albo gruszkę, ale zawsze chodzi mu o wybór istotny egzystencjalnie. Tylko w takim wyborze rzeczywiście „żyje” i może się rozwijać ludzka wolność. Ma on charakter progresywny, to znaczy, że trzeba w nim wybrać taką alternatywę (takie „jak”), która pozwoli człowiekowi w większym niż dotychczas stopniu zaktualizować jego wolność. Jeśli zaś wybór, o którym mówi Kierkegaard, zakłada rozdzielenie alternatyw, to oznacza, że rozstrzygnięcie, o jakie tu chodzi, właściwy egzystencjalnie wybór, dotyczy tylko jednej z dostępnych możliwości. Nie ma tu równości między tymi możliwościami, wybór polega na tym, aby zdecydować się na tę, w danej chwili właściwą, która nada egzystencji nowy, głębszy duchowo wymiar. Wybór nie dotyczy więc w tym układzie czegokolwiek, ale tej ściśle określonej alternatywy,

²⁷⁹ Por. *ibidem*, s. 219.

której realizacja oznacza postępowanie w dorastaniu człowieka do jego pełni wolności w Bogu. W zależności od sytuacji tą alternatywą może być konieczność utwierdzenia się w ramach realizowanego sposobu egzystencji, czyli umiejętności konsekwentnej realizacji raz obranej drogi, tak by nie sprzeniewierzyć się ideałowi, w odniesieniu do którego określiło się swoje życie – albo wręcz przeciwnie, alternatywą może okazać się to, by wychodząc ze swojej aktualnej pozycji życiowej, potrafić sprzeciwić się temu, czym się dotychczas żyło, jeśli staje się to zagrożeniem dla realizacji własnej wolności; wówczas należy wybrać w egzystencji nową jakość, w obrębie której duch ludzki i jego wolność zyskują możliwość dalszego rozwoju. W obu przypadkach jednak człowiek staje przed rozstrzygnięciem, w ramach którego w odniesieniu do realizacji własnej istoty w Bogu istnieje tylko jeden właściwy, pozytywny wybór, pozwalający mu stać się bardziej wolnym, bliższym Bogu. Natomiast wybór negatywny lub równoznaczny z nim brak wyboru okazuje się tutaj zawsze cofnięciem się na swej egzystencjalnej drodze. Nie musi oznaczać ostatecznej utraty niezrealizowanej, pozytywnej alternatywy, ale z pewnością znacznie oddala w czasie możliwość jej realizacji, a niejednokrotnie może okazać się pierwszym krokiem na drodze do zniewolenia się człowieka. Widać zatem, że jeśli chodzi o twórczy, budujący duchowo wybór, człowiek zostaje postawiony w sytuacji, którą, używając języka potocznego, można by nazwać sytuacją „bez wyjścia” lub taką, w której człowiek „nie ma wyboru”. „Wolność JEST w istocie wolnością jedynie przez to, że w tym samym momencie, w tej samej sekundzie (wolność wyboru) pędzi ona z nieskończoną szybkością, by się bezwarunkowo związać wyborem oddania [siebie], wyborem, którego prawda polega na tym, że nie może być mowy o żadnym wyborze”²⁸⁰. Moc ludzkiej wolności musi się tu bowiem skupić na umiejętności wybrania w taki sposób, by w sensie wewnętrznym być bardziej wolnym, czyli na tej jednej jedynej alternatywie mogącej zagwarantować osiągnięcie tego celu.

Wynika z tego, że właściwie dokonany wybór determinuje dalszy sposób egzystowania danego człowieka i wymaga kontynuacji

²⁸⁰ DZ, X² A 428, s. 194.

w innych decyzjach. Poważny wybór rozstrzyga więc nie tylko w danej chwili, nie może być decyzją tymczasową, ale powinien egzystencjalnie rozstrzygać o tym, „jak” żyje i kim jest człowiek go dokonujący. W ten sposób w ujęciu Kierkegaarda egzystencja okazuje się procesem ciągłego rozstrzygania w ramach przysługującej człowiekowi zdolności wybierania (przedmiot wyboru) tego, czy staje się coraz bardziej wolny w Bogu (właściwe ujęcie wolności), czy też coraz bardziej się zniewala w ramach tego, co skończone i grzeszne (niewłaściwe ujęcie wolności). Okazuje się, że, w najogólniejszym sensie, w egzystencji człowieka tak naprawdę istnieje tylko jeden przedmiot wyboru: sam człowiek jako podmiot swojej wolności. W stosunku do niego zaś można wskazać na jedno główne albo – albo, w którym rozstrzyga on siebie, zaświadczać swoim życiem i swoimi wyborami, czy rozwija własną wolności ku Bogu, czy zniewala siebie w grzechu. Ostatecznie istnieje zatem dla człowieka tylko jedna możliwość (alternatywa), w ramach której może on stawać się w pełni wolny, jednocząc się ze swoją istotą w Bogu – jest to możliwość zbawienia.

Refleksja, decyzja, czyn. Bez względu na to, jak zostanie przeanalizowany wybór oparty na dysjunkcji albo – albo, z rozważań Kierkegaarda wynika, że zawsze muszą w nim istnieć co najmniej trzy najważniejsze, następujące po sobie etapy (momenty): refleksja (to, co idealne), decyzja (realizacja) i czyn (to, co realne). Centralnym punktem wyraźnie staje się tu decyzja, w której następuje przejście w wyborze od czystej możliwości (refleksja) do rzeczywistości egzystencji (czyn). To właśnie w decyzji człowiek uświadamia sobie znaczenie albo – albo, wobec którego staje i opowiada się za tą z alternatyw, którą uważa za właściwą dla siebie w danej sytuacji życiowej.

Jednak nim to nastąpi, proces wyboru rozpoczyna w człowieku refleksja, którą duński filozof nazywa warunkiem wstępnym decyzji²⁸¹. Argumentuje on, że poważna decyzja nie może być wynikiem spontanicznego zrywu myśli człowieka, ale musi powstawać z odpowiednio poprowadzonej refleksji, bo tylko wówczas może

²⁸¹ SD, s. 131 (SKS 6, s. 146).

nastąpić przejście do działania²⁸². Tak rozumiana refleksja stanowi pewien proces myślowy w sferze idealności człowieka, w którym odkrywa on i ocenia swoją sytuację egzystencjalną oraz rozważa potencjalne rozwiązania. Refleksja jest więc „ważeniem” alternatyw, jakie dostrzega jednostka w stosunku do przedmiotu swojego wyboru. Nic się tu jeszcze nie realizuje, decyzja nie zostaje podjęta, natomiast są rozpatrywane różne scenariusze egzystencjalne, z których w końcu musi wykrystalizować się ten jeden, koncentrujący szczególną uwagę człowieka. Można powiedzieć, że w refleksji wykuwa się decyzja, a w konsekwencji wybór człowieka, ale w żaden sposób na tym poziomie jeszcze się nie aktualizuje. Decyzja jest natomiast realizacją tego, co idealne, w takim stopniu, w jakim zostaje ono rozpoznane i przygotowane do realizacji przez refleksję, będącą ruchem wewnątrz tej idealności²⁸³. Inaczej mówiąc, od jakości refleksji człowieka w dużym stopniu zależy jakość jego decyzji. Odpowiednio poprowadzona refleksja staje się tym, w czym odkrywa on – określając przedmiot wyboru i możliwe sposoby jego aktualizacji (albo – albo) – potrzebę swojej wolności, choć wciąż jej jeszcze nie urzeczywistnia²⁸⁴.

Trzeba przy tym zauważyć, że dla Kierkegaarda tak minimalna refleksyjność, wiążąca się z życiem w czystej bezpośredniości egzystencji, jak i błędna refleksyjność, niemająca przełożenia na rzeczywistość egzystencji, uniemożliwiają decyzję, a w efekcie wybór i pozytywne funkcjonowanie ludzkiej wolności²⁸⁵. W pierwszym przypadku chodzi tu o postawę, w której człowiek w bardzo małym stopniu reflektuje nad sobą i swoim życiem, zasadniczo chwytając się tego, co przynosi mu świat zewnętrzny. Prowadzi to tak do rozpacz z powodu braku nieskończoności, jak i do rozpacz z braku

²⁸² Por. *ibidem*, s. 132 i 134 (SKS 6, s. 147–148 i 149–150).

²⁸³ Por. *ibidem*, s. 134 (SKS 6, s. 150).

²⁸⁴ Zakres wydzierania się refleksji w ludzkim duchu odpowiada w jakimś stopniu zakresowi przeżycia lęku, gdyż oba te fenomeny funkcjonują w antropologii Kierkegaarda w ramach tego, co idealne (możliwe). Niewątpliwie jednak refleksja nie jest tym samym, co lęk. Jak się wydaje, lęk jest tym, co poprzedza refleksję i pobudza do niej. Zarówno refleksja, jak i decyzja zachodzą więc w przeżyciu lęku, będąc w jakiś sposób zdeterminowane sposobem jego rozegrania we wnętrzu człowieka.

²⁸⁵ Por. AA 2, s. 238–257; CS, s. 192–205.

możliwości²⁸⁶. Drugi stan wiąże się z takim zachowaniem, gdy osobowość jest całkowicie pochłonięta przez wyobrażenia na swój temat, zajmując się wciąż planowaniem swojego życia, ale nigdy go nie realizując w egzystencji. Prowadzi to tak do rozpaczki z powodu braku skończoności, jak i do rozpaczki z braku konieczności²⁸⁷. Inaczej mówiąc, nie może podjąć rozstrzygającej egzystencjalnie decyzji ani ten, kto nie reflektuje nad sobą, ani ten, kto wciąż oddaje się życiowemu marzycielstwu. O pierwszym można powiedzieć, że całkowicie rozplywa się w „prozie życia”, o drugim, że jest kompletnie odewany od rzeczywistości.

Tymczasem warunkiem decyzji pozostaje taka refleksja, w której człowiek potrafi skupić się na sobie i właściwie ocenić alternatywy, jakie są mu dostępne w danej sytuacji egzystencjalnej. Tylko wtedy jego decyzja staje się takim aktem, w którym umie on zsyntezować sprzeczne elementy ludzkiej natury, tak by mogło nastąpić przejście od sfery myślenia do sfery działania²⁸⁸. Kierkegaard napisze, że „decyzja jest idealnością człowieka”²⁸⁹. Tą idealnością jest właśnie to „jak”, które dotąd istniało tylko w sferze możliwości, a w decyzji przestaje być życiową abstrakcją, jedną z alternatyw, ale staje się tym jedynym, konkretnym rozwiązaniem, w którym chce on określić siebie. Dlatego „Im bardziej człowiek pozostaje konkretny w idealności, tym bardziej idealność jest doskonała”²⁹⁰. Im bardziej decyzja jest poważna, ostateczna, tym większa pewność, że ta idealność (wybrana alternatywa) stanie się głównym wyznacznikiem rzeczywistości egzystencjalnej człowieka, urzeczywistni się w jego losie. Stąd też wreszcie: „człowiek ma najmocniejsze poczucie wolności, gdy w pełni rozstrzygającą decyzją wyciska na swoim działaniu wewnętrzną konieczność, która wyklucza myśli o innej możliwości”²⁹¹.

Chodzi tu zatem bez wątpienia o taką decyzję, która ma naprawdę istotny wpływ na życie człowieka – ma moc kształtowania jego

²⁸⁶ Por. CS, s. 169–172 i 176–181.

²⁸⁷ Por. ibidem, s. 166–169 i 173–175.

²⁸⁸ Por. SD, s. 96–100 (SKS 6, s. 107–111).

²⁸⁹ Ibidem, s. 94 (SKS 6, s. 104); zob. też: ibidem, s. 93 i 134 (SKS 6, s. 102–103 i 150).

²⁹⁰ Ibidem, s. 98 (SKS 6, s. 108).

²⁹¹ DZ, X⁴ A 177, s. 199–200.

wewnętrzności. Jest postanowieniem, które określa sposób jego egzystowania (etyczny bądź religijny) lub jest w ramach tego postanowienia jakąś poszczególną decyzją życiową, potwierdzającą je. W najogólniejszym wymiarze najwyższą idealnością człowieka jest jego własna istota w Bogu, zadaniem jego życiowej decyzji pozostaje zaś spowodować, aby ta idealność wypełniła jego egzystencję i się w niej do końca urzeczywistniła. Każda decyzja, która nie kieruje go w tę stronę – czyli nie wzmacnia duchowo, a ostatecznie nie prowadzi do realizacji pełni wolności – jest albo decyzją negatywną, albo nie jest nią w ogóle, pozostając co najwyżej obietnicą lub niezrealizowanym pragnieniem decyzji. Zdarza się przecież, że człowiek myśli, iż na coś się zdecydował, a dalsze jego działanie pokazuje, że w rzeczywistości wcale nie realizuje swoich postanowień, wciąż się waha, a w końcu wycofuje.

W tym sensie poważna decyzja formuje postawę jednostki w danej sytuacji egzystencjalnej, jest stwierdzeniem tego, „jak” będzie ona działała, i zarazem już przejściem do czynu. To przejście od abstrakcyjnych możliwości do urzeczywistniania konkretnej alternatywy w decyzji nazwie Kierkegaard „prawdziwym początkiem wolności”²⁹², czyli momentem, w którym wolność zaczyna faktycznie ujawniać się w egzystencji jednostki. Przestaje ona wówczas działać na mocy tego, co jej przynosi i podpowiada świat, a zaczyna sama organizować i kształtować swoją rzeczywistość egzystencjalną, zgodnie z własnym wnętrzem. Decyzja staje się centralnym etapem realizacji wyboru człowieka, a co za tym idzie, kluczowym momentem aktualizacji jego wolności. „Mówi się, że złoty klucz otwiera wszystko. Ale pewne jest, że stanowczość, decyzja także otwierają, i dlatego zwane są również postanowieniem. Wraz z decyzją lub w decyzji otwierają się najlepsze moce duszy”²⁹³. Co ważne, ten moment decyzji, będący faktycznie momentem podjęcia wyboru, jest momentem niezwykle silnego przeżycia, związanego z powstaniem syntezy wolności, oznacza więc zaangażowanie się we własną egzystencję. Człowiek pozostaje w tym momencie sam na sam ze sobą, jakby wyłą-

²⁹² SD, s. 134 (SKS 6, s. 150); zob. też: AA 2, s. 124.

²⁹³ DZ, IX A 346, s. 167.

czony ze świata, całkowicie skupiony na swoim wnętrzu²⁹⁴. Dlatego za wynik wyboru (decyzji) może być odpowiedzialna tylko ta jednostka, która go dokonuje, ponieważ zaświadcza ona o jego skutkach całą swoją rzeczywistością egzystencjalną.

Nie przez przypadek też, gdy Kierkegaard mówi o wyborze, mówi jednocześnie o powadze wyboru, gdyż właśnie kategoria powagi najpełniej określa wpływ, jaki ma dzięki wyborowi wolność na egzystencję. Uzna on wręcz, że „przy dokonywaniu wyboru nawet nie tyle chodzi o to, żeby wybrać dobrze, ile raczej o siłę, powagę i patos, z którym się wybiera. Dzięki temu daje znać o sobie osobowość w swej wewnętrznej nieskończoności i dzięki temu następuje jej scementowanie się”²⁹⁵. Powaga określa tu stosunek człowieka do przedmiotu wyboru; jest uznaniem unikalności i wagi sytuacji, w której się on znalazł – w niej stwierdza on swoją zdolność do podjęcia wyboru, a więc jest ona określeniem najwyższego momentu decyzji.

Kierkegaard podkreśla także, że do przejścia na wyższe stadium egzystencji jest potrzebny skok jakościowy, który dokonuje się zawsze w decyzji. Co istotne jednak, musi ona mieć natychmiastowe przełożenie na czyn, w którym urzeczywistnia się w egzystencji, a wybór zostaje ostatecznie dokonany. Oczywiście trudno tutaj wyważyć, na ile czyn w stosunku do decyzji jest osobnym aktem. Z pewnością jednak czyn może nastąpić tylko w wyniku decyzji, z drugiej zaś strony, tylko gdy nastąpi czyn, decyzja zostaje ukonstytuowana. Bez czynu nie ma ona potwierdzenia w rzeczywistości, nie ma więc pełnego przejścia ze sfery tego, co idealne, do tego, co realne, nie aktualizuje się wolność człowieka, a synteza zawiązana w decyzji rozpada się, zanim doprowadzi do jakichkolwiek skutków w egzystencji. Inaczej mówiąc, jeśli decyzja nie znajdzie potwierdzenia w czynie, można powątpiewać, czy rzeczywiście została podjęta, czy też była to tylko iluzja decyzji.

W ten sposób przełomowa decyzja i dokonany w niej wybór muszą mieć przełożenie na to, jak żyje i działa jednostka. Oznacza to, że akt wyboru jako ujawnienie się wolności, sam o sobie zaświad-

²⁹⁴ Por. AA 2, s. 236–237.

²⁹⁵ Ibidem, s. 223.

cza, sam siebie potwierdza, jest ustanowieniem nowej rzeczywistości, zwrotem. Nie może być czymś chwilowym, czego skutki można by było z łatwością odwrócić, ale jest wejściem w egzystencję takiej mocy, która ma na nią trwały wpływ. Dlatego też „Pierwotny wybór zawsze daje znać o sobie w każdym następnym akcie wyboru”²⁹⁶. Z kolei każdy kolejny wybór musi potwierdzać ten pierwotny, będąc jednocześnie ciągłym poszerzaniem pola wolności człowieka, ciągłą jej aktualizacją. W antropologii Kierkegaarda można wyróżnić trzy takie podstawowe skoki jakościowe, zwroty egzystencjalne w rozwoju duchowym człowieka. Pierwszy, negatywny, to upadek, polegający na sprzeniewierzeniu się Bogu. Pozytywną alternatywą było podporządkowanie się zakazowi Boga i rozwijanie się w ramach niewinności. Aby odwrócić skutki tego pierwszego wyboru, jednostka musi dokonać dwóch kolejnych pozytywnych skoków jakościowych, w których na nowo odkryje i zrealizuje swoją wolność. Są to: wybór etyczny (przejście z egzystencji estetycznej do etycznej) oraz wybór religijny (przejście z egzystencji etycznej do religijnej). Każdy z tych trzech wyborów jest takim samym pierwotnym wyborem, który wymaga ciągłego potwierdzania w dalszym życiu jednostki. W przypadku wyborów pozytywnych tworzy się swego rodzaju „środowisko” egzystencjalne, w którym człowiek najpierw uczy się wolności jako najważniejszego narzędzia swojego duchowego rozwoju (egzystencja etyczna), a następnie w pełni świadomie używa jej do tego, by uzyskać spełnienie siebie w Bogu (egzystencja religijna).

Warto zastanowić się teraz, jak w stosunku do tak pojętej kategorii wyboru sytuuje się w antropologii Kierkegaarda problematyka wolnej woli (*liberum arbitrium*). Jeśli najogólniej wyrażonym zadaniem człowieka jest wybrać swoją wolność w Bogu jako tę jedyną właściwą możliwość, to wolna wola (wolność wyboru) w sensie ścisłym odnosi się do tej możliwości. Stąd duński filozof powie, że człowiek podlega przymusowi tego wyboru: „»Być zmuszonym« jest jedyną pomocą w [sferze] skończoności – wybór wolności jest jedynym [czynnikiem] zbawiającym w nieskończoności”²⁹⁷. Wobec tego

²⁹⁶ Ibidem, s. 295.

²⁹⁷ DZ, VIII¹ A 178, s. 192–193.

wolność wyboru rozumiana jako możliwość wyboru czegokolwiek nie ma żadnego znaczenia lub jest źle pojętą wolnością wyboru, swego rodzaju „dowolnością”. Jeśli ludzie odwołują się do wolności, to bardzo często odrywają to pojęcie od jego nieskończonego charakteru i używają go w odniesieniu do swojego doczesnego życia jako czegoś, co określa ich niezależność w świecie zewnętrznym. Dlatego mówią, że mogą robić to, co chcą, bo są wolni albo, że są wolnymi ludźmi, a więc nikt im nie może niczego nakazać. W prezentowanym ujęciu takie sformułowania nijak nie przystają do idei wolności. Mogą one świadczyć jedynie o pozbawionej aspektu uwewnętrznienia zdolności wybierania, będącej raczej karykaturą wolności. Koncentrując się na niej, człowiek traci umiejętność kierowania swoją egzystencją, ponieważ rozprasza się w zewnętrznych i chwilowych przedmiotach wyboru. Wolność wyboru oderwana od Boga staje się *idée fixe*, z którą utożsamia on całkowicie swoją wolność. Jej utrata równa się dla niego utracie wolności. W ten sposób więzi on sam siebie w tak pojętej wolności wyboru, podczas gdy ona, nie mając u podstaw żadnej głębszej rzeczywistości duchowej, prędzej czy później wyjaławia się, z jednej strony nie dając żadnego zaspokojenia wewnętrznego, a z drugiej skutecznie zasłaniając człowiekowi to, czym jest naprawdę wolność²⁹⁸.

Kierkegaard zamiast zrównania pojęcia wolnej woli z wolnością, zdaje się sugerować podwojenie wolnej woli przez wolność. Edward Kasperski zauważa, że „Kierkegaard odrzucał utożsamienie wolności z *liberum arbitrium*. Konsekwencją zrównania wolności z wolną wolą była kapryśna dowolność oraz samowola. Wolność brała wówczas rozwód z rzeczywistością, a jej i mistrzem, i dyrygentem stawiała się wyobraźnia”²⁹⁹. Tymczasem zadaniem wolnej woli jest wybór wolności, kierującej działaniem człowieka ku Bogu. Wola jest zatem naprawdę wolna tylko wtedy, jeśli przybliży jednostkę do Boga. Każde inne jej rozumienie oznacza, że wola jest zniewolona, uzależniona od tego, co skończone i ziemskie. Nie może być inaczej, jeśli rzeczy-

²⁹⁸ Por. *ibidem*, X² A 428, s. 194–195 oraz X⁴ A 175, s. 199.

²⁹⁹ E. Kasperski, *op. cit.*, s. 388–389; zob. też: AA 2, s. 343; WC, s. 154; DZ, V B 56:2, s. 191.

wistość egzystencjalną człowieka wyznacza grzech, będący po upadku tym „jak” wyboru człowieka, tą alternatywą, którą realizuje on w swojej egzystencji. „I tak, były kiedyś takie czasy, kiedy człowiek za tę samą cenę mógł kupić wolność albo niewolę, a tą ceną był wolny wybór ducha i poświęcenie się w wyborze”³⁰⁰. Choć wola pierwotnie jest wolna i dobra w niewinności, to pod wpływem grzechu staje się ona w człowieku tym, przez co zło oddziałuje na niego, w czym rezyduje jego zniewolenie. „Wola jest czymś dialektycznym i ma pod sobą znowuż całą niższą naturę człowieka”³⁰¹ – jest zatem taką władzą człowieka, która działa i w skończoności, i w nieskończoności, będąc wyrazem jego przynależności do któregoś z tych porządków, może być zarówno wolą dobra, jak i zła. Wola ma zatem moc rozstrzygającą dla człowieka i jego wyborów; jest wyrazem jego aktualnego nastawienia egzystencjalnego – tym, w czym kształtuje się decyzja. Nie jest natomiast dokładnie wolnością, ale tym, przez co wolność działa i rozwija się w człowieku. O ile wola Boga musi być równa Jego wolności, o tyle w człowieku jego wola odpowiada aktualnemu stopniowi jego wolności. Może więc zostać ograniczona do prostej zdolności wybierania w grzechu, być swego rodzaju samowolą, jak również stać się głównym narzędziem wyrażania woli Bożej w życiu jednostki religijnej.

Wybór etyczny (wybór absolutny, wybór siebie)

Pierwszym pozytywnym, duchowo twórczym wyborem dla człowieka jest wybór etyczny. Stanowi on zasadniczy temat rozważań Kierkegaarda w drugim tomie *Albo – albo*³⁰². Wybór ten w ujęciu duńskiego filozofa musi podjąć każdy człowiek pragnący zacząć realizować swoją wolność. Dzięki niemu człowiek odkrywa samego siebie jako podmiot swojej egzystencji, uzyskuje wstęp do własnej wewnętrzności, bez czego nie można nawet próbować stawać

³⁰⁰ OF, s. 17–18, przypis.

³⁰¹ CS, s. 244.

³⁰² Kierkegaard podejmuje ten temat również w *Stadiach na drodze życia* w rozdziale *Na temat małżeństwa* – por. SD, s. 77–152 (SKS 6, s. 85–171), oraz retrospektywnie w *Postscriptum* – PS, s. 217–223 (OC 10, s. 235–242, tłum. pol., s. 263–270).

się sobą. Zewnętrzne okoliczności wyboru, ich przeżyciowa materia jest tutaj sprawą drugorzędną, dla każdego człowieka stanowi ją co innego, a jednak każdy w tej konkretnej sytuacji egzystencjalnej musi zachować się tak samo. Istotne staje się tutaj szczególne skupienie się na sobie, pozwalające rozstrzygnąć siebie, określić się w nowej rzeczywistości egzystencjalnej. Jak powie Kierkegaard, chodzi w tym wypadku o „chrzest woli, który powoduje przyjęcie człowieka do sfery tego, co etyczne”³⁰³.

W koncepcji stadiów egzystencji jest to jednocześnie przejście od estetycznego do etycznego sposobu życia, pierwszy skok, w którym człowiek wydobywa się z duchowej apatii, oznaczającej nieświadome pozostawanie w grzechu. W ujęciu Kierkegarda ten wybór jest w ogóle pierwszym świadomym wyborem człowieka. Z jednej strony ludzie nie potrafią określić, kiedy tak naprawdę popadli w grzech, sprzeniewierzyli się Bogu – zgodnie z intuicją duńskiego filozofa uświadamiają sobie swój grzech dopiero wtórnie, gdy już w nim uczestniczą. Z drugiej zaś jakkolwiek wybór estetyczny nie jest w sensie istotnym żadnym wyborem.

To, co estetyczne, ma bądź to charakter zupełnie bezpośredni, a przez to nie jest wyborem, bądź zatracą się po prostu w olbrzymie różnorodności. Jeśli na przykład młoda dziewczyna dokonując wyboru, idzie w głos swego serca, to nie jest to w ścisłym rozumieniu tego słowa wybór, choćby był on nie wiem jak piękny, ponieważ ma charakter absolutnie bezpośredni. Jeśli jakiś człowiek rozważa w sensie estetycznym całą masę różnych życiowych planów [...], to nie stoi w obliczu albo – albo, ale jedynie przed olbrzymią gamą możliwości, ponieważ moment samookreślenia się w wyborze nie zawiera etycznego akcentu i ponieważ wybór ten nie zawiera elementu koniecznego, a wynika także stąd, że wybiera się tylko dla danej chwili, więc można w każdej następnej chwili wybrać coś innego³⁰⁴.

Wybór estetyczny okazuje się ograniczony do samej zdolności wybierania, w której przedmiot wyboru zostaje określony zewnętrznie

³⁰³ AA 2, s. 226.

³⁰⁴ Ibidem, s. 222; zob. też: ibidem, s. 224.

wobec podmiotu. Dopiero gdy człowiek wybierze etycznie, zaczyna rozumieć, czym w ogóle jest wybór i jaka jest jego egzystencjalna waga. Esteta może oczywiście posiadać pełną wiedzę intelektualną o tym wyborze, ale w sensie egzystencjalnym nie da się go zrozumieć tak długo, jak długo się go samemu nie dokona i nie doświadczy jego skutków. Stąd też dopiero etycznie „wybór właściwie staje się wyborem”³⁰⁵ – staje się niezbywalnym składnikiem życia człowieka, jego koniecznością.

Istotny egzystencjalnie wybór zachodzi tylko wtedy, gdy odnosi się do ludzkiego wnętrza. Wówczas zostaje uruchomiona dialektyka egzystencji, pojawia się nowa jakość, której wybór rzeczywiście coś zmienia w życiu człowieka. Jakość takiego wyboru polega na tym, że pozwala on jednostce go dokonującej przenieść ciężar swojego życia z funkcjonowania w świecie zewnętrznym w wewnętrzną głębię jej bytu. Okazuje się więc zarazem wstępnym zwrotem w kierunku poszukiwania swojej istoty w Bogu. Co prawda etycznie nie daje się ona jeszcze urzeczywistnić w egzystencji, ale staje się już obecna, choćby w etycznym imperatywie realizacji dobra w życiu jednostki. Dochodzi tu zatem do pierwszego, egzystencjalno-ontycznego odsłonięcia się istoty człowieka. Kierkegaard wyjaśnia to następująco:

To, co wybieram, tego nie ustanawiam, bo gdyby nie było dane, nie mógłbym tego wybrać, a mimo to, gdybym nie ustanawiał wybierając – nie wybierałbym. To, co wybieram, istnieje, bo inaczej nie mógłbym tego wybrać; tego, co wybieram, nie ma, bo ono staje się dopiero przez to, że je wybieram, w przeciwnym wypadku mój wybór byłby iluzją³⁰⁶. [...] za jednym zamachem wybór dokonuje tu dwóch dialektycznych zmian: to, co zostaje wybrane, nie istnieje, i powstaje dzięki dokonaniu wyboru; to, co zostaje wybrane, istnieje, inaczej nie byłoby wyboru. Mianowicie, gdyby to, co wybieram, nie istniało, a powstawałoby dzięki dokonaniu wyborowi – wówczas nie wybierałbym, a tworzyłbym; ale ja siebie nie tworzę, ja siebie wybieram³⁰⁷.

³⁰⁵ Ibidem, s. 234.

³⁰⁶ Ibidem, s. 287.

³⁰⁷ Ibidem, s. 290.

Istota człowieka jest wieczna i istnieje w sensie ontycznym, zanim się ją wybierze, jednak istnieje tylko idealnie. W momencie wyboru istota ta zaczyna istnieć realnie w egzystencji, w której wcześniej nie istniała. Człowiek, wybierając swoją istotę, ustanawia ją w rzeczywistości swojej egzystencji, mimo że ona już wcześniej istniała idealnie i w tym sensie nie mógł on jej stworzyć. Stąd też on ją tylko wybiera, a nie tworzy, bo ona jest stworzona przez Boga. Oznacza to jednak zarazem, że ta istota przed wyborem nie istniała dla niego, nie miał on świadomości tego, kim naprawdę jest. To złączenie idealności z realnością, ontyczności z egzystencją w etycznym wyborze człowieka stanowi pierwszą pozytywną syntezę wolności (w przeciwieństwie do upadku będącego syntezą negatywną). W niej dopiero ustanawia on swoje wnętrze jako rzeczywistość, w której może realizować siebie.

Konsekwentnie, jak zauważa duński myśliciel, chodzi w tym wyborze o nakierowanie człowieka na siebie i swoją istotę jako przedmiot wyboru, tak że drugorzędne znaczenie ma sama doczesna treść wyboru, to, czego zewnątrznie ten wybór dotyczy. Okoliczności życiowe stają się w tym wypadku jedynie punktem wyjścia do tego, by jednostka mogła w pełni skoncentrować się na sobie i uświadomić sobie to, kim naprawdę jest. Innymi słowy, doczesna treść, którą się wybiera, może okazać się błędna, ale sam akt wyboru jest trafny, jeśli dojdzie w nim do zrozumienia jakości własnej istoty przez człowieka³⁰⁸. Przykładowo, ktoś może (ale nie musi) błędnie określić w chwili wyboru swoją profesję czy powód, dla którego ją wybrał, ale jeśli zaangażował w to całego siebie, to właśnie siebie w tym wyborze odkryje, jednocześnie doświadczając wagi tego wyboru. W rezultacie odnajdzie z czasem również właściwe treści, które pozwolą mu siebie realizować. W *Dzienniku*, po latach, Kierkegaard zanotuje: „Ale rzecz polega na tym – i tak to się ujawnia – że w tym, co [ktoś] wybrał, tkwi coś więcej niż to, co być może pomyślał. Niesie to z sobą konsekwencje zupełnie inne [od przewidzianych]. I w ten sposób wybór [człowieka] staje się jego przeznaczeniem”³⁰⁹. Człó-

³⁰⁸ Por. *ibidem*, s. 223.

³⁰⁹ DZ, X² A 518, s. 195–196.

wiek całe życie może wybierać to, co określa jego doczesność, nigdy nawet nie dotykając tej wiecznej części, która stanowi o jego istocie. Gdy jednak wybierze już to, co wieczne, doczesna, zewnętrzna treść wyboru okazuje się wtórna i zależna od tego, co wieczne w jego wewnętrzności.

Wybór etyczny jest trwałym, chociaż nie ostatecznym określeniem rzeczywistości egzystencjalnej człowieka. Dzięki niemu może on w swej wolności stawać się i konsekwentnie dążyć do bycia tym, kim jest. Kierkegaard nazywa zamiennie wybór etyczny „wyborem siebie”, czyli taką specyficzną relacją, w której podmiot staje się sam dla siebie przedmiotem wyboru, a więc sam siebie wyznacza i rozstrzyga o swoim losie. Jest to, jak się wydaje, najpełniejsze możliwe określenie etycznego rozumienia wolności. To odkrycie samego siebie w swej istocie jako przedmiotu wyboru staje się dla człowieka czymś w rodzaju „wstrząsu” etycznego, po którym całkowicie zmienia on swoje odniesienie do siebie i świata. Jednocześnie zadaniem człowieka okazuje się ciągle utwierdzanie się w kolejnych etycznych wyborach. Tylko w ten sposób może on zyskiwać coraz większą samowiedzę w ramach swojej wolności, stawać się coraz bardziej sobą, coraz lepiej umieć wyrazić w egzystencji to, kim jest. Z jednej strony realizowane w kolejnych wyborach treści mogą być ulotne, doczesne, ale z drugiej jednostka, realizując je, upewnia się w sobie, buduje odniesienie do tego, co w niej trwałe. Ostatecznie nie chodzi o wybór siebie jako tego oto tu człowieka w doczesności, ale o to, by ten oto tu człowiek wybrał to, co w nim trwałe – wolną istotę³¹⁰.

Ten wybór siebie jako wolnej istoty wskazuje na najważniejszą cechę etycznego wyboru siebie – jego absolutność. Kierkegaard stwierdza: „Wybieram to, co absolutne, a czym jest to absolutne? To ja sam w swoim wiecznym znaczeniu”³¹¹. W sensie egzystencjalnym, etycznym nie ma dla człowieka nic ważniejszego niż jego istota – jego „wieczne znaczenie”, które staje się tutaj najwyższym możliwym przedmiotem wyboru – przedmiotem absolutnym. Gdy człowiek wybiera swoją istotę, wówczas nie zależy od niczego poza nią – sta-

³¹⁰ Por. AA 2, s. 300–301.

³¹¹ Ibidem, s. 287–288.

nowi ona absolutny i ostateczny wymiar jego bytu. Najkrócej mówiąc, człowiek etyczny staje się absolutnie wolny w ramach swojej istoty, jeśli tylko żyje zgodnie z jej wymaganiami. Jego wybór jest zatem absolutny, bo nie jest ograniczony przez żadne zewnętrzne uwarunkowania³¹². Wówczas „wielkość nie polega na tym, by być tym czy owym, ale na tym, by być sobą, a to potrafi każdy, jeśli tego zechce”³¹³. Każdy potrafi być sobą, każdy potrafi być wolny, bo to jest możliwość dana każdemu człowiekowi jako jego podstawowa egzystencjalna moc. Jeśli wybiera się tę możliwość, wybiera się to, co absolutne, bezwzględne w egzystencji.

Nie oznacza to jednak od razu absolutnej wolności ani zyskania rzeczywistego dostępu do swojej istoty. Wybór etyczny polega na wyborze tej właściwej alternatywy, na decyzji samorealizacji w jej kierunku, ale dopiero każdy wybór uczyniony w ramach tej możliwości czyni jednostkę stopniowo wolną. „Człowiek w chwili wyboru znajduje się przy końcu drogi rozwojowej, ponieważ jego osobowość zespała się, mimo to można powiedzieć, że jest właśnie na początku drogi, ponieważ wybiera samego siebie podług swojej wolności”³¹⁴. Wybór etyczny jest zatem raczej otwarciem się na siebie – swoją istotę, wolność, to, co absolutne w egzystencji – pewnym ogólnie sformułowanym postulatem³¹⁵. Zgodnie ze słowami Edwarda Kasperskiego „W koncepcji Kierkegaarda wolność była tylko obiecującym zadatkem; nie była dana i gotowa. Należało ją zbudować samemu. Każda inna wolność była iluzją”³¹⁶. Zarazem jednak wybór siebie jest pierwszą pozytywną syntezą wolności, w której jednostka zwraca się ku „wiecznej wartości swej osobowości”³¹⁷.

Absolutność wyboru oznacza również świadome ustosunkowanie się podmiotu względem rzeczywistości dobra i zła. Jest to niezwykle ważny element w całym omawianym procesie. Człowiek przed podjęciem wyboru etycznego nie odczuwa powagi istnienia rzeczy-

³¹² Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 107.

³¹³ AA 2, s. 237.

³¹⁴ Ibidem, s. 341.

³¹⁵ Por. ibidem, s. 351–353.

³¹⁶ E. Kasperski, op. cit., s. 394.

³¹⁷ AA 2, s. 289.

wistości dobra i zła, gdyż nie jest w nią zaangażowany, nie potrafi się do niej egzystencjalnie odnieść. Tymczasem rzeczywistość ta nie istnieje w abstrakcji³¹⁸. Oczywiście ktoś może nawet bardzo sprawnie intelektualnie poruszać się w obrębie pojęć dobra i zła albo umieć z własnego doświadczenia wykazać, że coś, co mu się przydarzyło lub co sam zrobił, było dobre albo złe, ale jednocześnie nie potrafić określić swojego stosunku do dobra i zła. Wówczas są to wartości egzystencjalne mu obojętne, jakby spoza rzeczywistości jego życia; coś, czego nie umie rozstrzygnąć, co dzieje się poza nim. Taki stosunek do dobra i zła u osób, które nie podjęły w swoim życiu wyboru etycznego, jest bezpośrednim efektem i zarazem świadectwem ich pierwszego negatywnego wyboru – upadku, w znaczeniu, w jakim to pojęcie istnieje w myśli Kierkegaarda. Ta niedojrzałość aksjologiczna (a w zasadzie agatyczna) polega na uczestniczeniu w rzeczywistości dobra i zła bez umiejętności samodzielnego, wewnętrznego ustosunkowania się do niej, określenia swojego stanowiska względem niej. W rezultacie dobro zostaje najczęściej utożsamione z pomyślnością życiową, a zło – z jej brakiem, bez świadomości, że rzeczywistość dobra i zła dotyczy w sensie istotnym najpierw sfery ducha ludzkiego i jego wolności, a dopiero na mocy tego odnosi się do egzystencji doczesnej.

Dobro istnieje dzięki temu, że ja go pragnę, inaczej nie byłoby go wcale. To jest przejawem wolności i podobnie wygląda sprawa ze złem, ono też istnieje tylko wtedy, kiedy tego chcę. Kategorie dobra i zła nie zostały przez to zdeprecjonowane czy też zdegradowane do określeń czysto subiektywnych. Określono raczej absolutną wartość tych kategorii. Dobro to to, co samo przez się istnieje i jest ustanowione przez to, co samo przez się istnieje. Jest to wolność ustanowiona przez samo przez się istniejące³¹⁹.

Brak umiejętności świadomego wybierania dobra za wszelką cenę, w sensie duchowym i moralnym, jest już możliwością czynienia zła, którego realizacja może być nieświadoma czy nawet niezamierzona,

³¹⁸ Por. ibidem, s. 301–302; zob. też: PL, s. 115–116, przypis Kierkegaarda.

³¹⁹ AA 2, s. 303.

ale staje się udziałem człowieka i wydarza się przez niego. I równoległe, nieumiejętność świadomego i konsekwentnego zaprzeczenia złu wynika z braku wolnej i pełnej realizacji dobra w swojej egzystencji. Przed podjęciem wyboru etycznego człowiek żyje w rzeczywistości dobra i zła, ale w niej tak naprawdę nie egzystuje. Nie potrafi się w niej świadomie poruszać w taki sposób, żeby sobie i innym duchowo nie szkodzić. Nie umie uczynić z niej materii rozwoju swojej wolności tak, by w niej wzrastać duchowo do Boga. Nie ma zatem też możliwości duchowego kształtowania siebie i innych.

Co więcej, nawet człowiek podejmujący wybór etyczny nie odnosi się jeszcze świadomie do rzeczywistości dobra i zła, gdyż ona zostaje ustanowiona w stosunku do niego dopiero jako skutek tego wyboru. Stąd też albo – albo, w którym rozstrzyga się wybór etyczny, „nie dotyczy wyboru między dobrem a złem, ale tego wyboru, dzięki któremu wybiera się i dobro, i zło lub dzięki któremu się dobro i zło odrzuca”³²⁰. Okazuje się, że jednostka, wybierając siebie i uzyskując wstępne odniesienie do swojej wiecznej istoty, dopiero dzięki odkryciu aksjologicznej i ontycznej głębi swojego bytu zyskuje możliwość czynnego i świadomego egzystowania w rzeczywistości dobra i zła. Jak skonstatuje Kierkegaard: „Ponieważ wybór ma charakter absolutny, więc albo – albo jest też absolutne; jeśli spojrzeć na to z innego punktu widzenia, albo – albo pojawia się dopiero dzięki dokonaniu wyboru, ponieważ teraz dopiero powstaje problem wyboru między dobrem i złem”³²¹. Człowiek etyczny odkrywa tym samym, że pierwsze albo – albo, dotyczące alternatywy estetycznego i etycznego sposobu egzystencji, jest w rzeczywistości wyrazem ogólniejszego, absolutnego albo – albo³²², mówiącego o konieczności urzeczywistniania dobra i negacji zła w swojej egzystencji. To absolutne albo – albo odnosi się do głównej alternatywy ludzkiej egzystencji: albo zbawienie, albo potępienie. Dlatego dopiero w wyniku wyboru etycznego człowiek dowiadyuje się, że wybrał dobrze i że każdy następny wybór musi stanowić kontynuację tego pierwszego wyboru, wpisujące-

³²⁰ Ibidem, s. 225.

³²¹ Ibidem, s. 238.

³²² Por. ibidem, s. 222.

go go w perspektywę absolutnego albo – albo³²³. Natomiast ten, kto nie zrealizuje w swoim życiu wyboru etycznego, nigdy w sensie egzystencjalnym nie dowie się i nie zrozumie, że jego działanie opiera się na jego własnym grzechu (złu).

W tym miejscu można stwierdzić, że Kierkegaard już w ramach etycznego sposobu egzystencji uznaje równość dobra i wolności, a zatem jego zdaniem realizacja wolności jest zarazem realizacją dobra³²⁴. Wybór siebie jest etyczny, gdyż przez ten wybór człowiek doświadcza dobra związanego ze swoją istotą, utożsamia siebie samego z dobrem, staje się tym, który chce dobra i potrafi je realizować w życiu. W ten sposób w stosunku do dobra powstaje postulat samorealizacji człowieka, obarczający go odpowiedzialnością za dobro w ogóle. Jednostka dostrzega, że ona sama poza dobrem nie istnieje, a jedynie realizując siebie, może spowodować, że dobro wydarza się nie tylko w niej, ale również w ogóle. Każdy wybór dobra zaświadcza o jego istnieniu, wprowadza dobro w świat. W ten sposób człowiek staje się człowiekiem ogólnym, którego zadanie polega na tym, aby „wyrazić swą niepowtarzalność tak, żeby w niej być tym, co ogólne”³²⁵. Wybierając siebie, wybiera on więc to, co stanowi w sensie etycznym istotę człowieczeństwa. Tak powstaje dla jednostki etyczny obowiązek realizacji dobra ogólnego jako wewnętrznej realizacji siebie³²⁶. Jej mottem powinny być słowa: „JESTEM tym, co absolutne, gdyż tylko siebie mogę wybrać w sposób absolutny, a ten absolutny wybór samego siebie to moja wolność i jedynie wybierając siebie samego w sposób absolutny, ustanawiam absolutne przeciwieństwo między dobrem i złem”³²⁷.

Wybór siebie stanowi w koncepcji Kierkegarda centralny punkt rozważań o wolności. Jeśli wolność w strukturze istoty człowieka odpowiada za stawanie się, to tu właśnie sama wolność się staje. Moment ustanowienia pierwszej syntezy wolności jest przełomową sy-

³²³ Por. ibidem, s. 225–226 i 295.

³²⁴ Por. ibidem, s. 303; DZ, VII A 181, s. 191–192; PL, s. 115–116, przypisy; zob. też: A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 124–125.

³²⁵ AA 2, s. 349; zob. ibidem, s. 359–362.

³²⁶ Ibidem, s. 346.

³²⁷ Ibidem, s. 302.

tuacją, od której zaczyna się w myśli Kierkegaarda w ogóle mówienie o egzystencji jako procesie świadomego przeżywania siebie. Retrospektywnie analizując *Albo – albo w Postscriptum*, duński filozof nazwie wybór samego siebie definicją wolności³²⁸, nie w sensie definicji abstrakcyjnej, ale egzystencjalnej, na podstawie której można przypatrzeć się działaniu wolności z bliska. W wybieraniu samego siebie przez człowieka i w człowieku to wolność wybiera samą siebie, podwaja siebie, zakłada sama siebie w akcie wyboru³²⁹. W ten sposób z czystej idealności staje się rzeczywistym doświadczeniem i mocą egzystencji jednostki. To jest właśnie „wolność ustanowiona przez samo przez się istniejące”. Dla Kierkegaarda nie ma wolności abstrakcyjnej, musi się ona ujawnić w rzeczywistości, bo jeśli nie zostanie zrealizowana w egzystencji, to pozostanie nieobecna w całym ludzkim życiu. Pierwszy wybór może być absolutny dlatego, że od razu wybiera się w nim wolność w całej jej możliwości. W tym jednym wyborze zostaje ustanowiona trwała łączność, synteza, w której idea wolności aktualizuje się w rzeczywistości. Synteza ta wymaga potwierdzenia w doczesności, aby mogła być zachowywana i mieć wpływ na życie człowieka, ale jej ustanowienie sprawia, że w sensie egzystencjalnym w ogóle może on zacząć się stawiać, czyli trwale kształtować siebie. To zaś wydarza się tylko dlatego, że wybierając tę jedyną właściwą możliwość (alternatywę) swojej egzystencji – możliwość wolności (zbawienia) – od razu zaczyna ją ustanawiać w rzeczywistości swojego życia.

Wybór wiary (wybór religijny)

Wolność nie może wejść na drogę realizacji bez wyboru etycznego. Problem polega jednak na tym, że nie może się też w jego ramach w pełni urzeczywistnić. W ujęciu Kierkegaarda etyczne stadium egzystencji jest stadium przejściowym, w którym człowiek, opierając się na sobie, zaczyna wyzwać się z grzechu i dojrzewa do całkowitego wyzbycia się go. Nie może to jednak nastąpić w obrębie etyki. Zdaniem Kierkegaarda umożliwia ona zlokalizowanie grzechu, ale

³²⁸ Por. PS, s. 220 (OC 10, s. 239, tłum. pol., s. 267).

³²⁹ Por. AA 2, s. 291.

nie pomaga wykluczyć go z egzystencji. „Etyka nieznająca grzechu jest w ogóle pustą wiedzą, ale dopuszczając pojęcie grzechu, etyka wychodzi poza swoje granice”³³⁰. Etyka łączy grzech ze złem moralnym i nadaje mu wymiar ogólny, uznając, że uniemożliwia on rozwój osobowości człowieka, deprawuje go, zniekształca w nim to, co z natury dobre, ludzkie. Grzech jednostki jest w tym wypadku zawsze zarazem grzechem przeciw temu, co ogólnoludzkie, co wspólne wszystkim ludziom, narusza więc najbardziej podstawową zasadę i wartość istnienia człowieka. Wybór etyczny okazuje się tym, co przeciwdziała tak rozumianemu grzechowi, bo każdy, kto go podejmie, zaczyna określać siebie w ramach tego, co dobre w sensie ogólnoludzkim, a więc pożądane również dla niego samego. Nie można być człowiekiem etycznym, czyniąc zło w sensie moralnym. Być nim oznacza dążyć do własnej doskonałości moralnej, a jednym z jej warunków jest brak zgody na istniejące w świecie ludzkim zło, co jest jednoznaczne z czynnym przeciwstawianiem się mu. Ideał etyczny mówi o świecie czystym moralnie, wymaga zatem wysiłków na rzecz wyeliminowania zła z tego świata.

Etyka nie jest jednak w stanie wybawić człowieka od grzechu, gdyż w ramach swojego czysto ludzkiego ideału nie potrafi ani wyeliminować zła ze świata, ani zapewnić całkowitego odpuszczenia grzechu żadnemu poszczególnemu człowiekowi, nawet najlepszemu z ludzi. Dzieje się tak dlatego, że dla etyki grzech ma wymiar moralny, ogólnoludzki, podczas gdy, jak tłumaczy Kierkegaard, człowiek w pierwszym rzędzie nie grzeszy przeciwko temu, co ogólne, choćby za tym stały nawet najbardziej wzniosłe prawdy lub zasady, ale przeciw samemu Bogu i swojej indywidualnej, życiodajnej relacji z Nim. Grzech ma tylko wtórnie wymiar moralny, w rzeczywistości zaś dotyczy każdej jednostki osobiście i tego, co jest jej istotą. Żadne prawo ludzkie, nawet najwspanialsze, nie może wymazać z człowieka jego winy wobec Boga. Przebaczenie może przyjąć tylko od Boga, jeśli człowiek się po nie osobiście zwraca, i aby je otrzymać, jest w stanie poświęcić wszystko, co w sensie ludzkim (a więc również etycznym) ma dla niego sens w doczesności. Tym samym nawet gdyby

³³⁰ BD, s. 109.

ideał etyczny udało się zrealizować w świecie, a wszyscy ludzie byłoby moralnie dobrzy, dalej nie oznaczałoby to, że zło zostało całkowicie usunięte, ponieważ jego zaistnienie w świecie ludzkim wciąż pozostałoby nieusprawiedliwione. Nie da się bowiem w ramach tego ideału uzasadnić ani powstania grzechu, ani jego zniknięcia. Celem działania etycznego jest zatem realizacja przez człowieka dobra w swojej egzystencji i w świecie, ale etycznie nie da się w żaden sposób usprawiedliwić zaistnienia grzechu, a w konsekwencji nie można go też usunąć.

Zasadniczym problemem w egzystencji etycznej okazuje się stosunek jednostki do wieczności jako tej, która określa jej istotę. Wieczność nie oznacza w tym wypadku Boga, aktywnie i realnie wpływającego na życie ludzi, ale jest ona raczej tym, co w znaczeniu idealnym konstytuuje sens bytu ludzkiego i egzystencji człowieka w doczesnym świecie. Etycznie Bóg (wieczność) przypomina u Kierkegaarda to, co Kant w odniesieniu do ludzkiego poznania nazywa ideą transcendentálną, mającą charakter regulatywny, czyli taką, która pozwala posiadanemu przez człowieka materiałowi doświadczałnemu nadawać pewną hipotetyczną jedność i wyznaczać hipotetyczną granicę³³¹. Podobnie w poglądzie etycznym Bóg lub jakakolwiek wyższa rzeczywistość istniejąca ponad bytem ludzkim okazuje się najogólniejszym pojęciem, bez którego rzeczywistość ludzka w wymiarze etycznym straciłaby rację istnienia. Nie istniałoby wszak w takim układzie nic, co zabezpieczałoby trwałość dobra w świecie ludzkim, jednocześnie legitymizując zasadność dążenia do niego i potępiając czynienie zła. Człowiek wobec drugiego człowieka, ciągłość tradycji, kultury czy nawet pojęcie natury ludzkiej nie gwarantują przecież ani wieczności osobowości jednostki, ani wieczności wartości, poprzez realizację których kształtuje ona siebie. Bóg nie działa więc w świecie ludzkim, ale zapewnia jego porządek i sensowność, czyli dokładnie reguluje „z góry” jego istnienie. Człowiek jest w tym układzie samowystarczalny w ramach stworzo-

³³¹ Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001, s. 47–53. Idea Boga obok idei kosmosu i duszy ludzkiej była zresztą według Kanta jedną z tych trzech transcendentnych idei regulatywnych.

nego przez Boga świata i jeśli dąży w tym świecie do udoskonalenia porządku ogólnoludzkiego, wówczas spełnia siebie. Istota człowieka, choć dotyczy jego indywidualnego losu, zostaje utożsamiona z jakimś wyższym, ogólnoludzkim porządkiem, przez który jednostka zyskuje dopiero odniesienie do Boga³³². Etycznie nie istnieje więc indywidualna relacja człowieka do Boga, jest ona zawsze zapośredniczona w jakimś doczesnym wymiarze egzystencji jednostki³³³. Dopiero gdy ten doczesny wymiar zostaje spełniony, uzyskuje się prawo do życia wiecznego po śmierci. W tym ujęciu zatem zawsze na pierwszym miejscu istnieje to, co immanentne, ogólnoludzkie, jako to, co bezpośrednio dostępne człowiekowi i nadające sens jego życiu na ziemi. To, co transcendentne, stanowi tylko uzasadnienie dla świata ludzkiego. Bóg okazuje się niedostępny dla egzystencji jednostki inaczej niż za pośrednictwem kultury, tradycji, instytucji itd.

Niewątpliwie, aby móc ostatecznie zanegować swój grzech w wyborze wiary, trzeba najpierw dokonać wewnętrznego oczyszczenia moralnego, przygotowując się w ten sposób na ostateczne rozstrzygnięcie swojego życia. Inaczej mówiąc, dopiero gdy człowiek sam oczyści swoją doczesną egzystencję ze wszelkiego zła moralnego, które nadbudowało się nad jego grzechem sprzeniewierzenia się Bogu, stanie się na tyle dojrzały wewnątrznie, by móc dostrzec i zrozumieć główny grzech swojego życia. Stanowi on granicę rozwoju jego wolności w ramach etycznego sposobu egzystowania. Można powiedzieć, że egzystencja etyczna wychowuje i przygotowuje wewnątrznie człowieka do przyjęcia wieczności, ale jej nie wprowadza w egzystencję. Dla tego, co etyczne, wieczność pozostaje zawsze abstrakcją, czystą idealnością, najwyższym możliwym do pomyślenia pojęciem, realnie istniejącą tylko na „tamnym świecie”.

W rezultacie niezbędny staje się wybór wiary, który Kierkegaard nazywa też „wysiłkiem wiary”³³⁴. Jest to rozstrzygające egzystencję jednostki albo – albo, które wprowadza ją w nową jakość – wiarę,

³³² Por. BD, s. 74.

³³³ Klasycznym przykładem takiego stosunku człowieka do Boga zapośredniczonego w jakiejś wyższej, ogólnoludzkiej, doczesnej rzeczywistości jest pojęcie narodu wybranego w judaizmie.

³³⁴ Por. BD, s. 31 i 36.

urzeczywistnienie egzystencjalnego kontaktu z Bogiem. Oznacza to, że człowiek przestaje sam rozstrzygać o swoim życiu, podporządkowuje je Bogu i czyni od Niego zależnym. Tę różnicę wyrazi duński filozof słowami: „ten, co kocha Boga, ale nie wierzy, opiera się na sobie, a ten, co kocha Boga, wierząc, na Bogu się wspiera”³³⁵. Sposób, w jaki dokonuje się wybór religijny, od strony formalnej nie różni się niczym od wyboru etycznego, tak samo chodzi tu o „jak” wyboru. W wyborze etycznym jest to ideał człowieka samodzielnie dążącego do ogólnie pojętej doskonałości moralnej i w niej zyskującego swoją absolutną wolność – w wyborze religijnym człowiek zdaje się na Boga i swoją wolność opiera na Nim. Nieskończoność czy wieczność dla jednostki etycznej są pojęciami, abstrakcjami, za pomocą których wyraża idealność swojej istoty, ale których nie doświadcza egzystencjalnie. Wybór religijny oznacza zerwanie z takim ujmowaniem siebie i uznanie, że istnieje jeszcze wyższa rzeczywistość, która wymaga od człowieka, aby podporządkował jej swoje życie. Etycznie człowiek jest wolny, bo niezależny od niczego poza sobą w swoim doczesnym świecie. Tym samym jednak ogranicza samego siebie, zamykając i wyczerpując swoją egzystencję w tym, co skończone. Religijnie człowiek jest niezależny również od siebie, swojej doczesności, bo opiera się na Bogu i na jego wolności.

W wierze idealność wiecznej istoty człowieka istnieje realnie w egzystencji. Staje się to możliwe dzięki odnowieniu jego indywidualnej relacji z Bogiem, w której wolność osiąga swój najwyższy wymiar. Tajemnicę tej wolności Kierkegaard wyjaśnia następująco:

[...] jeden człowiek nie może uczynić drugiego całkowicie wolnym, ponieważ ten, kto ma moc, sam jest uwięziony w jej posiadaniu i dlatego stale utrzymuje fałszywy stosunek do kogoś, kogo chce uczynić wolnym [...]. Tylko wszechmoc może się wycofać, równocześnie udzielając siebie, i ten stosunek jest niezależnością przyjmującego. Dlatego Boska Wszechmoc jest Jej Dobrocią. Celem bowiem dobroci jest zupełne rozdanie siebie, ale w taki sposób, że przez wszechmocne wycofanie się czyni przyjmującego niezależnym. Wszystkie skończone moce uzależniają; tylko wszechmoc może uczynić niezależnym, tworzy coś

³³⁵ Ibidem, s. 35.

z niczego, co otrzymuje istnienie w sobie samym przez to, że wszechmoc się wycofuje. Wszechmoc nie występuje w relacji do czegoś innego, bo nie ma czegoś innego, do czego mogłaby się ustosunkować – nie, może tego udzielić nie rezygnując z najmniejszej części mocy, tj. może uczynić niezależnym. [...] gdyby człowiek miał najmniejsze samodzielne względem Boga (względem MATERII) istnienie, Bóg nie mógłby go wyzwolić. Stworzenie z niczego jest jeszcze jednym wyrazem mocy Wszechmocnego w czynieniu niezależnym. Ten, komu zawdzięczam absolutnie wszystko, choć On zachowuje absolutnie wszystko, faktycznie czyni mnie niezależnym. Gdyby stwarzając człowieka Bóg sam utracił trochę ze swej mocy, wtedy w istocie nie mógłby uczynić człowieka niezależnym³³⁶.

Celem Boga nie staje się więc stłamszenie wolności człowieka, jego krnąbrnej natury, podporządkowanie go sobie siłą, jakąkolwiek przemocą, wizją piekła itd. Okazuje się, że jest dokładnie odwrotnie. Bóg udziela człowiekowi swojej wszechmocy, niejako czyni mu miejsce, aby ten mógł sam rozwinąć się do Niego, sam dojść do tego momentu, w którym odnajduje potrzebę wyrażenia w Nim siebie. Zadaniem człowieka, jak się wydaje, staje się przeżyć w swojej egzystencji to, co opisuje Kierkegaard – doświadczyć osobiście tej wszechmocy, która go uniezależnia. Wolność człowieka polega na tym, że musi on zrozumieć (uświadomić sobie), a następnie wyrazić w swojej egzystencji to, iż jest niezależny w Bogu, co nie może nastąpić, jeśli w tym samym momencie zależy od czegośkolwiek innego. W ten sposób być zależnym od Boga, być Mu podporządkowanym w egzystencji oznacza to samo, co być w swej wolnej istocie niezależnym od wszystkiego w Bogu. Wolność może odnaleźć swoją pełnię tylko w spotkaniu z samą sobą, a to wydarza się, kiedy człowiek spotyka się z Bogiem w pierwszym, religijnym wyborze wiary i w każdym następnym, będącym jego potwierdzeniem.

Podstawowym problemem dla człowieka, który staje przed wyborem religijnym, jest nie tyle zanegowanie całej dotychczasowej treści swojego życia, ale trudność przyjęcia nowej wykładni egzy-

³³⁶ DZ, VII¹ A 181, s. 191–192.

stencjalnej – wiary³³⁷. Jak twierdzi Kierkegaard, na nieskończoną rezygnację stać każdego człowieka, bo jest ona dokonywana jego własnymi siłami i każdy może ostatecznie sam zrezygnować z tego, co dla niego najważniejsze, nawet jeśli jest to nieznośnie bolesne. Jednak wysiłek wiary jest zupełnie czymś innym, nieporównywalnie trudniejszym³³⁸. Skalę trudności, o jaką tu chodzi, w stosunku do ogólnie rozumianej religijności, przedstawia Kierkegaard pod postacią stwierdzenia, że wobec Boga człowiek nigdy nie ma racji³³⁹. „Człowiek wtedy znajduje się w nieskończonym związku z Bogiem, jeśli przyzna, że Bóg zawsze ma rację, a w nieskończenie wolnym związku znajduje się z nim wtedy, gdy uzna, że sam nigdy wobec niego nie ma racji”³⁴⁰. Istnieją tu zatem dwa ruchy nieskończoności. W pierwszym człowiek, przyznając rację Bogu, nie dokonuje jeszcze wyboru wiary, bo mimo tego, że zdaje się na Boga, to jednak sam pozostawia sobie możliwość autonomiczności. Jest to wciąż działanie etyczne, bo choć każda jednostka etyczna musi przyznać, że Bóg ma zawsze rację, to jednocześnie nie odmawia tej racji również samej sobie jako tej, która ją przedstawia i reprezentuje w świecie, w doczesności. Bóg pozostaje tu w abstrakcji, czystej możliwości, jako ten, który zabezpiecza rację ziemską. Dopiero w tym drugim ruchu, uznając, że wobec Boga nigdy nie ma racji, człowiek realizuje swoje oddanie się Bogu, ukonkretnia w nim swoją wolność. Dopiero wówczas stwierdza bowiem, że nie ma innej racji od tej, która pochodzi od Boga. Człowiek nie uważa, że zna i rozumie rację Boga, ale że jest wobec niej całkowicie uległy i na nią w pełni otwarty. Można powiedzieć, że ryzykuje swoją rację na rzecz racji Boga, która w sensie doczesnym pozostaje dla niego ciągle tajemnicą³⁴¹. Tutaj dokonuje się wybór wiary, w którym jednostka odkrywa, że „przestrzenia” realizacji wolności, stawania się, nie jest ogólnie rozumiany człowiek i kreowany przez niego świat, ale Bóg i Jego akt stworzenia. Tylko w ten sposób jed-

³³⁷ Por. WC, s. 121; zob. też: *ibidem*, s. 105–124.

³³⁸ BD, s. 53.

³³⁹ AA 2, s. 458–477.

³⁴⁰ *Ibidem*, s. 473.

³⁴¹ Por. PS, s. 355–362 (OC 11, s. 115–123, tłum. pol., s. 427–434); DZ, X⁴ A 290, s. 265 oraz XI² A 273, 274, s. 316–317.

nostka może uniezależnić się w Bogu od swoich ziemskich aspiracji (wszak posiadanie racji w skończoności zawsze uzależnia), a tym samym skierować swoją uwagę w pełni na to, co nieskończone, wolne. Jedynie dokonanie tego drugiego ruchu nieskończoności powoduje, że uznaje ona rację Boga za jedyną istniejącą, realną rację – rację swojego własnego bytu, swojej istoty realizowanej w egzystencji. Tak zdaniem Kierkegaarda uczynił Hiob: „A może Hiob nie miał racji? Owszem: stracił ją na zawsze, bo nie mógł apelować wyżej niż do tego sądu, który go skazał. Czy Hiob miał rację? Owszem: zdobył ją na zawsze, gdyż nie miał jej wobec Boga”³⁴².

Ten ruch nieskończoności tworzy drugą, wyższą w stosunku do wyboru etycznego syntezę wolności, w której człowiek doświadcza żywej obecności Boga oraz wpływu Jego wszechmocy na swoje działanie. W chwili, gdy w egzystencji zaczyna przez człowieka „przemawiać” Bóg, jego wolność jest najwyższa, co musi być równoznaczne ze spełnianiem samego siebie w Bogu. Tę wyższą syntezę wolności Kierkegaard nazywa decyzją wieczności, decyzją absolutną lub nieskończoną decyzją i wskazuje jednocześnie na jej istotne powiązanie z ujawnieniem się w człowieku jego subiektywności³⁴³. Tym samym daje do zrozumienia, że ostateczny wybór wolności w wierze może mieć charakter tylko indywidualny. Decyzja przynależy jedynie subiektywności, nie ma więc mowy o tym, by istniała prawdziwa wolność poza wymiarem jednostkowym. Ta decyzja wieczności stanowi punkt wyjścia dla religijności³⁴⁴, staje się od strony człowieka wyrażeniem gotowości do przyjęcia łaski wiary, a wraz z nią pełni wolności realizowanej w indywidualnym kontakcie z Bogiem. Dopiero w tej najwyższej decyzji człowiek w taki sposób ukonkretnia możliwość swojej wolności, że przestaje być ona w jakimkolwiek rozumieniu abstrakcyjna, bo każdy moment wolności w wierze jest już całkowitym jej zaktualizowaniem się.

W wierze nie ma miejsca na refleksję abstrakcyjną, oderwaną od aktualnej egzystencji człowieka, bo każda refleksja czyniona w od-

³⁴² PW, s. 122.

³⁴³ PS, s. 168–169, 176 i 192 (OC 10, s. 180, 189 i 208, tłum. pol., s. 204, 213 i 233); zob. też: DZ, V A 72, s. 160.

³⁴⁴ Por. SD, s. 136 (SKS 6, s. 152).

niesieniu do nieskończoności wymaga wyrażenia jej w rzeczywistości³⁴⁵. Potrzebny jest natychmiastowy czyn wiary, który potwierdzi decyzję człowieka. Siła wolności człowieka w wierze polega między innymi na tym, że każda jego myśl od razu przekształca się w działanie. Człowiek religijny nie zastanawia się nad tym, czy powinien w danej sytuacji działać, on wie, że musi działać albo, jeszcze inaczej mówiąc, moc aktualności jego wolności polega na tym, że jego życie jest ciągłym działaniem. W tym kontekście Kierkegaard nazwie religijność, na mocy decyzji wieczności, nową spontanicznością człowieka³⁴⁶. Tę spontaniczność należy rozumieć właśnie jako nieustanne stawianie się człowieka religijnego, jego ciągłą aktywność wewnętrzną, zdolną nie tylko do przemieniania siebie, ale również do wpływania na rzeczywistość egzystencjalną innych ludzi. W istocie to nie sam człowiek tutaj działa, ale Bóg przez niego, tak że staje się on tym, przez kogo Stwórca wchodzi w stworzenie i wpływa na jego losy. Życie takiego człowieka jest niewyobrażalnie bogate wewnętrznie i przeżyciowo, ma w sobie dynamikę, której nie byłby w stanie wytrzymać nikt, kto nie opiera się na Bogu. Ta ciągła aktywność wewnętrzna nie pozwala na jakikolwiek zastój w wierze, która musi być dosłownie ciągle żywa, odnawiana. Co za tym idzie, każda decyzja, czyn wiary jest dla człowieka religijnego nowym początkiem, zawsze kolejnym wstępem do wieczności, nigdy jej podsumowaniem³⁴⁷. Decyzja religijności według Kierkegaarda nieskończenie przewyższa wszelkie inne rodzaje aktywności, do których zdolny jest człowiek³⁴⁸. Wiara z niej wynikająca musi zatem stanowić niewyczerpane źródło doświadczania siebie jako wiecznej istoty w Bogu

Wynikiem zaistnienia wyboru wiary w człowieku jest jego całkowite zwrócenie się w stronę Boga i przyjęcie za podstawę swojego stawania się w egzystencji „absolutnego obowiązku wobec Boga”³⁴⁹. Tak, jak człowiek etyczny przyjmuje jako następstwo dokonania swojego wyboru obowiązek realizacji przez siebie dobra w znacze-

³⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 135–136 (SKS 6, s. 151–152); zob. też: DZ, XI² A 273, s. 316.

³⁴⁶ SD, s. 135–137 (SKS 6, s. 151–153).

³⁴⁷ Por. PS, s. 408 (OC 11, s. 177, tłum. pol., s. 490–491).

³⁴⁸ Por. *ibidem*, s. 388 (OC 11, s. 153, tłum. pol., s. 466).

³⁴⁹ Por. BD, s. 72–88.

niu ogólnoludzkim, tak człowiek religijny przyjmuje obowiązek realizacji przez siebie bezwzględniego dobra w wierze. Dobro nie jest już tutaj rozumiane tylko jako wartość ogólna, moralna, której realizacja przeciwstawia się istnieniu zła w świecie, ale objawia się w swej najwyższej postaci jako wartość absolutna, wyzwalająca wewnętrznie człowieka od zła i stanowiąca istotę jego samego. Dlatego czyn Abrahama, składającego Izaaka w ofierze, nie ma bezpośredniego znaczenia dla ogółu³⁵⁰. Realizuje on w nim bowiem dobro jako wartość bezwzględną, urzeczywistniającą się w jego stosunku do Boga, a nie jako wartość ogólną, która dotyczyłaby powszechnego dobra moralnego w świecie doczesnym. To właśnie absolutne dobro, którego źródłem jest Bóg, stanowi podstawę dobra moralnego, ogólnoludzkiego, tworzy warunek dla jego zaistnienia, nigdy odwrotnie. Czyn Abrahama dotyczy tylko jego samego, bo tylko on sam może się w dobru wyzwolić, postępując zgodnie z postanowieniem Boga, to znaczy zgodnie ze swoją wolnością. Stąd „Obowiązek jest właśnie wyrazem woli Bożej”³⁵¹, a realizacja woli Bożej oznacza najwyższą możliwą egzystencjalnie wolność człowieka. W absolutnym obowiązku wobec Boga człowiek staje w absolutnym stosunku do absolutu³⁵² i dlatego Kierkegaard mówi tu o absolutnej Jednostce³⁵³, która znajduje zrozumienie i spełnienie tylko wobec Boga.

Gdy człowiek (Jednostka) ustosunkowuje się do Boga, łatwo powinien pojąć, że Bóg ma absolutne, nieograniczone absolutne prawo żądać od niego wszystkiego, a jednak, z drugiej strony, sam związek z Bogiem jest absolutnym błogosławieństwem, jest absolutnie nieograniczoną głębią szczęścia [...]. Związek z Bogiem jest bezspornie takim dobrem, tak nadzwyczajnym ładunkiem szczęśliwości, że jeśli tylko go posiadamy, moje szczęście jest absolutne w najbardziej absolutnym sensie³⁵⁴.

³⁵⁰ Por. *ibidem*, s. 83.

³⁵¹ *Ibidem*, s. 63.

³⁵² Por. *ibidem*, s. 73.

³⁵³ Por. *ibidem*, s. 86.

³⁵⁴ Por. DZ, VIII¹ A 24, s. 292.

Ta absolutność jako określenie Boskości ma takie właściwości, że usuwa z horyzontu człowieka wszystko, co względne: skończoność, doczesność i konieczność jako istotne i jedyne punkty odniesienia w egzystencji³⁵⁵. Człowiek wiary dalej funkcjonuje w doczesności, ale mocą swojej wolności ujmuje ją z perspektywy wieczności. Dlatego sama doczesność nie ma dla niego charakteru wyznaczającego, żadną miarą nie zależy więc od niej.

Powtórzenie

Powtórzenie jako stawanie się (ruch wolności)

Powtórzenie jest oryginalną kategorią filozoficzną wprowadzoną przez Kierkegaarda, za pomocą której stara się on opisać ruch, jaki zachodzi w wydarzeniu się wolności człowieka. Jak stwierdza: „Powtórzenie jest nową kategorią, którą należy odkryć”³⁵⁶, gdyż żadne istniejące w filozofii pojęcie nie było w stanie wyrazić tego ruchu wolności w egzystencji. Hegłowska mediacja była terminem, narzucającym mu zewnętrzne, obiektywne ramy, a więc blokującym go i przenoszącym na poziom abstrakcji, w którym traci on swój egzystencjalny wymiar. Z kolei Platońskie przypomnienie (wspomnienie), zgodnie z grecką, cykliczną koncepcją czasu, było ruchem, który odtwarza to, co już wcześniej zaistniało, czyli ruchem wewnętrznym, zamkniętym w przeszłości. Według duńskiego filozofa dopiero powtórzenie, które z jednej strony uwzględniło chrześcijańskie, liniowe, otwarte ku przyszłości rozumienie czasu, a z drugiej było ruchem, który zawierała w sobie sama egzystencja, mogło opisać stawanie się człowieka w jego wewnętrznej wolności³⁵⁷.

Problem powtórzenia pojawia się już w pierwszym, niewydanym za życia piśmie pseudonimowym Kierkegaarda *Johannes Climacus eller de omnibus debutandum est*, wpisując się w refleksję na

³⁵⁵ Por. WC, s. 105.

³⁵⁶ PW, s. 65.

³⁵⁷ Por. ibidem, s. 60 i 65–66; S. Kierkegaard, *List Constantina Constantiusa do Pana Profesora Heiberga, Kawalera Orderu Dannebrog*, w: idem, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Aletheia, Warszawa 1992, s. 42–43.

temat świadomości jako sprzeczności istniejącej między tym, co idealne, a tym, co realne. Duński filozof zauważa, że, podobnie jak w jej przypadku, powtórzenie nie może zostać ograniczone tylko do jednej z tych sfer. Pojawia się ono dopiero, gdy rozważa się relację między nimi³⁵⁸. O ile jednak świadomość jest relacją (stosunkiem) między tymi sferami, o tyle powtórzenie należy rozumieć jako ruch, który między nimi zachodzi. Jeśli Kierkegaard napisze, że „Pierwszym wyrazem relacji pomiędzy bezpośredniością a pośredniością jest POWTÓRZENIE”³⁵⁹, to pod pojęciem bezpośredniości należy tu rozumieć realność egzystencji, bezpośrednie ujęcie siebie, a pod pojęciem pośredniości idealność, bo człowiek, odnosząc się do idealności, zawsze zapośrednicza w niej siebie. Można więc powiedzieć, że powtórzenie jest takim przechodzeniem między idealnością a realnością, w którym dokładnie zawiązuje się świadomość. Co więcej: „W sferze ducha [...] zadaniem jest przekształcenie powtórzenia w coś wewnętrznego, we własny obowiązek wolności, w jego najwyższy interes [...]”³⁶⁰. W tym sensie powtórzenie można określić jako ciągle stawanie się i urzeczywistnianie wolności (również świadomości) przez przechodzenie od jej możliwości do realizacji. Zawsze musi następować w tym układzie sprzężenie lęku jako kategorii idealnej, doprowadzającej do realizacji ważnej egzystencjalnie możliwości i wyboru jako kategorii realnej, w której się ona urzeczywistnia.

Pierwszy pozytywny wybór człowieka (pierwsza pozytywna realizacja jego wolności po upadku) oznacza pierwsze powtórzenie tego, co idealne, w realności, ducha w egzystencji. Kolejne ruchy wolności człowieka zawsze odbywają się według tego samego schematu, tak że każde powtórzenie, przed którym staje ludzki duch, jest kluczowym punktem na drodze do urzeczywistnienia się wolności człowieka. W ten sposób powtórzenie staje się ruchem wolności, który opisuje wszelkie istotne sytuacje egzystencjalne. Jak zauważa Kierkegaard:

³⁵⁸ Por. JC, s. 68–69.

³⁵⁹ DZ, IV B 10:8, 9, s. 113.

³⁶⁰ PL, s. 25, przypis Kierkegaarda.

Dialektyka powtórzenia jest łatwa, bo to, co powtarza się, już było (w przeciwnym razie powtórzenie jest niemożliwe) i właśnie dlatego, że było – powtórzenie staje się nowością. Kiedy Grecy twierdzili, że poznanie jest wspomnieniem, mówili w istocie, że obecna egzystencja już ongiś istniała. Kiedy twierdzimy, że życie jest powtórzeniem, oznacza to, że egzystencja, która była, teraz się staje³⁶¹.

Egzystencja (realność), która się staje, w pewnym sensie już była, bo najpierw zaistniała jako możliwość, jako to, co ma się zrealizować, ale dopiero, gdy ta możliwość się zrealizuje, wówczas stawanie się egzystencji dochodzi do skutku. W tym sensie można też rozciągnąć powtórzenie na całe życie człowieka, które polega na tym, aby powtórzył on swoją istotę w egzystencji, czyli nie tak, jak w przypadku koncepcji Platonskiej, przypomniał sobie to, co się już wydarzyło, ale zrealizował to, czym w założeniu jest. Ten ciągły ruch wolności można ująć na dwóch poziomach: ogólnym – egzystencji jako powtarzania swojej istoty oraz aktualnym – w którym ten ogólny plan stopniowo realizuje się w kolejnych egzystencjalnych powtórzeniach.

Powtórzenie musi być kategorią otwartą ku przyszłości: „Powtórzenie i wspomnienie to ten sam ruch, lecz skierowany w przeciwne strony. To, co się wspomina – już było, powtarza się zatem »do tyłu«. Zaś właściwe powtórzenie to wspomnienie zwrócone ku przyszłości³⁶². Według Greków świat był zamkniętą, skończoną rzeczywistością i jako taki mógł się odtwarzać bez końca. Chrześcijaństwo natomiast uczy, że rzeczywistość jest nieskończona, otwarta, dlatego nie może się odtwarzać, ale musi się stawać. Człowiek musi skierować swój ruch przypominania ku przyszłości, czyli przypominać sobie nie to, co było, ale to, co ma być. W ten sposób odkrywa, że jest istotą założoną w Bogu, która musi się zrealizować, a nie istotą zrealizowaną przez sam fakt powołania jej do istnienia. Człowiek, egzystując, nie przypomina więc sobie gotowego siebie, nie odtwarza w życiu tego, co stanowi jego z góry ustanowiony los – ale sam, będąc wolny, wewnętrznie kształtuje swój los w ramach tego, co jest mu przeznaczone jako jego istota. Ma on ją zrealizować bez wzglę-

³⁶¹ PW, s. 66.

³⁶² Ibidem, s. 50.

du na zewnętrzne okoliczności swojego życia. Tak ujęte powtórzenie nie jest ruchem odtwarzania, lecz stwarzania – stawania się. Można je zatem zobrazować raczej w formie spirali niż koła, gdyż stawanie się jako realizacja wolności powinno za każdym razem dokonywać się na wyższym poziomie, być coraz pełniejszym urzeczywistnieniem wolności. Powtarzanie oznacza więc powracanie do tego samego miejsca tylko w sensie formalnym jako dokonywanie kolejnych wyborów według tego samego schematu egzystencjalnego. Faktycznie jednak powtarzanie jest wspinaniem się po drabinie egzystencji na coraz wyższy poziom ujmowania siebie w swojej wolności. Nie można egzystencjalnie wracać w to samo miejsce, ale trzeba zawsze być już o jeden krok do przodu – w przyszłości.

Zasadniczo można wyróżnić trzy poziomy wydarzania się wolności, na których człowiek powtarza siebie: estetyczny, etyczny i religijny. W ujęciu estetycznym wolność nie istnieje jeszcze jako problem ujęcia siebie (jaźni) w egzystencji, ale jest po prostu swobodnym wybieraniem tego, co się zechce, na co ma się ochotę. Taki człowiek uznaje, że jest wolny i może robić, co mu się podoba, jednak w jego wypadku wolność nie realizuje się, ale jest jedynie, jak to określa Kierkegaard, „żądzą”. Co za tym idzie, powtórzenie przybiera tu postać karykaturalną jako estetyczne powtarzanie stanów euforycznych, dających zapomnienie o przemijaniu życia. Ma ono wymiar całkowicie zewnętrzny i przypadkowy względem istoty człowieka. Drugi, etyczny etap wolności jest „wiedzą”, czyli takim jej określeniem, w którym są podane obiektywne, wyczerpujące warunki, jakie trzeba spełnić, aby być wolnym w rzeczywistości ogólnoludzkiej. Sytuacja ta odpowiada wyborowi siebie, w którym człowiek sam ustanawia swoją wolność i sam ją realizuje jako przejaw swojego zrozumienia obiektywnego świata wartości i odniesienia się do niego. Powtórzenie przybiera postać potwierdzania w kolejnych sytuacjach życiowych tego pierwotnego wyboru. Jest ono coraz lepszym poznawaniem siebie, w którym każdy kolejny wybór staje się już egzystencjalnym rozwojem. Powtórzenie zostaje w ten sposób zorientowane na to, co przyszłe. Można powiedzieć, że etycznie wolność zaczyna się realizować w powtórzeniu, choć wciąż pozostaje daleko od pełnego urzeczywistnienia się, które okazuje się możliwe dopiero w jej

religijnym ujęciu. Wówczas to „Powtarza się pytanie o możliwość Powtórzenia, aż wolność sama staje się Powtórzeniem”³⁶³. Człowiek w swojej wolności, przez kolejne wybory i czyny wiary, utwierdza się w relacji z Bogiem, powtarzając tym samym swoją istotę w egzystencji. Religijny charakter powtórzenia oznacza zatem takie kolejne wejścia człowieka w osobowy kontakt z Bogiem, w których jego wolność spełnia się w Nim. Tak przedstawiona przez Kierkegarda drabina rozwoju powtórzenia ukazuje przekraczanie poszczególnych sposobów rozumienia wolności: estetycznego przez etyczny i etycznego przez religijny – ze świata zewnętrznego na siebie (wewnętrzność) i z siebie (immanencja) na Boga (transcendencja). Powtórzenie jawi się tym samym w punkcie wyjścia jako wstępujący ruch wolności, w którym się ona staje, realizuje, prowadząc człowieka przez kolejne poziomy ujawniania się jego istoty w egzystencji³⁶⁴.

Powtórzenie jako działanie (utrwalanie wolności)

Ten formalny ruch, który w powtórzeniu odbywa się między tym, co idealne, a tym, co realne, przeniesiony w rzeczywistość ludzkiej egzystencji Kierkegaard nazywa działaniem. Nie chodzi tu jednak o działanie w świecie zewnętrznym, ale o działanie zachodzące we wnętrzu podmiotu. Wszelki czyn zewnętrzny w ujęciu duńskiego filozofa jest uwarunkowany w wewnętrznej aktywności jednostki, stanowi więc jedynie przejaw w rzeczywistości zmysłowej tego, co dokonało się już wcześniej w człowieku. Cały ruch powtórzenia dokonuje się tak naprawdę w jego wnętrzu, to, co się dzieje na zewnątrz niego, nigdy się nie powtarza³⁶⁵. Tym samym, mówiąc o przejściu od tego, co idealne, do tego, co realne, dokonującym się w powtórzeniu, Kierkegaard nie ma na myśli przejścia od wewnętrzności człowieka do zewnętrznego świata, ale jego wewnętrzną przemianę, dokonującą się w nim samym przejście od tego, co idealne (tego, kim może lub ma być), do tego, co realne (tego, kim się staje i kim jest).

³⁶³ S. Kierkegaard, *List Constantina Constantiusa do Pana Profesora Heiberga*, s. 38.

³⁶⁴ Por. *ibidem*, s. 37–38.

³⁶⁵ Por. PW, s. 69, 84, 86 i 99–100.

W tym sensie Abraham nie musiał fizycznie zabijać syna, żeby się go całkowicie wyrzec. Fizyczne zabójstwo Izaaka nic by Abrahamowi nie dało, gdyby wcześniej nie dokonał on wewnętrznego ruchu, w którym Izaak (jako symbol jego dawnego rozumienia rzeczywistości) już dla niego nie umarł. Na tej samej zasadzie może istnieć wiele świadectw cierpienia, które nie są święte, bo nie wynikają z wewnętrznego nastawienia człowieka, ale przychodzą do niego jako bezpośredni wynik uczestnictwa w świecie. Zgodnie ze słowami Kierkegarda: „nie to bowiem, co mi się przydarza, czyni mnie wielkim, ale to, co ja czynię”³⁶⁶. Inaczej mówiąc, to, czego człowiek dokonuje, co czyni w świecie, jest wtórną rzeczywistością wobec tego, jak to się wydarza w jego wnętrzu. W *Dzienniku* Kierkegaard określa tę sytuację w następujący sposób: „Wszędzie powraca pojęcie powtórzenia. 1. Gdy mam podjąć działanie, moje działanie już istniało w świadomości pod postacią przedstawienia lub myśli; w przeciwnym wypadku działam bezmyślnie, to znaczy nie działałem”³⁶⁷. To, co realne, nie jest fizyczną realnością świata, ale wewnętrzną realnością człowieka i w tym sensie duński filozof nazywa egzystencję realnością³⁶⁸. Działanie nie jest tu czynieniem czegokolwiek w świecie zewnętrznym, ale tylko w sobie. Na tej zasadzie w jego ujęciu chrzest jako wydarzenie zewnętrzne ma sens tylko wtedy, jeśli jednostka wcześniej dokonała wewnętrznej decyzji, by stać się chrześcijaninem³⁶⁹.

Podczas gdy większość ludzi skupia się przede wszystkim na zewnętrznych skutkach swojego działania, na tym, co z nich wynika w świecie fizycznym, postęp w dziedzinie wolności polega na przesunięciu ruchu powtórzenia z realności rozumianej jako świat fizyczny na realność ludzkiego wnętrza. Takie rozumienie przynosi wybór etyczny: „2. Gdy mam działać, wtedy zakładam, że jestem w stanie pierwotnym, zintegrowanym. Teraz pojawia się problem grzechu; tu chodzi o inne »powtórzenie«, ponieważ teraz ponownie

³⁶⁶ BD, s. 67.

³⁶⁷ DZ, IV A 156, s. 112.

³⁶⁸ Por. PS, s. 256–269 (OC 11, s. 1–17, tłum. pol., s. 309–326).

³⁶⁹ Por. ibidem, s. 322–323 i 492–509 (OC 11, s. 78–79 i 267–285, tłum. pol., s. 388 i 591–612).

muszę powrócić do samego siebie”³⁷⁰. Stan pierwotnie zintegrowany to oczywiście wewnętrzność, czyli podłoże wydarzenia się wolności człowieka. Wybór samego siebie jest działaniem czysto wewnętrznym, w którym jednostka uznaje grzech swojego dotychczasowego życia i wybiera siebie jako podmiot swojej egzystencji, niezależnie od faktyczności świata zmysłowego. Z drugiej jednak strony dokonuje tego w odniesieniu do rzeczywistości świata zewnętrznego rozumianego jako świat ogólnoludzkich zasad i wartości, w którym jej wybór siebie odnajduje konkretny wyraz i potwierdzenie. Następuje zmiana rozumienia świata zewnętrznego, w którym zakotwicza się jego powtórzenie, ze świata zmysłowego na wewnętrzny świat obiektywnych zasad i wartości, świat ogólnoludzkiej etyki (immanencji). Zatrzymanie się na fizycznej rzeczywistości świata znamionuje działanie estetyczne, w którym człowiek realizuje w tym świecie po prostu swoje prywatne zachcianki³⁷¹. Jednostka etyczna zachowuje dystans wobec świata zmysłowego i uważa, że może realizować siebie, swoje wnętrze oraz swoją wolność, tylko jeśli rozwija w sobie dobro ogólne, potwierdzając w swoim indywidualnym losie sens wartości ogólnych. Tym samym człowiek powtarza samego siebie w tym, co wobec niego zewnętrzne oraz tę rzeczywistość zewnętrzną w sobie. W jego wypadku powtórzenie polega zatem na potwierdzeniu w swojej egzystencji sensu istnienia świata ogólnoludzkiego i jednocześnie na spełnieniu się w nim. „Tak więc ruch ten idzie od jednostki ku światu, przez świat i wraca z powrotem do niej. To jest [historia] ruch i to rzeczywisty, ponieważ powstaje on w wyniku działania wolności; jednocześnie zawiera on w sobie immanentną teleologię i dlatego dopiero wtedy można mówić o pięknie”³⁷². Ta teleologia etyczna rozwija się tylko przez działanie w zewnętrznym świecie ludzkim, bo poza nim traci punkt oparcia dla swojej rzeczywistości. Dlatego też powtórzenie etyczne polega na urzeczywistnianiu (uwewnętrznianiu) w sobie zewnętrznego i obiektywnego względem człowieka ideału, pewnej postawy życiowej, w wyniku czego dopiero można re-

³⁷⁰ DZ, IV A 156, s. 112.

³⁷¹ AA 2, s. 189–190.

³⁷² Ibidem, s. 374–375.

alizować siebie. Człowiek powtarza w swoim wnętrzu to, co uznaje za najważniejszą wartość w świecie ogólnoludzkim, co wymaga od niego jednocześnie, aby działał na rzecz tej wartości, walczył o nią w doczesności, potwierdzając tym samym swój życiowy wybór.

Ta sytuacja radykalnie się zmienia w egzystencji religijnej, w której działanie przybiera wymiar całkowicie wewnętrzny, niezależny od wpływów jakkolwiek rozumianego świata zewnętrznego. Wierzący musi się wyrzec zewnętrznego, a wraz z nią całej swojej dotychczasowej doczesności. Nie może ona w jakikolwiek sposób kształtować jego działania, być tą rzeczywistością, w której realizuje się jego wolność w egzystencji. Kierkegaard mówi o tym w trzecim punkcie swej deklaracji z *Dziennika*: „3. W końcu prawdziwy paradoks, dzięki któremu staję się »Jednostką«, bo jeśli pozostaję w grzechu rozważanym jako to, co ogólne, to wtedy jest to tylko powtórzenie numer 2”³⁷³. Działanie jednostki zwraca się całkowicie ku jej wnętrzu ze względu na indywidualny charakter jej kontaktu z Bogiem, w którym jedynie może zostać przełamany jej grzech. W rezultacie zachodzi reakcja odwrotna: to nie świat zewnętrzny wpływa na człowieka religijnego, ale to on swoim działaniem, przez swoje wnętrze i relację z Bogiem, wpływa na ten świat i kształtuje go zgodnie z wolą Stwórcy. Nie jest więc tak, że działanie człowieka religijnego nie ma żadnego przełożenia na zewnętrzny wobec niego świat. Przeciwnie, może mieć on ogromny wpływ na to, jak żyją i działają inni ludzie, ale nie w wymiarze materialnym czy ogólnoludzkim, ale tylko w wymiarze duchowym. Jednostka religijna w opozycji do człowieka etycznego nie ma na celu poprawienia egzystencji ludzkiej w świecie, uczynienia ją lepszą w sensie poziomym i jakości życia w doczesności lub mądrzejszą na płaszczyźnie relacji międzyludzkich, wzajemnego zrozumienia i solidarności. Jej zadanie polega na doprowadzeniu do przemiany wewnętrznej poszczególnych jednostek, z którymi się spotyka, na tym, by pomóc odnaleźć im ich własną drogę do Boga. Nie da się zaś tego osiągnąć, bezpośrednio zmieniając doczesność drugiego, ale tylko dzięki wpływaniu na jego wewnętrzne samorozumienie. Taka relacja nie ma wymiaru zewnętrznego, ale jest próbą

³⁷³ DZ, IV A 156, s. 112; zob. też *Paradoks* w podrozdziale *Prawda*.

nawiązania duchowego kontaktu między wewnętrżnością człowieka wierzącego a jednostką, z którą się styka w doczesności.

Dopóki ostateczny punkt odniesienia czynu człowieka jest umieszczony w zewnętrznej wobec niego, obiektywnej rzeczywistości, dopóty to właśnie w niej upatruje on sens swojego działania, a więc tę idealność, którą musi powtórzyć w rzeczywistości swojej egzystencji. Jeśli jednak człowiek przekroczy w wierze takie rozumienie siebie, to jego czyn nie znajdzie swojego potwierdzenia w idealności świata tego, co ogólnoludzkie, ale w idealności swojej indywidualnej istoty założonej w Bogu. Powstaje w ten sposób najwyższy ruch powtórzenia w egzystencji, która jako rzeczywistość człowieka zyskuje nowy zwrot, odniesienie dla swojego stawania się. Realność wnętrza człowieka staje się realnością jego relacji z Bogiem, tak że nie może być w żadnym stopniu zapośredniczona w tym, co zewnętrzne, ani ostatecznie w nim potwierdzona, bez względu na to, czy jest to świat czysto zmysłowy, czy świat obiektywnych zasad i wartości. Stąd też każdy czyn człowieka, w którym urzeczywistnia on w coraz większym stopniu swoją istotę (powtarza oraz potwierdza w swojej egzystencji wybór wiary jako najwyższy wymiar powtórzenia), nie dokonuje się w relacji człowiek – świat, ale wyłącznie w relacji człowiek – Bóg. W sensie właściwym czyn ten nie wychodzi więc poza wewnętrżność jednostki. Tylko w ten sposób można wyjaśnić to, że Abraham do końca wierzył, iż Bóg cofnie swój nakaz złożenia Izaaka w ofierze, i dzięki temu zdobył wiarę³⁷⁴. Skoro bowiem pod postacią zgody na ofiarę z Izaaka wyrzekł się wszelkich celów w świecie zewnętrżnym i ograniczył całą swoją egzystencję do wewnętrznej relacji z Bogiem, to nie mogło być tak, aby Bóg zarazem zażądał czynu, który w sposób czysto zewnętrzny potwierdziłby sens tej relacji.

Ta religijna zmiana punktu odniesienia w powtórzeniu, ze świata zewnętrżnego na Boga, jest kluczowym zwrotem egzystencji człowieka i wyznacza najwyższą możliwą realizację jego wolności. W tym kontekście w liście komentującym *Powtórzenie* Kierkegaard najpierw uzna najważniejszym problemem wolności to, czy istnieje

³⁷⁴ Por. BD, s. 33–34.

je powtórzenie oraz czy istnieje powtórzenie wolności³⁷⁵, by następnie odpowiedzieć: „Gdy jednostka odzyska wolność, zada inne pytanie: czy mogę urzeczywistnić Powtórzenie jako zadanie wolności? Zrozumie wtedy wolność zgodnie z tytułem mojej książki, pamiętając, że wolność w Powtórzeniu związana jest z jednostką i z jej sytuacją”³⁷⁶. Właściwe rozstrzygnięcie powtórzenia w egzystencji człowieka staje się pytaniem o jego wolność, o to, na czym ona polega i skąd się bierze. Dla Kierkegaarda powtórzenie jest zadaniem, które trzeba wypełnić, aby zrealizować swoją wolność. Wolność w swej istocie polega bowiem dokładnie na powtórzeniu – powtórzenie jako działanie jest działaniem wolności. Jeśli Kierkegaard chciałby przyjąć jakąś definicję wolności, to z pewnością krążyłaby ona wokół powtórzenia przez jednostkę siebie w Bogu. Powtórzyć wolność oznacza uwolnić swoją egzystencję w wolności, odkryć to, kim się w swej istocie jest. Stąd powtórzenie jako działanie jest utrwalaniem wolności, utrwalaniem siebie w wolności i wolności w sobie, poszukiwaniem utraconej jedności człowieka z samym sobą i z Bogiem, bo „pojednanie jest przeciw najgłębszym sensem Powtórzenia”³⁷⁷.

Powtórzenie jako cel (przekraczanie w wolności)

Jak się wydaje, najlepiej sens powtórzenia oddają słowa: „Jeżeli człowiek pojmuje Powtórzenie jako transcendentne, religijne działanie istniejące dzięki wierze, to osiąga wspomniały cel: wieczność jako prawdziwe Powtórzenie”³⁷⁸. Fragment ten zawiera trzy elementy, które konstytuują religijne i egzystencjalne znaczenie powtórzenia. Kierkegaard mówi w nim, po pierwsze, o powtórzeniu jako transcendencji; po drugie, o wieczności jako prawdziwym powtórzeniu; i po trzecie, o wieczności jako celu powtórzenia.

Powtórzenie jest w optyce duńskiego filozofa przekraczaniem samego siebie przez człowieka w egzystencji. Każdy kolejny ruch powtórzenia jest ujmowaniem siebie na wyższym poziomie rozu-

³⁷⁵ Por. S. Kierkegaard, *List Constantina Constantiusa do Pana Profesora Heiberga*, s. 36 i 40.

³⁷⁶ *Ibidem*, s. 41–42.

³⁷⁷ *Ibidem*, s. 42.

³⁷⁸ *Ibidem*, s. 41; zob. też: *ibidem*, s. 42; PW, s. 130.

mienia. Człowiek określa siebie za każdym razem na nowo, ale jednocześnie nie odcina się od swojej przeszłości, lecz musi ją zaakceptować jako część swojej osobistej historii. Każde kolejne powtórzenie siebie jest zarazem powrotem do siebie z przeszłości i zwrotem ku temu, kim powinno się być³⁷⁹. Człowiek musi podporządkować (podwoić) to, kim był, temu, kim teraz się staje, czyli niejako przekroczyć swoją realność w swojej idealności, urzeczywistniając w swojej egzystencji coraz bardziej dojrzałą postać siebie. Ponieważ powtórzenie łączy człowieka z przyszłością, nigdy nie zatrzyma się w egzystencji, bo w ostatecznym rozumieniu przyszłość ta sytuuje się poza doczesną (realną) egzystencją człowieka – w idealnej wieczności. Stąd ten ruch przekraczania, wprowadzający powtórzenie w egzystencję, choć działa w człowieku od początku, swój właściwy wymiar zyskuje w powtórzeniu religijnym, w którym realnością egzystencji człowieka staje się realność jego kontaktu z Bogiem. Dopiero w tym odniesieniu człowiek przekracza całościowo siebie, swoją doczesność w wieczności, a powtórzenie staje się transcendencją. Kierkegaard objaśnia to transcendowanie siebie w powtórzeniu w następujący sposób:

Albo cała egzystencja kończy się wymaganiem etycznym, albo tworzy się warunek i całe życie oraz cała egzystencja rozpoczyna się na nowo, nie dzięki wewnętrznej ciągłości ze stanem poprzednim – co jest sprzecznością – lecz za pośrednictwem transcendencji, która głęboko oddziela powtórzenie od pierwszej egzystencji³⁸⁰.

Aby wybrać wiarę, człowiek musi oddać Bogu swoją wolność opartą na samym sobie, zrzec się prawa do samodecydowania i uznać, że poza Bogiem jego wolność jest iluzją. Ten akt jest z jednej strony najwyższym wyrazem wolności zrodzonej w samym człowieku, z drugiej natomiast stanowi dopiero początek zupełnie nowej wolności, która podwaja tamtą. Wnętrze jednostki zostaje zwrócone całkowicie ku Bogu, otwarte na nieskończoność, a więc przekracza samo siebie – to, czym jest w sensie czysto ludzkim. W ten sposób człowiek

³⁷⁹ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 66.

³⁸⁰ PL, s. 24, przypis Kierkegaarda.

traci styczność ze swoją wolnością opartą na nim samym, by uzyskać zupełnie nowy, transcendentny punkt odniesienia dla swojej wolności w egzystencji.

W ten kontekst wpisują się rozważania Kierkegaarda o tym, że w wierze człowiek wszystko to, czego się wyrzekł w skończoności, otrzymuje z powrotem. Tak oto: „Hiob został pobłogosławiony i wszystko otrzymał **PODWÓJNIE**: to się nazywa **POWTÓRZENIE**”³⁸¹; tak samo Abraham musi przyjąć z powrotem Izaaka, którego się wyrzekł³⁸²; tak też uczeń możliwości otrzymuje wszystko z powrotem w nieskończoności³⁸³; tak w końcu należy ukorzyć się przed swą słabością w wierze, by móc odzyskać siebie z powrotem³⁸⁴. To odzyskiwanie z powrotem charakteryzuje właśnie powtórzenie jako transcendencję. Nie można bowiem tego wszystkiego przyjąć na tej samej zasadzie, na jakiej się to do tej pory posiadało w skończoności, ale należy zwrócić się ku nieskończoności, aby ujrzeć w nowym świetle to, czego się wyrzekło. W sensie właściwym dopiero teraz człowiek zyskuje to, czego się wyrzekł, bo posiadając to w świecie zewnętrznym, wcale tego nie miał, a zyskując to w imię wieczności, odnajduje rzeczywisty sposób, w jaki może cokolwiek posiadać. W stwierdzeniu, że Hiob otrzymuje wszystko podwójnie, nie chodzi o to, że odzyskuje fizycznie w podwójnym wymiarze to, co wcześniej stracił, ale o to, że odkrył ten jedyny sposób, w jakim może to naprawdę posiadać. Z kolei Abraham zrozumiał, że w Izaaku nie mogłaby się spełnić obietnica dana mu przez Boga, gdyby nie potrafił go osiąść na nowo w Bogu. Z perspektywy świata zewnętrznego ta obietnica była martwa, a ożywić ją mogła tylko wewnętrzna wiara Abrahama w to, że został wybrany przez Boga. Ta obietnica zaczyna się wypełniać dzięki ofierze Izaaka, w której Abraham przekracza siebie i znajduje realizację woli Boga w sobie. Powtórzenie nie polega zatem na odzyskaniu czegokolwiek bezpośrednio w sensie fizycznym, ale na zyskaniu tego w nowy sposób, to znaczy w swoim wnętrzu i w Bogu. Powtórzyć oznacza w tym wypadku wejść w rzeczywiste posiadanie

³⁸¹ PW, s. 122.

³⁸² Por. BD, s. 23–55.

³⁸³ Por. PL, s. 160.

³⁸⁴ Por. CS, s. 207 i 213.

tego, co od zawsze pod postacią możliwości posiadało się w Bogu. W rezultacie człowiek może być w posiadaniu czegoś w świecie zewnętrznym, jednocześnie nie posiadając tego naprawdę, i na odwrót, można utracić coś w doczesności, a zarazem dopiero odkryć, w jaki sposób można to naprawdę posiadać w wieczności. To duchowe odzyskiwanie rzeczywistości swojej egzystencji stanowi o transcendentnym wymiarze powtórzenia, mogącym nastąpić tylko w wewnętrzności jednostki nawiązującej relację z Bogiem.

Na tę wykładnię powtórzenia jako transcendencji nakłada się druga wytyczona perspektywa: wieczności jako prawdziwego powtórzenia. W tym sensie Kierkegaard mówi o spotęgowanej świadomości (świadomości wieczności) jako właściwym powtórzeniu³⁸⁵. Człowiek powtarza wieczność, po pierwsze, gdy potwierdza w swojej egzystencji, że przynależy do niej i daje temu świadectwo swego życia; po drugie, gdy tym samym przygotowuje się do ostatecznego przyjęcia jej, do wejścia w nią po śmierci. Wieczność jest powtórzeniem, bo człowiek w wieczności powraca do Boga. Ten powrót do wieczności w egzystencji odbywa się w kolejnych wyborach wiary. Nie oznaczają one, że człowiek wierzy tylko w wyjątkowych momentach, ale że musi odnawiać swoją wiarę tak długo, jak długo żyje, bo nigdy w egzystencji nie zyska w pełni wieczności, ale zawsze do końca musi się jej uczyć. Kierkegaard zwraca uwagę, że jeżeli człowiek oddala się w powtórzeniu od wieczności, to na miejsce powtórzenia pojawia się przyzwyczajenie, bo znika wówczas z powtórzenia pierwotność, czyli odniesienie się do jego istoty³⁸⁶.

Gdyby wiara była tylko jednokrotnym powtórzeniem, życie człowieka kończyłoby się wraz z jej przyjęciem, a wolność w znaczeniu egzystencjalnym nie byłaby więcej potrzebna. Przeciwnie, wiara okazuje się nieskończonym ruchem między człowiekiem a Bogiem, ciągłym odnoszeniem realności człowieka do jego idealności, kształtowaniem i doskonaleniem jego rzeczywistości egzystencjalnej aż po ostateczne powtórzenie siebie w wieczności po śmierci fizycznej. Stąd też, jak powie Kierkegaard: „Wolność jest ekspansywnością

³⁸⁵ Por. PW, s. 136.

³⁸⁶ Por. PL, s. 150–151; zob. też: *Wewnętrzność* w podrozdziale *Duch*.

[...]. Wolność zawsze jest czynnikiem komunikującym³⁸⁷, czyli istnieje tylko wówczas, gdy wciąż rozszerza pole swojego działania, gdy wciąż o sobie świadczy, daje znać w działaniu. Wolność, która się zatrzymała, przestaje być wolnością, bo zamiera wówczas fundamentalny dla niej ruch powtórzenia, ciągłego przechodzenia od tego, co idealne (pośrednie), do tego, co realne (bezpośrednie). Człowiek, który nie wyraża przez siebie swojej wiary, nie świadczy o niej bez przerwy, nie powtarza jej w swojej egzystencji, nie wierzy, ponieważ wiara istnieje tylko w tym ruchu wolności, poza nim jest czystą abstrakcją, czyli w sensie istotnym, nie istnieje. Ostatecznie, jeśli powtórzenie jest powiązane z wiecznością, to znaczy, że działanie religijne ma odtworzyć w stawaniu się człowieka w wierze działanie wieczności, ma dawać mu poczucie trwałości jego istoty, a przez to siłę wytrwałości jego wierze. Powtarzając (urzeczywistniając) w swojej egzystencji sens wieczności, człowiek uczy się jej i nabywa ją duchowo, jako że nie jest w stanie jej przyjąć bezpośrednio od razu całej, a może to czynić tylko w kolejnych wyborach wiary, rozszerzających swoje bycie w wieczności i rozumienie jej.

To powtórzenie w wieczności jest niczym innym jak egzystencjalnym uznaniem przez człowieka, że Bóg, stwarzając go na swój obraz i podobieństwo i zakładając go w sobie jako wieczną istotę, powtórzył niejako w człowieku swoją własną istotę. W tym kontekście można odczytywać słowa Kierkegaarda:

Gdyby Bóg nie zechciał powtórzenia, nie powstałby świat. Bóg wybrałby wówczas łatwe plany nadziei, lub odwołał wszystko zachowując wspomnienie. Nie zrobił tego: dlatego istnieje świat. Istnieje, bo jest powtórzeniem. Powtórzenie jest rzeczywistością i powagą bytu. Ten, kto wybrał powtórzenie, dojrzewa w powadze³⁸⁸.

Dopełnieniem tej relacji jest fakt przyjęcia przez Boga w Chrystusie postaci Boga-Człowieka, czym jednocześnie podwaja, powtarza siebie w człowieku, w rzeczywistości jego egzystencji oraz powtarza człowieka w sobie, w idealności swojej wieczności.

³⁸⁷ PL, s. 127.

³⁸⁸ PW, s. 51; zob. też: DZ, V B 69, s. 113.

Powtórzenie jako wieczność oznacza zatem również pełną realizację tego, co idealne, w rzeczywistości egzystencji. Im głębiej człowiek wierzy, im jego kontakt z Bogiem jest bliższy, tym jego egzystencja staje się bardziej idealna – poważna, czyli taka, jaka powinna być. Jednocześnie ta idealność, która jest tożsama z istotą człowieka, okazuje się coraz bardziej rzeczywista, czyli nie istnieje już tylko jako możliwość, ale właśnie jako to, co realne, spełnione. „Powtórzenie jest i pozostaje kategorią religijną”³⁸⁹ – jako ruch odniesiony do wieczności stanowi wszak ostateczne łącznie między idealnością a realnością człowieka, wyznaczając tym samym sens i jakość działania religijnego. Powtórzenie jest nie tylko pierwszym wyrazem tej relacji, ale skoro wieczność jest prawdziwym powtórzeniem, to oznacza też jej domknięcie, bo ostatnim ruchem człowieka ma być powrót do wieczności po śmierci. Powtórzenie jako łącznie między tymi dwiema sferami z natury rzeczy pośredniczy między nimi w egzystencji, czyli ostatecznie czyni idealność realną a realność idealną, wprowadza wieczność w doczesność a doczesną egzystencję człowieka przenosi w wieczność.

W tym kontekście wyjawia się też sens najbliższego pojęciu wolności określenia wiary przez Kierkegaard: „Wiara nie jest bowiem pierwszą bezpośredniością, ale bezpośredniością dalszą”³⁹⁰. Ta dalsza czy też „druga” bezpośredniość odnosi się do rzeczywistości egzystencjalnej człowieka religijnego, który żyje w bezpośredniej relacji do Boga, wieczności, transcendencji, własnej istoty lub, najprościej rzecz ujmując, egzystuje w bezpośrednim odniesieniu do tego, co w najwyższym znaczeniu idealne. Jest to bezpośredniość dalsza lub druga, ponieważ następuje po egzystowaniu w bezpośredniości czyisto ludzkiej. Pierwsza bezpośredniość w najogólniejszym znaczeniu jest immanentną, określa więc wszelki porządek ludzki, zarówno ten estetyczny (czysta bezpośredniość), jak i etyczny (bepośredniość moralna). Różnica między tymi rzeczywistościami egzystencjalnymi, immanentną i transcendentną, jest różnicą wolności, wyboru

³⁸⁹ DZ, IV A 169, s. 112.

³⁹⁰ BD, s. 89; zob. też: ibidem, s. 108–109; DZ, X¹ A 360, s. 169 oraz VIII¹ A 649, s. 271.

wiary, powtórzenia swojej wiecznej istoty w egzystencji. Bycie w czystej bezpośredniości nie wymaga żadnego wyboru. Bezpośredniość moralna powstaje co prawda przez wybór etyczny, pozostaje jednak wciąż wyborem w ramach tego, co typowo ludzkie. Bezpośredniość religijna opiera się natomiast całkowicie na wewnętrzności jednostki i jej stosunku do Boga, może więc zaistnieć tylko dzięki przekroczeniu w wolności (powtórzeniu) swojej naturalnej, ludzkiej egzystencji w tym, co ją ostatecznie i w najwyższym stopniu określa. Ta druga bezpośredniość może się objawić w egzystencji jednostki tylko za sprawą działania wolności, w której każdy sam musi zbudować, korzystając z łaski Boskiej, ten wyższy, duchowy sposób swojego bycia³⁹¹. Jak widać, człowiek, tworząc swoją rzeczywistość egzystencjalną, zarówno etycznie, jak i religijnie (estetycznie jej nie tworzy, ale przyjmuje ją taką, jaką jest), zawsze zapośrednicza się w czymś wyższym, a dopiero wyrażając to przez siebie, kształtuje swoją duchowość jako rzeczywisty sposób egzystowania. To zapośredniczenie, które jest wprowadzeniem tego, co idealne, w egzystencję stanowi ruch powtórzenia, który swój najwyższy wyraz przyjmuje w wierze.

Tylko wieczność rozumiana jako prawdziwe powtórzenie, jako to, co zapośrednicza wiarę i w czym wiara zapośrednicza egzystencję, może być ostatecznym celem egzystencjalnych starań człowieka. Potwierdza to Kierkegaard słowami z *Postscriptum*: „Dla człowieka egzystującego decyzja i »powtórzenie« są celem ruchu. Wieczność jest kontynuacją ruchu, ale wieczność abstrakcyjna znajduje się na zewnątrz ruchu, a wieczność konkretna w egzystującym jest maksimum namiętności”³⁹². Ten ruch zaczyna się od lęku, a konkretyzuje się w decyzji (wyborze). Rzeczywistym ruchem pojmowanym jako działanie jest zaś powtórzenie, które można tu też rozumieć jako powtarzanie egzystencjalnie istotnej decyzji. Decyzja ta jest tym ele-

³⁹¹ W rezultacie wiary nie da się zakomunikować bezpośrednio, to znaczy w postaci obiektywnej wiedzy, ale musi być ona komunikowana pośrednio, czyli zawiera w sobie wymóg przyswojenia, uwewnętrznienia, wyboru, bez czego po prostu nie może istnieć w egzystencji człowieka (por. WC, s. 107–124). Gdyby wiarę można było zakomunikować bezpośrednio, to można byłoby się jej również nauczyć jako formy wiedzy i nie trzeba byłoby się o nią egzystencjalnie starać.

³⁹² PS, s. 265 (OC 11, s. 12, tłum. pol., s. 320).

mentem, w którym dochodzi do syntezy wolności, powtórzenie (jako działanie wolności) jest tym elementem, w którym ta synteza się odtwarza. Jeśli powtórzenie jest celem ruchu, to celem powtórzenia okazuje się wieczność, stanowiąca kontynuację tego ruchu jako z jednej strony nieskończona przyszłość, a z drugiej jako ta, w której egzystujący ostatecznie ma powtórzyć siebie.

Powtórzenie jako nieustanne odnawianie i wzmacnianie oraz doskonalenie decyzji wieczności jest z pewnością również celem wolności (tak jak subiektywność jest celem ducha), która musi bez przerwy się stawać, wciąż działać, aby człowiek mógł w niej kształtować siebie. W tym też sensie powtórzenie łączy lęk z wyborem, będąc ciągłym przechodzeniem od możliwości do realizacji wolności. Osiągnięcie najwyższego poziomu powtórzenia jest zarazem osiągnięciem najwyższego rozumienia wolności, a co za tym idzie, jest dokonaniem tego właściwego wyboru oraz właściwym rozegraniem lęku. To „najwyższe” określenie kategorii wolności silnie wiąże ją po prostu z prawdziwością, z tym że wolność jest rozgrywana prawdziwie.

W ten sposób powtórzenie, wskazując na cel egzystencji w wieczności, uwidacznia, jak powinna wydarzać się prawda w życiu człowieka, jako że to prawda jest celem egzystencji. W tym złączeniu wolności z prawdą pod postacią powtórzenia nie tylko można rozpoznać celowość wolności, istotnie wydarzającej się zawsze ku prawdzie, ale przede wszystkim odkryć, że prawda musi się w człowieku stawać, rozwijać, że nigdy w egzystencji nie jest czymś skończonym, żeby ją osiągnąć, należy ją w sobie bezustannie powtarzać, doskonalić. W ten sposób prawda, na określenie której Kierkegaard użyje ewangelicznej metafory „drogi” (J 14,6)³⁹³, zyskuje dzięki wolności swoją dynamikę, ruch, tak że człowiek może się w tej prawdzie rozwijać, posuwać do przodu. Trudno sobie wyobrazić, aby prawda mogła stawać się inaczej niż przez wolność, żeby prawdę w egzystencji człowiek mógł osiągnąć inaczej niż w swojej wewnętrznej, ujętej w Bogu wolności. Najwyższym wyrazem prawdy okazuje się dla Kierkegarda naśladowanie Chrystusa, które jest pewnym okreś-

³⁹³ Por. WC, s. 168–170 i 208–209; zob. też: *Metody analizy i schemat interpretacyjny pism pseudonimowych*.

leniem powtórzenia³⁹⁴. Człowiek powtarza drogę Chrystusa i w tym Go naśladuje, czyli przez powtarzanie siebie w Bogu, dzięki działaniu swojej wolności realizuje prawdę w swojej egzystencji. W tym sensie można tu mówić o tym, że wolność podwaja prawdę, bo stwarza przestrzeń, w której może się ona stawać, nadaje jej ruch i w końcu sprawia, że prawda po prostu działa w egzystencji. W tym kontekście można rozważyć słowa Kierkegaarda: „Jeśli możliwa jest tylko jedna droga, wówczas *telos* nie znajduje się na zewnątrz, lecz w samym kroczeniu naprzód, stanowi jego rdzeń, podobnie jak przy posuwaniu się naprzód immanencji”³⁹⁵. Ta jedyna droga jest jedyną możliwością, w której realizuje się zarówno wolność, jak i prawda. Wybór wolności oznacza wybór prawdy i na odwrót, powtarzanie wolności jest powtarzaniem prawdy, której cel jest w samym kroczeniu naprzód. Człowiek, realizując prawdę jako cel swojej egzystencji, może posuwać się w niej naprzód i stawać się w niej właśnie dzięki wolności, w której zyskuje możliwość urzeczywistnienia swojej prawdy w egzystencji.

Struktura rozwoju wolności

Jeśli w ujęciu Kierkegaarda najwyższy wyraz powtórzenia jest najwyższym wyrazem wolności, to warto zastanowić się nad tym, czy powtórzenie nie łączy się z wolnością tak głęboko, że odsłania jej wewnętrzną strukturę, opisującą zasadnicze etapy rozwoju egzystencjalnego człowieka. W egzystencjalnej wizji duchowego rozwoju człowieka przedstawionej przez Kierkegaarda można wyróżnić trzy kluczowe momenty powtórzenia, wiążące się z trzema najważniejszymi wyborami, a więc również z trzema poprzedzającymi je sta-

³⁹⁴ W tym też sensie mówi Kierkegaard w zawołowany sposób w *Okruchach filozoficznych*: „[...] jeśli tylko żyjący później powtórzy, że ta możliwość się dokonała (a tak postępuje wierząc) – powtarza tamtą możliwość” (OF, s. 104) oraz „Za każdym razem, kiedy za sprawą wierzącego wspomniany fakt staje się dlań faktem historycznym, powtarza dialektyczne właściwości stawania się” (ibidem, s. 107). Motyw powtórzenia zawiera też w sobie określenie „ponowne narodziny”, nazywające sytuację odzyskania w egzystencji warunku prawdy przez człowieka (ibidem, s. 21; zob. też: *Świadomość grzechu* w podrozdziale *Prawda*).

³⁹⁵ Por. OF, s. 97.

nami przeżycia lęku: 1) pierwszy wybór w niewinności (upadek); 2) etyczny wybór samego siebie; 3) religijny wybór wiary. W każdej z tych sytuacji dokonuje się powtórzenie w ramach wolności, czyli przejście od możliwości wolności do jej realizacji. W każdej z nich wolność – w sensie ogólnym jako to, co ma się spełnić (to, co idealne) – urzeczywistnia się w coraz większym stopniu w egzystencji jednostki. Każdy z tych momentów zapoczątkowuje nowy etap, w ramach którego można wyróżnić cały szereg pomniejszych sytuacji do niego przynależnych potwierdzający (powtarzający) wcześniejszy wybór. Podobnie zatem jak w przypadku świadomości powtórzenie można widzieć na dwóch płaszczyznach – ogólnej, jako punkty zwrotne w życiu człowieka i szczegółowej, jako wypełnianie treścią swojego życia powstałej w ten sposób nowej rzeczywistości egzystencjalnej.

Można wytyczyć sześć zasadniczych etapów powtórzenia, realizacji wolności człowieka, pośród których istotnym elementem staje się moment ujawnienia się prawdy. Ich porządek wyznacza postulowaną tu strukturę rozwoju wolności: 1) pierwszy ruch powtórzenia – upadek → 2) potwierdzanie pierwszego powtórzenia – powtarzanie swojego życia w zewnętrznosci świata zmysłowego (egzystencja estetyczna, nieświadome życie w grzechu) → 3) drugi ruch powtórzenia – wybór siebie (wybór etyczny) → 4) potwierdzanie drugiego powtórzenia – powtarzanie w swoim wnętrzu zewnętrznej rzeczywistości moralnej (egzystencja etyczna, życie w odniesieniu do obiektywnego świata wartości) → (!) UJAWNIE NIE PRAWDY → 5) trzeci ruch powtórzenia – wybór wiary → 6) potwierdzanie trzeciego powtórzenia – powtarzanie w swoim wnętrzu transcendencji, wieczności (egzystencja religijna, wewnętrzne życie w Bogu).

Opisowo można tę strukturę przedstawić pod postacią osobniczej historii jednostki, której cała egzystencja, ze wszystkimi jej powtórzeniami polega na tym, by w jak największym stopniu powtórzyć swoją istotę w egzystencji.

W pierwszym ruchu powtórzenia chodzi więc o ujawnienie się ducha, który ma zrealizować założoną w nim syntezę duszy i ciała w rzeczywistości ludzkiego życia, ustosunkowując się w ten sposób do siebie. W przypadku każdego człowieka sytuacja ta kończy się

upadkiem, czyli taką realizacją wolności, w której człowiek nie powtarza siebie w ramach zadanego mu stanu niewinności, ale wprowadza między siebie a Boga grzech. Grzech jest wynikiem realizacji wolności, ale jest jednocześnie jej przekroczeniem – uznaniem, że wolność człowieka stanowi element niezależny od Boga, że może on sam decydować o sobie. Dlatego w grzechu człowiek nie powtarza siebie tak jak powinien, nie ustanawia tkwiącej w nim syntezy duszy i ciała na podstawie swojej istoty w Bogu, ale na podstawie swojego wyobrażenia siebie, życia i świata. W rezultacie to powtórzenie zamiast dokonać uwewnętrznienia egzystencji człowieka wprowadza go w zmysłowy, zewnętrzny świat, w którym widzi on jedyne miejsce potwierdzenia siebie, realizacji swoich życiowych potrzeb i ambicji. Świat zewnętrzny staje się tu tym, co ma zastąpić człowiekowi jego kontakt z Bogiem, okazuje się miarą wnętrza człowieka, które w ten sposób zostaje uzależnione od tego, co zewnętrzne. Wynika z tego, że w rozumieniu Kierkegaarda, każdy człowiek po upadku w jakimś sensie wchodzi w estetyczny etap egzystencji. Nie jest to zazwyczaj estetyzm wyrafinowany, polega on na ucieczce z własnego wnętrza, na życiu tym, co przynosi rzeczywistość zmysłowa i na całkowitym podporządkowaniu się jej. W takich warunkach nie może rozwijać się jednak wolność człowieka, bo jej jedyną rzeczywistością jest ludzkie wnętrze. Dlatego zamiast powtarzać siebie i rozwijać w egzystencji swoją istotę, powtarza on to, co przynosi mu świat zewnętrzny. Człowiek taki wchodzi w sytuację, w której jego wnętrze jest całkowicie zaprzątnięte tym, co wydarza się na zewnątrz niego i w tym upatruje celu swojej egzystencji. Jego zachowanie w takim przypadku staje się jak najbardziej „powtarzalne”, tworzy on nawyki i przyzwyczajenia, wchodzi w pewne stereotypy, dzięki którym świat wokół niego staje się przewidywalny i rządzi się pewnymi ustalonymi regułami. Człowiek oddaje tu swoją wolność na rzecz czegoś, co zabezpiecza mu spokojne funkcjonowanie w świecie, ale co w zamian rości sobie prawa do jego wnętrza. Skupia on zatem całą swoją uwagę i aktywność wewnętrzną na sprawach takich jak pomyślność życiowa, zdrowie fizyczne, zabezpieczenie materialne, rozrywka, przyjemność. Rezygnuje natomiast z odkrywania i rozszerzania swojej sfery wewnętrza-duchowej, którą najczęściej traktuje jako coś z za-

łożenia nieodgadnionego, tajemniczego lub przypadkowego i nieistotnego dla swojego „normalnego funkcjonowania”. Człowiek nie powtarza więc tu siebie, to jego życie jest pewną „powtarzalną” reakcją na świat, w którym żyje. Jego wolność nie polega na rozumieniu możliwości, które przed nim stoją i ich realizacji w postaci wyboru, ale na automatycznym wybieraniu tych możliwości, które pozwalają zapewnić sobie jak największą pomyślność w świecie zewnętrznym. Zdaniem Kierkegaarda człowiek taki funkcjonuje w skrywanym lęku przed tym wszystkim, co dla niego naprawdę istotne, mówiąc językiem współczesnym, tłumi to w sobie. W zależności od indywidualnego przypadku określa to zawsze pewien stopień bezduszości, która może prowadzić w skrajnych wypadkach do stanu nie-wolności, czyli zaprzeczenia realizacji swojej wolności.

Aby wydobyć się z tego wewnętrznego impasu, człowiek musi dokonać drugiego powtórzenia w swojej egzystencji, czyli wyboru siebie, będącego takim samoodniesieniem, w którym on sam dla siebie staje się podstawową możliwością do realizacji. W ten sposób zarazem rezygnuje on z egzystencji estetycznej i czyni to, co miał pierwotnie uczynić w pierwszym wyborze – określa (wybiera) siebie jako podmiot swej egzystencji. Człowiek przenosi tu istotną część swojego życia do wewnątrz, zarazem jednak pozostaje w równym stopniu uzależniony od zewnętrznego wobec siebie świata zasad i wartości, w którym szuka potwierdzenia dla zasadności swoich wewnętrznych wyborów i rozstrzygnięć. Powtórzenie, jakie się tu dokonuje, wymaga od człowieka, aby potwierdzał ten wyjściowy wybór siebie, a więc w coraz większym stopniu stawał się podmiotem siebie. Jednocześnie jego jaźń musi odnajdywać skutki swojego działania i istnienia na zewnątrz, musi być sprawcza wobec świata ludzkiego, w którym ostatecznie siebie powtarza – potwierdza. Egzystencja etyczna balansuje na granicy tych dwóch rzeczywistości – stąd wolność człowieka jest określona zarazem w stosunku do własnego wnętrza i do zewnętrznego świata ogólnoludzkiego. Powtórzenie jest więc w tym wypadku ruchem przechodzenia od idealnej, obiektywnej rzeczywistości ogólnoludzkiej do realności własnej egzystencji. Taki człowiek staje się coraz bardziej wolny w sobie, coraz bardziej pogłębia siebie, ale wciąż siebie nie przekracza, to znaczy jego

wolność pozostaje całkowicie w jego rękach. Powtórzenie ostatecznie ogranicza się tym samym do powtarzania siebie w doczesności, co oznacza pragnienie jak najlepszego, jak najbardziej godnego, prawnego i właściwego życia, ale skoncentrowanego na tym, co tu i teraz. Dla człowieka etycznego ten świat jest jedynym możliwym miejscem realizacji tego, co określa on jako swoją istotę. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie temu, aby człowiek etyczny była ateistą czy też sprzeciwiał się Bogu, musi mieć tylko jakiś wyższy porządek ogólnoludzki (moralny), w stosunku do którego może usprawiedliwić siebie i swoje postępowanie³⁹⁶. Etycznie wolność okazuje się powiązana z pewną określoną możliwością, która urzeczywistnia się w ustalonych granicach tego, co ogólnoludzkie, ale wciąż nie sięga swojego prawdziwego, religijnego źródła. W rezultacie egzystencja etyczna, mimo że jest walką z grzechem i pierwszą próbą duchowego zbudowania siebie przez jednostkę – a więc opiera się na pozytywnym wykorzystaniu lęku jako „napędu” swojej wolności – nie jest w stanie pokonać swojego grzechu, a jedynie kompensuje jego istnienie, dbając o dobro ogólnoludzkie. W mniejszym lub większym stopniu podlega też negatywnemu działaniu lęku, ponieważ grzech wciąż w niej istnieje. Jego bezpośrednie działanie w rzeczywistości ludzkiej zostaje co prawda zablokowane, ale zarazem nie pozwala on jednostce na pełny rozwój duchowy i ostateczne egzystencjalne spełnienie.

Dlatego, zdaniem Kierkegarda, musi nastąpić trzecie, najistotniejsze powtórzenie, w którym człowiek otwiera się na obecność Boga w swoim życiu, powtarza siebie w Bogu i znajduje ostateczne odniesienie dla swojej wolności. Może tego dokonać tylko w ramach wyboru wiary, w którym uznaje swoje wnętrze za jedyne właściwe „miejsce” realizacji siebie i swojego kontaktu z Bogiem. W ten sposób dochodzi do uwewnętrznienia, czyli całkowitego podporządkowania swojej egzystencji swojej istocie, przez którą działa Bóg. Powtórzenie jako działanie wolności staje się całkowicie wewnętrzne. Życie takiego człowieka, jak się wydaje, powinno polegać na ciągłym potwierdzaniu wyboru wiary, czyli w każdej sytuacji życiowej na ta-

³⁹⁶ Świątym przykładem takiej postawy jest Iwan z *Braci Karamazow* Dostojewskiego.

kim zachowaniu, którego jedynym rozstrzygającym kryterium jest udział w życiu wiecznym w Bogu. Wolność człowieka jako złożona w Bogu nie może kierować się niczym innym jak byciem w Bogu oraz tym, co Bóg w danej sytuacji wyznaczył człowiekowi do realizacji. Za każdym razem jest to z pewnością sytuacja próby, w której trzeba ochronić swoje wnętrze przed ingerencją zła. Człowiek wiary powraca do Boga, do życia w Nim i w Jego obecności, stąd wybór wiary jest nie tylko powrotem do niewinności jako stanu bez grzechu, ale okazuje się jednocześnie wejściem w świadome egzystowanie w rzeczywistości najwyższego dobra. Polega to na całkowitym poświęceniu się jego realizacji w sobie, w czym zaczyna się świadczyć o nim i nieść je przez siebie w świecie. To powtarzanie dobra w sobie staje się drogą duchowego rozwoju człowieka do zbawienia, dając ostatecznie powtórzenie indywidualnej istoty jednostki w jej egzystencji. Wybór etyczny przywraca człowiekowi jego podmiotowość, tu ta podmiotowość uzyskuje odpowiedni zwrot. Dlatego też dopiero w wyborze wiary następuje w egzystencji swoisty powrót do prawdy, ujawnia się prawda pod postacią życia w Bogu jako celu egzystencji człowieka. Bez tego ujawnienia się prawdy wolność człowieka nie mogłaby zyskać właściwego odniesienia, nie mogłaby się w pełni zrealizować. Powtórzenie jest tym elementem wolności, który wskazuje właśnie na cel w jej rozwoju i dzięki temu nadaje jej ruchowi odpowiedni zwrot. W wierze wolność staje się w pełni rzeczywistością ludzkiej egzystencji jako bezpośrednie doświadczenie dobra Bożego, transcendencji, wieczności, a tym samym staje się siłą wiary jako sposobu bycia – decydowania o sobie w Bogu. W rezultacie lęk podporządkowany wierze okazuje się mocą skrajnie pozytywną, która pod postacią bojaźni Bożej chroni człowieka przed złem i prowadzi w kolejnych wyborach do urzeczywistnienia możliwości zbawienia w jego egzystencji.

Prawda

PRAWDA	PODSTAWA	WYDARZANIE SIĘ	CEL
ŚWIADOMOŚĆ GRZECHU (PODSTAWA)	ŚWIADOMOŚĆ WINY	SKRUCHA	ŚWIADOMOŚĆ GRZECHU
PARADOKS (WYDARZANIE SIĘ)	MOŻLIWOŚĆ ZGORSZENIA	SKOK I CHWILA	ABSOLUTNY PARADOKS
NAŚLADOWANIE (CEL)	CIERPIENIE	PRÓBA I WSPÓŁCZESNOŚĆ Z CHRYSYTEM	UNIŻENIE

Schemat 11. Kategoryalna struktura prawdy

Świadomość grzechu*

Świadomość winy

Według Kierkegaarda świadomość winy jest decydującym wyrazem patosu egzystencjalnego, w którym człowiek nakierowuje się na prawdę swojego życia³⁹⁷. Jak pisze Tomasz Kupś: „Patos w filozofii Kierkegaarda nie jest uczuciem, ale raczej wewnętrznym czynem egzystującego indywiduum, jest najwyższą namiętnością, wiarą”³⁹⁸. Wobec tego patos egzystencjalny należałoby tu rozumieć jako najwyższe wewnętrzne samoodniesienie się człowieka w egzystencji. Kierkegaard jednak rozróżnia patos egzystencjalny, mający charakter tylko patetyczny (zależny jedynie od człowieka – religijność A) od patosu mającego charakter dialektyczny (zależny od Boga – religijność B). Świadomość winy jest decydującym wyrazem

* Rozważania zawarte w tym podrozdziale w formie syntetycznej zostały opublikowane pod tytułem: *Świadomość grzechu jako warunek prawdy w filozofii wiary Kierkegaarda*, w: *Prawda w życiu moralnym i duchowym*, red. D. Probuca, Instytut Wydawniczy Maximum, Kraków 2009, s. 271–281.

³⁹⁷ Por. PS, s. 437–467 (OC 11, s. 211–243, tłum. pol., s. 527–563).

³⁹⁸ T. Kupś, op. cit., s. 389.

tego pierwszego, niższego patosu egzystencjalnego, ale zarazem już nakierowuje na ten drugi, wyższy stanowi jego podstawę, zaczątek³⁹⁹.

Można powiedzieć, że jeśli człowiek odkrywa i uznaje swoją winę w egzystencji, to zaczyna egzystować w relacji do prawdy. Nie ma bardziej konkretnego, wyraźnego ustalenia stosunku do własnej egzystencji niż uznanie siebie winnym. W tym przyjęciu winy na siebie wyraża się nie tylko gotowość do jej zadośćuczynienia, ale może przede wszystkim umiejętność objęcia swojej egzystencji w całości, odwaga nazwania jej taką, jaką jest. Bez odniesienia się do własnej winy człowiek nie może odwrócić dotychczasowego przebiegu swojej egzystencji, zagłębić się w nią w pełni i poprowadzić w nowym kierunku. Jest to niezbędna podstawa dla zaistnienia relacji człowieka z Bogiem, z wieczną szczęśliwością⁴⁰⁰. Nie może wszak osiągnąć prawdy ten, kto sam nie uzna, że żył w nieprawdzie, i to z własnej winy⁴⁰¹.

Na zwrot, który się tutaj dokonuje, Kierkegaard wskazuje już w *Pojęciu lęku*: „Im większy geniusz [religijny – A. S.], tym głębiej odkrywa swoją winę”⁴⁰². Rzecz w tym, że ta głębia doznania winy nie może odnosić się do tego, co skończone, ale rodzi się wraz z uświadomieniem sobie jej nieskończonego charakteru, wynikającego z przeciwstawienia się Stwórcy. Świadomość winy oznacza zatem zagłębianie się w swoją egzystencję aż do jej początku, do momentu pierwszego samookreślenia się w niej przez człowieka, w którym w skoku jakościowym wyłoniła się wina⁴⁰³. Człowiek musi uznać totalność, całkowitość swojej winy, która bierze się z odniesienia jej do wiecznej szczęśliwości. Nawet najmniejsze zawinienie wobec niej jest już winą absolutną i całkowitą, przeciwstawieniem się Stwórcy oraz temu, co egzystencjalnie istotne⁴⁰⁴. W rezultacie wszystkie po-

³⁹⁹ Por. PS, s. 462–463 (OC 11, s. 238–239, tłum. pol., s. 556–557); zob. też: *Paradoks w podrozdziale Prawda*.

⁴⁰⁰ Por. PS, s. 439–448 (OC 11, s. 213–223, tłum. pol., s. 529–539).

⁴⁰¹ Por. OF, s. 15–16 i 79.

⁴⁰² PL, s. 112; zob. też: ibidem, s. 114; *Lęk* w podrozdziale *Wolność*.

⁴⁰³ Por. PL, s. 58 i 67.

⁴⁰⁴ Por. PS, s. 440–443, 446 i 447–448 (OC 11, s. 214–217, 220 i 221–222, tłum. pol., s. 530–533, 536–537 i 538–539).

szczególne winy, za jakie człowiek odpowiada w doczesności, nie są tym, po odpokutowaniu czego może on przestać być istotnie winnym. Wskazują one jedynie na wynik zaistnienia winy w egzystencji, a ich łączna suma nigdy nie jest jakościowym określeniem tego, czym jest rzeczywista wina⁴⁰⁵. Stąd też dla Kierkegaarda wyeliminowanie winy oraz zadośćuczynienie nie polega na naprawie popełnionego zła w rzeczywistości zewnętrznej. Takie zachowanie może dotyczyć tylko win poszczególnych. Natomiast próba wyeliminowania pod ich postacią winy w ogóle okazuje się zaniżeniem jej wagi, uniemożliwia więc osiągnięcie świadomości winy i zwrócenie się w niej ku celowi absolutnemu, wiecznej szczęśliwości⁴⁰⁶.

W ujęciu Kierkegaarda świadomość winy oznacza najwyższy możliwy stopień samoświadomości oraz tożsamości wewnętrznej, jaki sam z siebie w ramach immanentnego świata ludzkiego może uzyskać człowiek. Jej rzeczywisty wyraz egzystencjalny stanowi wieczna pamięć winy⁴⁰⁷. Człowiek zapominający w egzystencji o swojej winie lub uznający tylko czasowe jej istnienie jest tylko pozornie niewinny. W rzeczywistości jednak oznacza to, że dobrowolnie pozostaje w egzystencjalnej nieprawdzie, celowo zaciera różnicę między sobą a Bogiem, uznaje siebie za tego, kto może wyrokować o winie i niewinności. Z kolei pamięć o swojej winie określona tylko czasowo ostatecznie wygasa, nie może więc być ujęciem egzystencji w całość, scaleniem jej, zamknięciem na pewnym etapie i otwarciem na nowy. Staje się wciąż od nowa podejmowanym zadaniem, bez możliwości ostatecznego wypełnienia go. Wówczas człowiek, za każdym razem z coraz większym zdziwieniem, odkrywa, że mimo pokuty czynionej na co dzień nie przestaje być winny, wciąż w jakimś aspekcie swojej egzystencji natykając się na nową winę. Antidotum na to uwięzienie we własnej winie w doczesności jest ciągła pamięć o niej, którą Kierkegaard określa „najcięższą karą”⁴⁰⁸. W pewnym sensie wszystkim, czym wewnętrznie staje się tutaj człowiek, jest pa-

⁴⁰⁵ Por. ibidem, s. 441 (OC 11, s. 214–215, tłum. pol. 530–531).

⁴⁰⁶ Por. ibidem, s. 448–458 (OC 11, s. 223–233, tłum. pol., s. 539–551).

⁴⁰⁷ Por. ibidem, s. 444–448 (OC 11, s. 218–223, tłum. pol., s. 534–539).

⁴⁰⁸ Ibidem, s. 457 (OC 11, s. 232–233, tłum. pol., s. 551); zob. też: ibidem, s. 444–445 (OC 11, s. 218–219, tłum. pol., s. 534–535).

miętanie o swojej winie i trwanie w tej pamięci – to ona określa najistotniejszy w tym momencie zwrot egzystencji człowieka ku wiecznej szczęśliwości. Jego kara polega na tym, że ten, kto samowolnie odłączył się od Boga, nie może wrócić do Niego bez uświadomienia sobie tego faktu i bez wiecznego pamiętania o nim. Dopiero w swoim ukrytym wnętrzu człowiek może zatem zdobyć wieczną pamięć winy⁴⁰⁹, tylko wewnętrznie i sam przed sobą może przyznać, że jego egzystencja zmierzała w złą stronę, i że on sam jest temu winien. „Co to jest wewnętrzność? To jest pamięć”⁴¹⁰. Jeśli pamięć o swojej winie stanowi o możliwości odbudowania przez człowieka jego więzi z wiecznością, to nie ma innej drogi do tego, by stać się przejrzystym wewnętrznie. Ta pamięć staje się tutaj wyrazem gotowości powrotu do swojej pierwotności, do tego, co istotnie określa człowieka. Jest to jednak tylko początek, najbardziej wstępny warunek procesu odnajdywania przez człowieka prawdy o sobie w Bogu. Nikt kto nie przejdzie tego swoistego „czyśca egzystencjalnego”, nie będzie w stanie przyjąć wiary w jej paradoksalnym, chrześcijańskim wymiarze i wyrazić jej przez siebie do końca.

Uświadomienie sobie swojej winy i zachowanie jej w wiecznej pamięci określa więc sytuację autentycznego kryzysu wewnętrznego. Z jednej strony jednostka wie już, że nie odnajdzie spokoju w egzystencji, jeśli nie uzyska odkupienia, z drugiej zaś nie potrafi sama siebie uniewinnić, ponieważ nie może przekroczyć tego, w czym sama siebie ustanowiła. Z jednej strony nie znajduje żadnego rozwiązania w ramach tego, czemu dotychczas przyświadczała, co powoduje odczucie tymczasowości i przemijalności prawdy immanencji, a z drugiej strony jej świadomość zostaje skierowana ku ciągłemu, indywidualnemu doświadczeniu bycia nieprawdą w stosunku do prawdy, której nie zna i nie może sobie sama nadać – prawdy transcendencji. Stąd Kierkegaard powie, że egzystujący tkwi tu w „błędym stosunku” (sprzeczności), który z całą mocą określa jego rzeczywistość egzystencjalną i nie daje się samodzielnie rozstrzygnąć⁴¹¹. Wie, że

⁴⁰⁹ Por. ibidem, s. 448 i 461 (OC 11, s. 222–223 i 236–237, tłum. pol., s. 539 i 555).

⁴¹⁰ Ibidem, s. 457 (OC 11, s. 233, tłum. pol., s. 551).

⁴¹¹ Por. ibidem, s. 442–443 (OC 11, s. 216–217, tłum. pol., s. 532–533).

jest winny i w ten sposób stwarza możliwość dla zaistnienia warunku prawdy. Wie, że jest nieprawdą, i wie to sam z siebie, bo nikt inny nie może dostarczyć mu tej wiedzy, ale ponieważ utracił warunek z własnej winy, nie może go sam odzyskać⁴¹². Sam może jedynie zatrzymać siebie w dalszym traceniu możliwości warunku, w oddalaniu się od tego, by móc go z powrotem otrzymać.

I tak najkrócej można określić rolę przeżycia świadomości winy na drodze duchowego rozwoju człowieka: ma go przygotować na przyjęcie warunku, na nawiązanie kontaktu z Bogiem, z wieczną szczęśliwością. Wszak „gdy skończony duch chce widzieć Boga, musi rozpocząć od uznania siebie winnym”⁴¹³. W świadomości winy jednostka odnosi się do wiecznej szczęśliwości, ale nie doświadcza jej obecności w egzystencji, żyje poza nią – zwraca się do swojego celu, ale nie potrafi go sama osiągnąć. Do tego potrzebny jej jest warunek od Boga, warunek do bycia prawdą, ale to nadanie warunku jest już wkroczeniem w egzystencję mocy spoza niej. Świadomość winy pozostaje tylko rozpoznaniem możliwości, do której człowiek sam z siebie jest w stanie jedynie maksymalnie się przybliżyć, ale niczego więcej nie może zrobić. Dlatego Kierkegaard powie, że

Świadomość winy w swej istocie znajduje się jednak w immanencji, czym różni się od świadomości grzechu. W świadomości winy to sam podmiot, umieszczając winę w połączeniu z relacją do wiecznej szczęśliwości, staje się istotnie winny, ale tożsamość podmiotu jest jednak taka, że wina nie czyni z podmiotu czegoś innego, co jest sposobem wyrażenia zerwania⁴¹⁴.

Świadomość winy nie może stać się świadomością grzechu, bo człowiek nie może sam sobie odpuścić grzechów, nie może sam przekroczyć siebie, ale jest tylko i aż pierwszym krokiem do jej realizacji, niezbędnym początkiem, podstawą. Jeśli świadomość grzechu oznacza warunek do uzyskania prawdy, to świadomość winy jest pod-

⁴¹² Por. OF, s. 14–20.

⁴¹³ PL, s. 112.

⁴¹⁴ PS, s. 443 (OC 11, s. 217, tłum. pol., s. 533); zob. też: ibidem, s. 446 (OC 11, s. 220, tłum. pol., s. 536).

stawą do uzyskania tego warunku, umożliwiał określenie, gdzie leży prawda własnej egzystencji. Powiązanie z wieczną szczęśliwością, do jakiego tu dochodzi, jest jeszcze bardzo kruche i niepewne, ale powoduje wewnętrzne napięcie – spotęgowany patos, w którym człowiek odczuwa głębię i moc swojej egzystencji, zarazem doświadczając możliwości zbawienia i wciąż nie mogąc jej zrealizować w swoim losie⁴¹⁵. Jest to jak gdyby przedsięwzięcie prawdziwej religijności człowieka, w którym on sam warunkuje w sobie możliwość jej zaistnienia. Dlatego „Jako określenie całościowe pojęcie winy należy istotnie do sfery religijnej”⁴¹⁶ oraz „Religijność jest całością świadomości winy u pojedynczego, przed Bogiem, przez relację do wiecznej szczęśliwości”⁴¹⁷. Dla Kierkegaarda nie ma religijności bez świadomości winy, bez samodzielnego zwrócenia się człowieka do Boga, bez poszukiwania w egzystencji celu, jakim jest wieczna szczęśliwość.

W świadomości winy jednostka odkrywa coś, co można by było nazwać świadomością prawdy – osobistym stosunkiem do prawdy⁴¹⁸, czyli uświadomieniem sobie przez człowieka jako ducha, że jest podmiotem prawdy. Istnieje więc taki sposób bycia, który jest dla niego jedynie prawdziwy i którego powinien pragnąć. To właśnie oznacza pojęcie „prawdy subiektywnej”⁴¹⁹. Dzięki niej duch, który poszukuje samoświadomości, zostaje uposażony w bardzo ważne narzędzie – cel, który nadaje kierunek i sens jego samorozwojowi. Jak twierdzi Kierkegaard, w świadomości winy to „świadomość jest tym, co się zmienia w sposób decydujący, podczas gdy tożsamość podmiotu zawiera się jednak w tym, że jest samym sobą, i że jest tego świadomy umieszczając winę w połączeniu z relacją do wiecznej szczęśliwości”⁴²⁰. W tym momencie podmiot rozpoznaje siebie jako nieprawdę, ale nie może sam zmieniać siebie, potrafi jedynie nakierować się na to, co jest prawdą, przez uświadomienie sobie, że

⁴¹⁵ Por. *ibidem*, s. 446 (OC 11, s. 220, tłum. pol., s. 536).

⁴¹⁶ *Ibidem*, s. 447 (OC 11, s. 221, tłum. pol., s. 538).

⁴¹⁷ *Ibidem*, s. 460–461 (OC 11, s. 236, tłum. pol., s. 555).

⁴¹⁸ Por. CS, s. 182–183.

⁴¹⁹ PS, s. 165–213 i 291 (OC 10, s. 176–232, OC 11, s. 43, tłum. pol., s. 200–259 i 351); zob. też: *Wewnętrzność* oraz *Subiektywność* w podrozdziale *Duch*.

⁴²⁰ PS, s. 444 (OC 11, s. 218–219, tłum. pol., s. 535).

do niej nie należy. Egzystuje zatem w ramach możliwości prawdy – uświadamia sobie, że nie może rozwijać się duchowo, jednocześnie nie realizując prawdy swojej egzystencji.

Jest to moment, w którym następuje pierwszy ważny zwrot (zmiana) we wnętrzu człowieka, a duch staje w obliczu możliwości pełnego samoodniesienia. Prawda podwaja tym samym płaszczyznę ducha, jako że od teraz życie jednostki zostaje ściśle nakierowane na jej egzystencjalny cel. Jej rozwój duchowy przybiera właściwy wymiar poszukiwania prawdy, co staje się podstawą do budowania siebie w wierze, do bycia prawdziwą wewnętrżnością, przejrzystą dla samego siebie i spełniającą się w swojej subiektywności. W tym sensie prawda zawsze podwaja ducha tam, gdzie musi on zdać sobie sprawę z celu, do jakiego dąży, tak aby jego stawanie się samym sobą nie okazało się pustym ruchem wewnątrz świadomości czy ruchem, który pozostanie w obrębie samego człowieka. W ten sposób duch nie może być sobą poza prawdą, o czym po raz pierwszy dowiaduje się, doświadczając świadomości winy, a o czym przypomina mu każde kolejne zagłębienie się w swojej wewnętrżności.

Tak rozumiana świadomość winy musi być zarazem doświadczeniem potencjalnej pełni egzystencjalnej człowieka oraz odczuciem jej braku w jego aktualnym życiu. Jest więc z jednej strony zwrotem ku celowi, a z drugiej poczuciem negacji tego, co istotne, dokonującej się w dotychczasowej egzystencji jednostki. Stąd pojawia się wymóg zerwania z nią i zwrócenia jej we właściwym kierunku. Człowiek, uświadamiając sobie swoje odstępstwo, już je jakoś neguje, dokonuje pierwszego, wstępnego kroku w kierunku odnowienia swojej relacji z Bogiem. Zagłębia się zatem w swoją egzystencję, by doświadczyć całości swojej winy i jednocześnie natrafić na punkt styczny z niewinnością, której pragnie. Oczywiście nie może on w sensie egzystencjalnym przypomnieć sobie swojej niewinności, ale ujmując w całość swoją winę, doznaje potrzeby pozbycia się jej, odkupienia. W ten sposób stan bez winy staje się dla niego zadaniem do zrealizowania, celem. Ta „dobitność” doświadczenia własnej winy czyni egzystencję konkretną, rzeczywistą, jawną, przejrzystą, składa ją w całość.

Skrucha

Pojęcie skruchy, którego używa w swoich pismach Kierkegaard, jest wysoce niejednoznaczne, gdyż pojawia się ono jako określenie różnych pokrewnych sobie zjawisk w zależności od kontekstu. Wydaje się jednak, że można uporządkować stosowanie tego pojęcia przez duńskiego filozofa i wyróżnić trzy podstawowe odniesienia, w których ono występuje. Wyjściowe rozumienie skruchy wiąże ją ze światopoglądem etycznym i jest podstawą do całościowego oraz krytycznego ujęcia etycznego etapu egzystencji. W drugim przypadku określenia skruchy są pokrewne świadomości winy, a w trzecim świadomości grzechu.

W *Stadiach na drodze życia* Kierkegaard przedstawia pewne formalne rozwiązywanie problemu skruchy. Napisze tam:

Dialektyczna forma skruchy jest następująca: nie można dojść do skruchy, ponieważ rzecz, z powodu której należy dokonać skruchy, wydaje się jeszcze nierozstrzygnięta; i nie można znaleźć odpoczynku w skruche, ponieważ wydaje się, jakby było trzeba stale działać, robić wszystko to, co możliwe [...]. W stopniu, w jakim [skrucha] jest utrzymywana *in suspensio* przez pierwszą rację (że to, co wymusza skruchę, nie jest określone), jest ironiczna; w stopniu, w jakim występuje druga racja (że jest się zmuszonym do ciągłego działania), jest ona czysto sympatetyczna⁴²¹.

Te dwie dialektyczne formy skruchy wyrażają, jak się wydaje, istotę jej fenomenu – w sensie ironicznym jest ona jeszcze wyrazem świadomości winy, a w swym sympatetycznym kształcie zbliża się już do świadomości grzechu. Rozdarcie między nimi ukazuje natomiast skruchę zarazem jako najwyższy wyraz egzystencji etycznej i jej wewnętrzzną sprzeczność. Warto przyjrzeć się tym trzem postaciom skruchy, zaczynając od jej wyjściowego, etycznego ujęcia.

W światopoglądzie etycznym skrucha pojawia się pierwszy raz jako wynik wyboru etycznego, ponieważ człowiek, wybierając siebie, przyjmuje również odpowiedzialność za całe swoje przeszłe życie, a więc także za całe zło, które się przez niego wydarzyło lub stało się

⁴²¹ SD, s. 364 (SKS 6, s. 417).

jego udziałem⁴²². Aby móc w ogóle zacząć działać etycznie, musi on najpierw wyrazić skruchę z powodu tego zła, które wyrządził, musi w sensie moralnym przyjąć na siebie winę. Dopiero dzięki przeżyciu skruchy jednostka może w pełni nakierować się na siebie jako na podmiot, przez który ma realizować się dobro ogólne. Dlatego „wybór jest tożsamy z tą skruchą, która dokonany wybór potwierdza”⁴²³. Inaczej zło czy też, łagodniej mówiąc, wszystkie negatywne elementy, które dotąd cechowały jednostkę i nie pozwalały zespolić się treściom jej świadomości w jaźń, nadal byłyby przeszkodą do tego, by mogła realizować swój wybór etyczny⁴²⁴. Skrucha nakierowuje jednostkę na winę, jednak w tym wypadku nie ujmuje ona jeszcze swojej winy całościowo, ponieważ celem, do którego się tu odwołuje, nie jest wieczna szczęśliwość, ale ogólnoludzka idea dobra moralnego. W stosunku do tej idei jednostka konstytuuje swoją jaźń i wyraża skruchę za dotychczasowy brak jej realizacji we własnej egzystencji. Kierkegaard daje zatem do zrozumienia, że etyczna skrucha przez swoje odniesienie do tego, co ogólne i zewnętrzne, łączy człowieka nie tylko z nim samym, ale również z całym światem ludzkim⁴²⁵. W rezultacie nie może on wyrazić żalu za siebie, jeśli jednocześnie nie żałuje za winy swoich ojców⁴²⁶. To zewnętrzne zapośredniczenie winy sprawia, że człowiek nie może jej ująć jako indywidualnego określenia całej swej egzystencji, bo rozumie on ją jako coś, co ma swoje źródło na równi poza nim – w złu świata, któremu uległ.

Z etycznego punktu widzenia dokonanie aktu skruchy oczyszcza człowieka wewnętrznym w pełni i daje przekonanie, że jeśli będzie działał zgodnie z nakazami etycznymi, to osiągnie egzystencjalne spełnienie. Najwyższym gwarantem słuszności takiego światopoglądu jest Bóg, istnieje bowiem „taka odmiana miłości, którą kocham Boga, która da się określić tylko jednym słowem – skrucha”⁴²⁷. Należy podkreślić, że pojęcie Boga zostaje tu w jakiś sposób

⁴²² Por. AA 2, s. 303.

⁴²³ Ibidem, s. 340.

⁴²⁴ Por. ibidem, s. 235.

⁴²⁵ Por. ibidem, s. 324 i 338.

⁴²⁶ Por. ibidem, s. 294–295.

⁴²⁷ Ibidem, s. 291.

ograniczone do pojęcia dobra ogólnoludzkiego. Bóg staje się tym, kto zapewnia sens jego istnieniu i nadzoruje jego realizację w świecie. Skrucha okazuje się tym samym najwyższym wyrazem relacji człowieka do Boga oraz prawdy rozumianej etycznie.

Tak widziana skrucha jest dla Kierkegaarda ważnym fenomenem na drodze samorozwoju człowieka, ale nie może być jego zwieńczeniem. Na pewnym etapie etycznego funkcjonowania jednostka musi doświadczyć, że mimo swoich usilnych prób nie jest w stanie wykorzenić zła ze świata, a zatem jej działanie sprowadza się do usiłowania zmiany tego, czego ostatecznie zmienić nie może. Niezbędna staje się wówczas konstatacja, że wymagania egzystencjalne sformułowane w ramach etyki są niewystarczające. Zło nie istnieje bowiem obiektywnie w świecie zewnętrznym jako negatywny sposób bycia tego świata, ale wyłącznie jako wynik konkretnego i indywidualnego działania ludzkiego, będącego następstwem wewnętrznego upadku człowieka, jego zgody na grzech. Nie da się jednak odkupić ani usprawiedliwić zła wyrządzonego przez innych – trzeba natomiast umieć rozpoznać rzeczywiste źródła zła w sobie i pragnąć całkowicie się go wyzbyć. Skrucha nie daje takiej możliwości, gdyż na pewnym poziomie utożsamia winę jednostki z grzesznością gatunku ludzkiego. W tym ujęciu każdy indywidualnie ponosi za nią odpowiedzialność, ale równocześnie każdy może samodzielnie ją odpokutować, przynajmniej do niej i wyrażając chęć moralnego zadośćuczynienia jej w świecie ludzkim.

Zdaniem Kierkegaarda, aby mogła zaistnieć zasadnicza przemiana światopoglądu etycznego, człowiek musi uznać, że wina leży tylko w nim, w jego wnętrzu. Można powiedzieć, że ten, kto nauczy się radzić sobie ze swoimi winami poszczególnymi, przeżywać skruchę z ich powodu i odpokutowywać je w swoim działaniu na rzecz dobra ogólnego, musi w końcu osiągnąć taki poziom czystości moralnej w swoim wnętrzu, że zza tych win poszczególnych zacznie „przebłyskiwać” coś, co je konstytuuje, czyli jego wina w ogóle. W ten sposób doskonalenie się w etycznym przeżywaniu skruchy może doprowadzić do odkrycia świadomości winy jako wyższego sposobu samoodniesienia się człowieka w egzystencji.

Skrucha wyrażająca się pod postacią świadomości winy nie jest jeszcze jednak skruchą w najwłaściwszym sensie, ale stanowi jej ironiczną formę. Oznacza to, że przedmiot skruchy pozostaje tu jeszcze nierozstrzygnięty (nieokreślony). Tym przedmiotem jest grzech, który w świadomości winy nie pojawia się jako konkretny grzech życia danego człowieka, wynikający ze zrozumienia jego osobistego bogoodstępstwa. Najogólniej rzecz ujmując, świadomość winy powstaje przez zderzenie ideału etycznego z ideą wiecznej szczęśliwości. Ideał etyczny reprezentuje tu to, co realne, całą egzystencję jednostki, która poświęciła się dla jego realizacji, wypełniła więc nim całkowicie siebie, swoje wewnątrz i swoje życie. Wieczna szczęśliwość oznacza tu wyższą idealność, jednostka, odnosząc się do niej, może ująć swoją dotychczasową egzystencję w całość oraz ocenić ją z tej perspektywy. W konsekwencji rozumie ona, że wszystko, czym dotychczas żyła, było niewystarczające, ograniczone tylko do doczesnego wymiaru egzystencji i dlatego w sensie istotnym nieprawdziwe. Ponieważ jednak nie wie, na czym polega egzystencjalna prawda, nie wie też, na czym polega jej nieprawda (grzech). Do zrozumienia nieprawdy potrzebna jest prawda, a każde zrozumienie nieprawdy oznacza automatycznie egzystencjalne zerwanie z nią. W rezultacie nie można ująć swojej nieprawdy, pozostając w niej. Wynika z tego, że dzięki świadomości winy jednostka zaczyna rozumieć, że jest nieprawdą i doświadcza siebie jako nieprawdy, ale jednocześnie egzystencjalnie pozostając w niej, nie jest w stanie ustalić, na czym ona polega i nie potrafi się z niej wyzwolić.

Ironiczność takiego przeżycia skruchy polega na tym, że człowiek odczuwa konieczność jej wyrażenia i zadośćuczynienia za swoją nieprawdę, ale nie może tego zrobić, bo nie wie, czym faktycznie ona jest. Musi zatem pozostać w swojej winie, by móc za nią odpokutować, ale zarazem nie może w niej trwać, bo wówczas nigdy się od niej nie uwolni⁴²⁸. Jeśli w tej sytuacji mimo wszystko chce samodzielnie wyjaśnić swój grzech i uczynić go zrozumiałym w ramach tego, co czysto ludzkie, wówczas więzi siebie w skrusze, a jego relacja do wiecznej szczęśliwości pozostaje nigdy niezrealizowaną moż-

⁴²⁸ Por. SD, s. 364 (SKS 6, s. 417).

liwością. Z jednej strony człowiek odrzuca to, co ogólnoludzkie, jako nieprawdę swojej egzystencji, a z drugiej strony nie jest w stanie przyjąć tego, co transcendentne i prawdziwe, co przychodzi spoza niego i daje mu szansę na odkupienie. Wpada w egzystencjalną pułapkę, w której jedynym jego doświadczeniem względem siebie i świata jest nieprawda. Traci więc odniesienie do tego, czym dotychczas żył, a nie zyskuje nic w zamian, pozostaje w egzystencjalnym zawieszeniu. Może co prawda przeżywać skrucę za nieprawdę swojego dotychczasowego życia, ale to nie prowadzi go ani o krok dalej na drodze jego duchowego rozwoju – wręcz przeciwnie, grozi negacją sensu egzystencji. Jak się wydaje, o takiej postawie Kierkegaard mówi jako o „rozpaczy z powodu pragnienia bycia sobą”⁴²⁹. Tę egzystencjalną blokadę pojawiającą się w skrusze duński filozof opisuje następująco:

Najwyższym wyrazem etycznego poglądu na życie jest skrucza. Zawsze powinienem żyć w skrusze – ale to jest właśnie wewnętrzna sprzeczność tego, co etyczne, przez co przeziara paradoks tego, co religijne, to znaczy pojednanie, któremu odpowiada wiara. Mówiąc czysto etycznie muszę powiedzieć, że czynienie nawet tego, co najlepsze jest jedynie grzechem; pragnę zatem żyć w skrusze, ale wówczas nie będę mógł działać, ponieważ będę żyć w skrusze⁴³⁰.

Etyka zakłada, że nie ma zjawiska dotyczącego ludzi, którego nie mogłaby wyjaśnić, bo gdyby takie się pojawiło, jej idealność zostałaaby zniesiona. W ramach etyki trzeba zatem wyjaśnić grzech – służy temu pojęcie skruchy. Problem polega jednak na tym, że nawet najgłębsza skrucza nie może obiektywnie sprawić, że człowiek nie będzie grzeszył. Nie potrafi on bowiem usunąć grzechu ze świata, pokonać go w świecie, a może jedynie smucić się z jego powodu. To w żaden sposób nie wyjaśnia ani nie usprawiedliwia grzechu, oznacza jedynie przyjęcie go do wiadomości. Okazuje się, że skrucza nie jest w stanie zapewnić, iż jakiegokolwiek działania w ramach etyki nie skończy się grzechem. Pozostaje więc tylko po każ-

⁴²⁹ Por. CS, s. 212–221.

⁴³⁰ DZ, IV A 112, s. 261–262; PL, s. 121.

dym działaniu przeżywać skruchę za jego skutki, a najlepiej robić to jeszcze przed jego rozpoczęciem. Pojawia się sprzeczność: skrucha, która ma oczyszczać i dawać siłę do działania, odwrotnie, obarcza grzechem i uniemożliwia czyn. Blokuję działanie w sensie etycznym, bo nie jest w stanie zapewnić, że to działanie będzie dobre. Można więc albo nie działać wcale, albo działać, lekceważąc ewentualne negatywne skutki tego działania, co w obu przypadkach jest nieetyczne. Dlatego – jak zauważa Kierkegaard – skrucha, a zatem i etyka, idą zawsze o krok za grzechem, jak gdyby próbując go wytropić, ale nie mogąc go złowić, a w konsekwencji uwolnić jednostkę od niego⁴³¹. Jeśli człowiek w swojej skruszce mimo wszystko chce za wszelką cenę wyjaśnić grzech, popada w szaleństwo⁴³², czyli we wspomnianą rozpacz, kiedy to „skrucha wyraża się brakiem ukojenia, który w wyrazie i w dialektyce namiętności jest o wiele silniejszy niż prawdziwa skrucha”⁴³³. Człowiekowi etycznemu, który nie potrafi wybrać wiary i nie chce zarazem stracić sensu egzystencji, pozostaje tylko „skruszony powrót do ogólności”⁴³⁴.

Właściwie rozumiana skrucha nie zatrzymuje się nigdy na świadomości winy, ale staje się takim aktem, który pozwala doprowadzić ją do końca, przemienić w jeszcze wyższy stan świadomości. Jeżeli przyjąć, że niebezpieczeństwo związane z ironiczną formą skruchy polega na unieruchomieniu działania człowieka, to jej sympatyczny wyraz ma za zadanie uniemożliwić tę egzystencjalną bierność, czego wyrazem staje się wymóg nieustannego działania. Wówczas człowiek wprowadza się w taki stan wewnętrzny, w którym znajduje się w ciągłym ruchu, tak jakby nie chciał zgodzić się na swój aktualny stan i szukał sposobu, by się z niego uwolnić, wyjść poza siebie, odkryć coś, co mogłoby stać się odpowiedzią na jego pustkę wewnętrzną związaną z przekonaniem o życiu w nieprawdzie. Zamiast wyrażać swoją skruchę pod postacią ciągłego żalu nad sobą, rozgrywa on ją w taki sposób, by za wszelką cenę naprawić wszystkie popełnione przez siebie błędy w życiu. Podejmuje wciąż nowe zadania, w re-

⁴³¹ Por. PL, s. 119–120; AA 2, s. 322.

⁴³² Por. PL, s. 119.

⁴³³ Ibidem, s. 120.

⁴³⁴ Por. BD, s. 84.

alizacji których chce na swój sposób przeciwstawić się zdiagnozowanej w sobie nieprawdzie, tym samym pokazując, że jej nie chce, że nie ma w nim zgody na nią, ale jest gotowość i otwartość na przyjęcie wyższej rzeczywistości egzystencjalnej, przychodzącej spoza człowieka. To nieustanne działanie jednostki z jednej strony antycypuje już egzystencjalną aktywność człowieka religijnego, a z drugiej ma za zadanie nie pozwolić jej zatrzymać się w skrusze, znaleźć w niej uspokojenie. Stanowi więc próbę wyjścia poza etyczny akt skruchy, w czym odkrywa ona, że istnieje taki rodzaj winy, do zmycia której nie wystarczy własna aktywność, ale potrzebne jest przychodzące jedynie od Boga wybaczenie. Wówczas następuje zatrzymanie, świadomość winy niejako rozstępuje się, a zza niej wyjawia się to, co ją w sensie mocnym konstituowało: osobisty grzech bogoodstępstwa człowieka.

W tym ujęciu widać wyraźnie, że Kierkegaard nie dąży do zdeprecjonowania znaczenia skruchy dla ludzkiej duchowości. Chce po prostu, aby nie stała się ona celem samym w sobie, żeby za jej pomocą etyka nie próbowała rozstrzygać definitywnie o grzechu człowieka, czyniąc go sprawą czysto ludzką, moralną. Jego zadaniem jest więc przywrócić skrusze jej właściwe miejsce na mapie duchowego rozwoju człowieka, czyli takie, w którym nie zablokowuje ona na stałe działania człowieka, ale umożliwia je na wyższym poziomie. Dlatego wprowadza jej sympatyczne rozumienie, w którym zostaje zainicjowana w człowieku świadomość grzechu⁴³⁵, czyniąc jego relację do wiecznej szczęśliwości realną. Rola skruchy polega więc na tym, aby przenieść zainteresowanie człowieka z jego egzystencji obciążonej winą na jego istotę obciążoną grzechem, czyli wskazać mu na przyczynę jego winy jako na jego własny grzech życia. Gdy zatem „wraz z rzeczywistym grzechem pojawia się skrucha, wówczas przedmiotem winy jest rzeczywisty grzech”⁴³⁶. Według Kierkegarda właściwie przeżyta skrucha odkrywa grzech i zawsze poprzedza wybawienie⁴³⁷. „Jeśli człowiek ma najpierw szukać Królestwa Bożego,

⁴³⁵ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 137.

⁴³⁶ Por. PL, s. 114.

⁴³⁷ Por. SD, s. 387 (SKS 6, s. 443).

musi zacząć od skruchy⁴³⁸. W tym sensie skruszyć się, to uznać, że nie można samemu zrozumieć ani pokonać swojego grzechu i że potrzebna jest do tego łaska Boża⁴³⁹. Skrucha w swoim właściwym znaczeniu pojawia się jako ostatni wyraz duchowej autonomii człowieka i ma nakierować go na egzystencjalny cel. Następnie musi on ją odrzucić, uznając, że zrobił wszystko, co mógł sam z siebie, i jedyne, co mu pozostaje, to wierzyć, że jego prośba o łaskę zostanie wysłuchana. Wówczas w sensie duchowym znajduje się tam, „gdzie zaistniała skrucha znosi siebie samą w nowej skrusze i gdzie dochodzi do jej upadku”⁴⁴⁰. Tą nową skruchą jest niewątpliwie świadomość grzechu. Jak zauważa wszak Kierkegaard: „Świadomość grzechu realizowana głęboko i poważnie w akcie skruchy jest wielką rzadkością”⁴⁴¹. Może ona pojawić się tylko we wnętrzu tego człowieka, który właściwie przeżył skruchę jako najwyższą możliwą do osiągnięcia samodzielnie czystość i szczerłość wewnętrzną.

Tym samym skrucha łączy się zarówno z przeżyciem świadomości winy, jak i świadomości grzechu, nie jest jednak dokładnie żadnym z tych dwóch stanów świadomości, ale raczej nicią łączącą je w przebiegu duchowego rozwoju człowieka. Bez skruchy niemożliwe byłoby przejście od świadomości winy do świadomości grzechu, gdyż nie byłoby aktu, w którym człowiek ostatecznie zamyka swoje przeszłe życie i otwiera się z pełną gotowością na przyjęcie nowego siebie. Choć skrucha oczywiście może stać się tym, w czym człowiek zatrzyma się w swoim wewnętrznym rozwoju w jednym ze stanów świadomości poprzedzających świadomość grzechu, to jednak w swym idealnym rozegraniu określa przebieg całej egzy-

⁴³⁸ DZ, X² A 360, s. 263.

⁴³⁹ Kierkegaard zwraca uwagę na niebezpieczeństwo, jakie w tym miejscu wprowadza myślenie spekulatywne, traktujące grzech jako negację, a skruchę jako negację negacji (por. CS, s. 248). Powstaje w ten sposób zagrożenie traktowania skruchy jako rozstrzygającego elementu w walce z grzechem, przy jednoczesnym spłaszczeniu duchowym jego powagi. Powoduje to złudzenie, że wraz z wyrażeniem skruchy człowiek staje się od razu oczyszczony i gotowy do kontynuowania życia w czystości; por. SD, s. 360 i 364 (SKS 6, s. 412–413 i 417); DZ, X² A 400, s. 253.

⁴⁴⁰ PL, s. 121; zob. też: SD, s. 382–390 (SKS 6, s. 437–446).

⁴⁴¹ PL, s. 118.

stencji etycznej – od pierwszego wyboru siebie aż do ostatecznego zerwania z immanencją jako wyznacznikiem istoty człowieka. Skrucza zamyka zatem egzystencję człowieka opartą na tym, co ogólnoludzkie, a mimo że tym samym wprowadza w świadomość grzechu, jest oddzielona od niej nieskończoną różnicą łaski Bożej. Tylko łaska Boża może bowiem przynieść człowiekowi odkupienie i uczynić go w sensie duchowym kimś zupełnie nowym, prawdziwą jednostką realnie egzystującą wobec Boga w wierze. Skrucza w swym właściwym znaczeniu staje się w antropologii Kierkegaarda ostatecznym wyrażeniem niezgody człowieka na własny grzech życia, jest najwyższym żalem spowodowanym życiem w nieprawdzie. W niej człowiek uznaje, że sam nic więcej nie może zrobić, że musi całkowicie zdać się na łaskę Bożą i w sposób absolutny podporządkować się Stwórcy. Tylko tak może odkryć własne przeznaczenie, poznać i wypełnić swoją prawdę egzystencjalną. W skrusze człowiek staje przed bramą, za którą pozna ciężar swojego grzechu, ale zarazem dozna ulgi odkupienia, ale tę bramę otwiera Bóg, nie człowiek.

Tę dialektyczną cechę skruchy najlepiej wyraża próba jej definicji z *Okruchów filozoficznych*:

Jeżeli uczeń z własnej winy znajdował się w nieprawdzie, zwrot ten nie może się dokonać bez uświadomienia go sobie, albo tego, że stało się to [życie w nieprawdzie] z jego własnej winy, i wraz z uświadomieniem sobie tego zrywa ze stanem poprzednim. Ale jak zrywa, jeśli nie z troską w sercu? Jednak troska ta dotyczy tu tego, że pozostawał on tak długo w poprzednim stanie. Pozwólcie nam taką troskę nazwać SKRUCHĄ; czymże bowiem innym byłaby skrucha, która wprawdzie wyrasta ze zwrócenia się ku przeszłości, ale której intensywność zostaje zwiększona dzięki temu, co znajduje się w przyszłości, przed nią?⁴⁴²

Zwrot ku prawdzie (zerwanie), o jakim tu mowa, oznacza już świadomość grzechu. Następuje on z troską w sercu, czyli w skrusze, która wyrasta z przeszłości (świadomość winy), ale jej sens jest w przyszłości (świadomość grzechu). Człowiek najpierw uświadamia sobie, że żył w nieprawdzie z własnej winy (świadomość winy), następnie

⁴⁴² OF, s. 20–21.

troska się z tego powodu i w tym odkrywa swoją odpowiedzialność za tę nieprawdę, za swój grzech życia (skrucha), w wyniku czego może dopiero nastąpić zwrot (świadomość grzechu).

W tej zdolności pośredniczenia skruchy w stanach świadomości tak zasadniczo od siebie odmiennych wyjawia się siła i cel całej etyki jako etapu przejściowego, w którym człowiek dojrzewa duchowo do wiary. Oddają to słowa ze *Stadiów na drodze życia*: „Sfera etyczna nie jest niczym innym jak sferą przejścia, i dlatego jej najwyższym wyrazem jest skrucha, jako działanie negatywne”⁴⁴³. Skrucha jest działaniem negatywnym, gdyż prawidłowo przeżyta doprowadza jednostkę do wymogu ostatecznego zanegowania dotychczasowej egzystencji, nie tylko przez odrzucenie jej, ale przede wszystkim przez wyrażenie gotowości do przyjęcia tej nowej. Stąd „[...] najwyższym działaniem wewnętrznym istoty ludzkiej jest dokonanie skruchy. Ale dokonanie skruchy nie jest ruchem pozytywnym na zewnątrz lub ku czemuś, ale ruchem negatywnym do wnętrza, nie czymś, co się stwarza, ale zezwoleniem [na to, by] coś się samo wydarzyło”⁴⁴⁴. Skrucha (etyka) jest najwyższym wyrazem autonomicznej aktywności człowieka, sam z siebie nie może on wewnętrznie osiągnąć głębszego stanu. Według Kierkegaarda w momencie skruchy człowiek jednak wcale się nie kończy albo kończy się tylko o tyle, o ile tu się dopiero tak naprawdę zaczyna. Najwyższym zadaniem skruchy i etyki jest bowiem tak zbudować człowieka, by otworzył się on na Boga i zezwolił Mu na dostęp do swojego wnętrza.

Świadomość grzechu

Wypełnieniem otwarcia się człowieka na Boga jest świadomość grzechu, jaką otrzymuje się wraz z łaską wiary. Stanowi ona domknięcie od strony Boga tego, co od strony człowieka zaistniało w świadomości winy i skrusze. Bóg obdarza świadomością grzechu, a jeśli jednostką ją przyjmuje, wtedy jej kontakt z Bogiem staje się realny. W świadomości grzechu zyskuje się wiarę i jednocześnie traci się swoją autarkię, jednostka przestaje sama określać siebie i być sługą

⁴⁴³ SD, s. 383 (SKS 6, s. 439).

⁴⁴⁴ Ibidem (SKS 6, s. 438–439).

tego, co ogólnoludzkie – etyki. Wszystkie określenia Kierkegaarda z *Okruchów filozoficznych* dotyczące świadomości grzechu wydają się potwierdzać, że łączy on ją z warunkiem, jaki należy otrzymać od Boga, by na powrót móc wejść w posiadanie prawdy. To pokrewieństwo pojęć warunku i świadomości grzechu musi zostać tu szerzej przeanalizowane.

W ujęciu Kierkegaarda pojęcie warunku formalnie określa to, co pozwala jednostce być w prawdzie. Duński filozof przyjmuje dwie sytuacje: albo prawda jest zawsze w zasięgu człowieka, niezależnie od tego, jak żyje i żył – wówczas, aby ją posiadać, musi on ją sobie po prostu przypomnieć – albo posiadał on kiedyś ten warunek, ale go utracił, aby go odzyskać, potrzebuje więc pomocy tego, który ten warunek nadaje. Dla Kierkegaarda pierwsza sytuacja jest jedynie punktem wyjścia i tłem do rozważań nad tą drogą, która istotnie przekracza pierwszą i w sposób nieskończenie wyższy ukazuje, jak jednostka wchodzi w posiadanie prawdy w egzystencji i w jaki sposób ta prawda ją określa⁴⁴⁵. W pierwszym przypadku prawda jest tylko wewnętrzną sprawą człowieka i nikt nie może mu jej odebrać ani nadać; w drugim prawda jest czymś, co przekracza jego wnętrze, a posiadanie jej jest możliwe tylko, jeśli zachowuje on stałe odniesienie egzystencjalne do niej. Oczywiście w obu przypadkach jednostka powinna realizować prawdę i w obu przypadkach jej niezrealizowanie powoduje, że się wewnętrznym nie rozwija. Istnieje jednak zasadnicza różnica na korzyść drugiego projektu. Otóż w pierwszym projekcie, nawet jeśli człowiek nie realizuje prawdy, to nie przestaje być sobą, może być najwyżej mniej świadomy siebie, mniej lub bardziej sobą. Natomiast w drugim projekcie, ponieważ prawda go przekracza i jest mu nadana, to jeśli jej nie realizuje, nie jest sobą – jest nieprawdą, a wobec tego prawda i jej realizacja staje się dla niego istotnym wymogiem egzystencjalnym. W obu sytuacjach prawda oznacza sposób bycia człowieka, ale tylko w drugiej sytuacji może on

⁴⁴⁵ Por. OF, s. 8–25. Te sytuacje nazywa Kierkegaard projektami, pierwszy (A) wiąże z Sokratesem, można go więc określić jako projekt sokratejski, drugi (B) – z Chrystusem, można go zatem nazwać projektem chrześcijańskim. Przy czym to drugie określenie jest już interpretacją, bo w całych *Okruchach filozoficznych* duński filozof unika określeń odnoszących wprost do chrześcijaństwa.

prześcić być sobą, a więc stracić cel swojej egzystencji. W pierwszym projekcie ten cel zawsze się jakoś osiągnie, w drugim projekcie alternatywa jest rozłączna: albo się go osiągnie, albo nie. Realizowanie prawdy staje się tym samym jedyną właściwą drogą egzystencjalną jednostki, jej jedynym celem. Tylko w drugim przypadku ten warunek rzeczywiście waży, rozstrzyga, a więc tylko w nim jej egzystencja nabiera takiej powagi, że nie może ona pozostać indyferentna na sprawę prawdy w swoim życiu.

Skupiając się za Kierkegaardem na drugim projekcie, należy zwrócić uwagę, że można posiadać warunek na dwa sposoby – w niewinności i w wierze. Warunek nadaje Bóg, człowiek traci zaś ten warunek z własnej winy i przez to staje się nieprawdą, co równa się grzechowi⁴⁴⁶. Oznacza to, że każdy posiada ten warunek w niewinności i każdy z osobna traci go wraz z jej końcem. W rezultacie, aby odzyskać warunek, a wraz z nim prawdę, trzeba pozbyć się grzechu. O ile w pierwszym projekcie człowiek nie mógł zrezygnować z prawdy, mógł jej najwyżej nie realizować, tutaj jej niezrealizowanie jest dobrowolną rezygnacją z niej; i o ile w pierwszym przypadku mógł on ją podjąć w każdej chwili sam z siebie, tutaj nie może tego zrobić właśnie dlatego, że z niej zrezygnował. Gdyby człowiek mógł zrezygnować i powracać sam z siebie do prawdy, nie miałyby ona wagi, byłaby tania, a tak jest bezcenna. Gdy się z niej rezygnuje, to tak, jakby się rozdało majątek, rzekło się do niego prawa, nie powinno się więc sądzić, że ten, komu się go oddało, tak samo chętnie go zwróci⁴⁴⁷. Jeśli teraz chce się odzyskać ten majątek, można co najwyżej liczyć na łaskę tego, komu się go oddało. Inaczej mówiąc, człowiek, rezygnując z warunku, stawia samego siebie w roli Boga, stwierdza swoją samowystarczalność egzystencjalną, w pewnym sensie „łaskawie” oddaje Bogu Jego dar. Teraz, kiedy chce go odzyskać, nie jest już w posiadaniu tej łaski, musi więc liczyć na to,

⁴⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 16.

⁴⁴⁷ Coś podobnego zdaje się mówić Kierkegaard, kiedy podaje przykład z dzieckiem, które mogło za swoje pieniądze kupić zarazem książkę i zabawkę, gdy jednak zdecydowało się na jedną z tych rzeczy, to nie może już tego wyboru zamienić. Tak samo człowiek, gdy decyduje się na zdanie warunku, to niepodobna, aby ten wybór mógł sam zamienić (por. *ibidem*, s. 17–18, przypis).

że zostanie mu ona ponownie ofiarowana. Nie może to jednak nastąpić wtedy, gdy on zechce, ale wtedy, gdy będzie gotowy ponownie ją przyjąć (lub gdy Bóg uzna, że jest ona niezbędna człowiekowi). W przeciwnym wypadku oznaczałoby to również dowolność w dysponowaniu warunkiem przez człowieka.

Tę gotowość jednostka wyraża we właściwie przeżytej skruszce. Jeśli zaś Bóg udziela jej łaski i nadaje z powrotem warunek, to czyni to właśnie przy pomocy świadomości grzechu. W tym kontekście Kierkegaard pisze:

Czego mu [Sokratesowi – A. S.] brakowało? Świadomości grzechu, której w równym stopniu nie potrafiłby nauczyć innego człowieka, jak też nauczyć się od niego, ale co potrafiłby tylko Bóg – gdyby zapragnął zostać nauczycielem⁴⁴⁸. [...] nauczyciel musi rozwinąć najpierw u uczącego się – jako warunek zrozumienia – najwyższy stopień autorefleksji, świadomość grzechu⁴⁴⁹.

Bóg, którego Kierkegaard od początku określa mianem nauczyciela – a mocniej: wybawcą, zbawicielem, pojednawcą i wreszcie sędzią⁴⁵⁰ – jest tutaj dyspozytorem świadomości grzechu, której musi nauczyć się człowiek (uczeń) po to, aby mogła się u niego rozwinąć prawda. Warunek ten nadaje jednak Bóg, który najpierw uczy świadomości grzechu, dlatego moment nadania świadomości grzechu musi już być momentem odzyskania przez człowieka warunku. Nie oznacza to, że świadomość grzechu jest dokładnie tym samym, co warunek, ale raczej tym, w czym zostaje on ponownie ofiarowany.

Jeśli szukać w myśli Kierkegarda terminu, który mógłby najlepiej doprecyzować pojęcie warunku, to byłaby nim przede wszystkim łaska. Wyraża ona bowiem ten fakt, że człowiek nie może mieć sam z siebie bezpośredniego związku z Bogiem, ta możliwość odniesienia się do Boga jest mu dana tylko przez samego Boga. Interesujące pod tym kątem wypowiedzi na temat łaski można znaleźć w *Dzienniku*, gdzie duński filozof zanotuje między innymi:

⁴⁴⁸ Ibidem, s. 57.

⁴⁴⁹ Ibidem, s. 113.

⁴⁵⁰ Por. ibidem, s. 14–20.

My zatem, zwykli ludzie, nie mamy bezpośredniego związku z Bogiem; dlatego nie jesteśmy w stanie bezwarunkowo wyrazić tego, co bezwarunkowe, i zawsze najpierw potrzebujemy łaski, ponieważ nawet najbardziej szczerzy początek zawsze jest niedoskonały w porównaniu z wymaganiem ideału – jest on jakby nowym grzechem. Dlatego łaska jest na pierwszym miejscu⁴⁵¹.

Pojęcie łaski w tym ujęciu ma wymiar ściśle chrześcijański – jak stwierdza wszak Kierkegaard: „Sens chrześcijaństwa polegał na wprowadzeniu w życie »łaski«, aby przemienić całe życie”⁴⁵². Rzeczywistym przejawem łaski Boga jest Jego zaistnienie w czasie pod postacią człowieka oraz Jego ofiara jako jedyny warunek umożliwiający pojednanie z ludźmi⁴⁵³. Można powiedzieć, że życie i śmierć Chrystusa – jako łaska dana przez Boga ludziom – jest dokładnie warunkiem prawdy. Jeśli zatem ktoś przyjmuje Jego życie i śmierć za swój własny wzór i zaczyna egzystować zgodnie z nim, to oznacza, że otrzymał łaskę i jest w posiadaniu prawdy, ponieważ sam Chrystus jest prawdą⁴⁵⁴. Aby móc wejść w indywidualną relację z Bogiem, odkryć swoje powołanie w Nim i zacząć realizować prawdę siebie, potrzebna jest zdaniem Kierkegarda rozumiana po chrześcijańsku łaska jako zarazem warunek wiary i prawdy⁴⁵⁵.

W ramach tak pojętej łaski można dopiero mówić, jak napisze Kierkegaard, o nowym narzędziu – wierze, nowym założeniu – świadomości grzechu, nowym rozwiązaniu – chwili oraz nowym na-

⁴⁵¹ DZ, X⁵ A 101, s. 340.

⁴⁵² Ibidem, X⁵ A 109, s. 341.

⁴⁵³ Por. ibidem, X² A 189, s. 336.

⁴⁵⁴ Por. WC, s. 130, 135 i 166; DZ, VIII¹ A 469, s. 326.

⁴⁵⁵ Trzeba jednak zaznaczyć, że po pierwsze Kierkegaard nie używa w *Okruchach filozoficznych* pojęcia łaski na określenie warunku; po drugie nie jest jednoznaczny w swoich wypowiedziach na temat tego, co dokładnie jest tym warunkiem – raz warunkiem prawdy nazywa wiarę (por. OF s. 71), innym razem mówi o tym, że żaden człowiek nie może sam sobie stworzyć warunku niezbędnego do wiary (por. ibidem, s. 131). Świadczy to o tym, że istotne dla niego w tym miejscu jest przede wszystkim wskazanie na samą konieczność uwzględnienia pojęcia warunku dla rozważań nad duchową przemianą człowieka niż dokładne doprecyzowanie, co temu warunkowi w rzeczywistości duchowej odpowiada.

uczycielu – Bogu w czasie⁴⁵⁶. Warunek prawdy, czyli łaskę, jednostka otrzymuje w chwili, niezbędnym założeniem do rozwijania tej prawdy jest świadomość grzechu, koniecznym narzędziem – wiara, a jedynym nauczycielem – Chrystus jako Bóg w czasie. Jeśli z kolei duński filozof nazywa świadomość grzechu „założeniem”, to można bezpiecznie uznać, że jest ona rzeczywiście tym, co przychodzi do człowieka wraz z warunkiem, w czym rozpoznaje on ten warunek, a w konsekwencji od czego zaczyna się wiara i prawda w egzystencji człowieka. Świadomość grzechu stanowi pierwsze doświadczenie egzystencjalne jednostki po odzyskaniu warunku. Bez niej nie można zacząć realizować prawdy ani wierzyć. Nadaje ją zaś człowiekowi Chrystus jako wybawiciel oraz jedyny i rzeczywisty nauczyciel człowieka. I dlatego wiara w Niego jest realizacją prawdy w egzystencji.

Wątek świadomości grzechu ofiarowanej jednostce przez Chrystusa Kierkegaard rozwija we *Wprowkach do chrześcijaństwa*:

Ale chociaż środki, których On używa, są tak liczne, jednak wszystkie drogi zbiegają się w jednym punkcie: w świadomości grzechu. Na tej „drodze” przyciąga On do siebie człowieka skruszonego [...]. Prowadzi On jednostkę wieloma, bardzo różnymi drogami, do tego miejsca, ale tylko w jeden sposób przyciąga ją do siebie: poprzez świadomość grzechu⁴⁵⁷.

Wyraźnie staje się w tym miejscu, że to w świadomości grzechu człowiek nawiązuje rzeczywistą relację z Bogiem, wchodzi na właściwą drogę swej egzystencji, nakierowuje się na jej cel: zbawienie. W tym sensie świadomość grzechu rozstrzyga o prawdzie w egzystencji człowieka, bo tylko jeśli przyjmie on tę świadomość, będzie mógł realizować prawdę swojego życia.

Tylko w świadomości grzechu jest dojście [do chrześcijaństwa]: chęć dojścia doń jakąś inną drogą jest wobec chrześcijaństwa obrazą majestatu [...]. Tylko świadomość grzechu jest absolutnym szacunkiem

⁴⁵⁶ Ibidem, s. 135.

⁴⁵⁷ WC, s. 132. Dalej Kierkegaard powie, że Chrystus „przyciąga do siebie w prawdzie” (ibidem, s. 134–135).

[...], nieskończony akcent jakościowy pada na to, że tylko świadomość grzechu jest dojściem, jest zjawiskiem, które, będąc absolutnym szacunkiem, może dostrzec łagodność, miłość i miłosierdzie chrześcijaństwa⁴⁵⁸.

Okazuje się zatem, że tylko w chrześcijaństwie człowiek może w sposób absolutny poszukiwać prawdy o sobie wobec Boga, bo tylko chrześcijaństwo dysponuje istotnym założeniem niezbędnym do nawrócenia człowieka, jakim jest świadomość grzechu⁴⁵⁹. Człowiek nie może wejść na drogę prawdy, dopóki nie pokona nieprawdy swojego życia. Nie dokona jednak tego, jeśli nie uświadomi sobie, na czym ona polegała, a tę wiedzę daje tylko świadomość grzechu. Dlatego:

[...] świadomość grzechu jest i pozostaje *conditio sine quo non* dla całego chrześcijaństwa; i gdybyśmy mogli się w jakiś sposób od niej uwolnić, nie moglibyśmy stawać się chrześcijanami. I to jest właśnie dowód, że chrześcijaństwo jest religią najwyższą, [co oznacza], że żadna [inna religia] nie wyraziła, z równą głębokością i wzniosłością, znaczenia, które ma dla człowieka świadomość bycia grzesznikiem. Tak, to jest ta świadomość, której brakuje pogaństwu⁴⁶⁰. [...] chrześcijaństwo odpowiada w rzeczywistości świadomości grzechu jako swemu warunkowi. Radosna nowina polega na tym, że Bóg w Chrystusie przyjmuje do siebie grzeszników [Łk 7,34] – wiadomość szczęśliwa dla każdego grzesznika, i to tym bardziej szczęśliwa, im głębiej doświadczył on mocy grzechu i bólu skruchy⁴⁶¹.

Tak rozumiana świadomości grzechu jest zarazem pełnym uświadomieniem sobie swojego grzechu, ujęciem go w całość – czymś, co musi człowieka przerażać – oraz początkiem wybawienia, odkupienia tego grzechu. Ilustrują to słowa Kierkegaarda:

⁴⁵⁸ Ibidem, s. 65–66.

⁴⁵⁹ Por. PL, s. 99; DZ, IV A 189, s. 248.

⁴⁶⁰ DZ, V A 10, s. 370.

⁴⁶¹ Ibidem, X² A 455, s. 377.

[...] dopóki człowiek nie pojmuje, jak wielkim jest grzesznikiem, dopóty nie może kochać Boga; a gdy nie kocha Boga, nie może pojąć, jak wielkim jest grzesznikiem. Wewnętrzność świadomości grzechu jest właśnie namiętnością miłości. Bo choć prawo czyni człowieka grzesznikiem, to miłość czyni z niego grzesznika o wiele większego: ten, kto boi się i drży przed Bogiem, może czuć się grzesznikiem, lecz ten, kto kocha w prawdzie, czuje się jeszcze większym grzesznikiem⁴⁶².

Początkiem zbawienia człowieka jest zatem uznanie siebie samego za grzesznika. Świadomość grzechu niejako przymocowuje wierzącego-grzesznika do Boga i staje się pragnieniem wybawienia w miłości Boga. Brak tej świadomości uniemożliwia tym samym wybawienie, ponieważ nie może go otrzymać ktoś, kto go nie poszukuje w swoim życiu – kto nie uznaje siebie za grzesznika⁴⁶³.

Widać wyraźnie, że świadomość grzechu ma dla Kierkegaarda dwie strony, z jednej jest to doświadczenie własnego odstępstwa od Boga w grzechu wzrastające wraz ze wzrostem wiary jednostki i z drugiej oznacza, tak samo wzrastające, przekonanie o odpuszczeniu tego grzechu i o zbawieniu człowieka w Bogu. Stąd duński filozof stwierdza, że „w wierze przyjmujemy coś, co nie jest dane i co nie może być wywiedzione z poprzedzającego go poznania – to znaczy świadomość grzechu i pewność odpuszczenia grzechów”⁴⁶⁴, a te dwa elementy łączą się w tym, że „świadomość Boga tkwi immanentnie w świadomości grzechu”⁴⁶⁵. Świadomość grzechu musi więc być równocześnie świadomością odpuszczenia grzechów, jednego bez drugiego człowiek nie jest w stanie przyjąć, gdyż są to stany jednako dane przez Boga w wierze. Sama świadomość grzechu zniszczyłaby człowieka, samo odpuszczenie grzechów byłoby niezrozumiałe. Człowiek, uświadamiając sobie swój grzech, uświadamia sobie jednocześnie Boga jako tego, który go od grzechu wybawia i dzięki któremu tę świadomość w ogóle ma. Tym samym świadomość ludzkiego ja nieskończenie wzrasta przed Bogiem właśnie w świadomości

⁴⁶² Ibidem, VIII¹ A 675, s. 249–250.

⁴⁶³ Por. CS, s. 253.

⁴⁶⁴ DZ, III A 39, s. 267; zob. też: PS, s. 436–437 (OC 11, s. 210, tłum. pol., s. 525–526).

⁴⁶⁵ DZ, III A 39, s. 267.

grzechu⁴⁶⁶, a im większa świadomość grzechu, tym większa świadomość Boga i tym większa świadomość własnego ja człowieka.

Można powiedzieć, że dla człowieka, który ma świadomość grzechu, sam grzech jest znacznie trudniejszy i dotkliwszy niż dla tego, kto w nim żyje. W przypadku tego drugiego grzech jest bowiem sposobem jego życia, nie widzi więc on w nim nic złego. Ten pierwszy z kolei właśnie dlatego, że grzech ma za sobą, dostrzega całą grozę swojego poprzedniego życia. Musi więc zaufać Bogu, że jego grzech już się nie liczy, że zostaje mu zapomniany. To zaufanie wymaga jednak od człowieka, aby poświadczal swoim życiem, że nie chce już grzechu, co oznacza, że „sam przez się i przed samym sobą zanurza się w głębi świadomości grzechu”⁴⁶⁷. W niej wciąż styka się z idealną możliwością swojego grzechu i ją odrzuca. Człowiek musi tak mocno odczuć beznadziejność swego grzechu, żeby chciał ten grzech całkowicie unicestwić w rzeczywistości swojego życia, tak by nie czuć z nim absolutnie żadnego związku. Inaczej ten grzech nadal na niego czyha, stanowiąc realną możliwość, realne zagrożenie. Stąd też wiara okazuje się zarówno stanem błogosławionym, jak i niesłabnącym wymaganiem egzystencjalnym, w którym człowiek musi umieć wytrzymać napięcie, jakie powstaje w jego wewnętrzności między świadomością bycia grzesznikiem a świadomością odpuszczenia grzechu. Tylko w tym napięciu może bowiem realizować się możliwość zbawienia. Na taką pokutę wskazują słowa Kierkegaarda: „Tylko udręka świadomości grzechu może wyjaśnić to, że człowiek chce poddawać się tej radykalnej kuracji. Stawanie się chrześcijaninem jest operacją najbardziej okrutną ze wszystkich [...]”⁴⁶⁸.

W chwili zaistnienia świadomości grzechu jednostka doświadcza całego odstępstwa od Boga, w jakim żyła, co jest możliwe tylko dlatego, że ten etap jej życia jest zamknięty. Ta chwila następnie powtarza się w wierze, za każdym razem nasilając świadomość grzechu. Działa tu zasada, zgodnie z którą im bardziej jest czysto, tym bardziej razi każdy, nawet najmniejszy brud. Grzech może dotyczyć

⁴⁶⁶ Por. CS, s. 251.

⁴⁶⁷ PL, s. 114.

⁴⁶⁸ DZ, X¹ A 190, s. 251.

człowieka całościowo tylko w dwóch wypadkach: gdy odda mu się on bez końca w egzystencji demonicznej lub gdy z niego zrezygnuje i przyjmie świadomość grzechu w chrześcijaństwie. Stany te są od siebie radykalnie odmienne. W tym drugim przypadku grzech przestaje dotyczyć człowieka realnie, usuwa się z egzystencji, dzięki czemu odsłania się przed nim jego istota w relacji do Boga. Aby móc ująć swój grzech całościowo, musi on przekroczyć siebie, a może tego dokonać tylko wtedy, jeśli Bóg przyciągnie go do siebie, da mu nową, nieskończoną perspektywę życia, z której tamta stara przestanie się liczyć. Człowiek spotyka się tu z całym złem swojego życia, ale jednocześnie widzi, że ono już go nie dotyczy, bo wszedł na nową drogę – wybawienia. Jeśli w jakimś momencie znikłaby świadomość grzechu, człowiek utraciłby wiarę, straciłby warunek prawdy. Im dłużej się w niej z kolei rozwija, tym dalej jest od niebezpieczeństwa grzechu i tym bliżej spokoju zbawienia. W ten sposób świadomość grzechu jest tym, do czego człowiek ciągle musi wracać, w czym żyje, co musi rozwijać, aby jego odniesienie do Boga było żywe i świeże.

To, że człowiek uświadamia sobie swój grzech i wchodzi w rzeczywistość jego odpuszczenia – a nie chodzi tu przecież o jakiś poszczególny grzech, ale grzech życia, życia wbrew Bogu – powoduje, że traci zupełnie możliwość wyrażania się w świecie zewnętrznym, ogólnoludzkim, w świecie grzechu. Odtąd jego życie w sensie istotnym ma wymiar tylko wewnętrzny, transcendentny, bo tylko w ten sposób może realizować prawdę swojego życia. Dlatego Kierkegaard powie, że świadomość grzechu izoluje wierzącego⁴⁶⁹. Izoluje go wewnętrznie, bo odcina od tych, którzy nie są w stanie uznać się za grzeszników, nie może się więc z nimi porozumieć. Izoluje go także zewnętrznie, bo ci, którzy nie są w stanie uznać się za grzeszników, nie mogą go zrozumieć i występują przeciwko niemu. I w tym sensie dla Kierkegarda chrześcijaństwo oznacza odosobnienie⁴⁷⁰, samotną relację z Bogiem, w której człowiek odkrywa swoją istotę.

Świadomość grzechu jawi się więc tu jako zupełnie nowa rzeczywistość w życiu człowieka, która zupełnie zmienia to, co było mu do-

⁴⁶⁹ Por. PS, s. 489 (OC 11, s. 264–265, tłum. pol., s. 587–588); DZ, XI² A 14, s. 258–259.

⁴⁷⁰ Por. DZ, XI² A 14, s. 259.

stępane w świadomości winy i skrusze, choć jednocześnie ma swoje korzenie w nich i bez nich nie mogłaby zaistnieć. Dopiero tutaj człowiek przekracza swoją wewnętrzną jako autonomiczność, zwraca się ku Bogu, który nadaje nowy, nieskończony wymiar ludzkiemu wnętrzu. Doświadcza w ten sposób, że jego autonomiczność była nieprawdą, która musiała wyczerpać się w skrusze, aby jego wnętrze mogło napełniać się na nowo prawdą, w której zwraca się on do swojej istoty. Różnicę, jaka się tu pojawia między świadomością winy, będącą uświadomioną nieprawdą (czyli świadomością prawdy w możliwości) a świadomością grzechu, która jest realizacją prawdy (czyli świadomością prawdy w rzeczywistości), Kierkegaard opisuje w *Postscriptum*:

Jednostka nie może więc sama z siebie zdobyć świadomości grzechu, co jest przypadkiem świadomości winy; bowiem w świadomości winy zostaje zachowana identyczność podmiotu z samym sobą, i świadomość winy jest zmianą podmiotu we wnętrzu samego podmiotu. Świadomość grzechu, przeciwnie, jest zmianą samego podmiotu, co wskazuje, że to na zewnątrz jednostki musi być moc, która nauczy ją, że rodząc się, stała się kimś innym niż tym, kim była, że stała się grzesznikiem. Tą Mocą jest Bóg w czasie⁴⁷¹.

Zmiana podmiotu zachodząca w świadomości grzechu określa sytuację, w której dochodzi w obrębie warunku do ponownych narodzin człowieka. Otrzymując prawdę, autentycznie rodzi się on na nowo, wchodzi w zupełnie nową perspektywę bytu – bycia w prawdzie⁴⁷².

W ujęciu duńskiego filozofa świadomość grzechu zasadniczo wzmacnia patos egzystencjalny⁴⁷³, w którym samoodniesienie się człowieka w egzystencji zyskuje swój realny cel – Boga. To wzmocnienie oznacza tu znacznie więcej niż tylko dodanie czegoś do istniejącego stanu – polega ono na nadaniu temu samoodniesieniu nowej jakości, w której wewnątrz człowieka uzyskuje nieskończoną głębię swojej istoty, zostaje wyrwane ze skończonego ujmowania siebie.

⁴⁷¹ PS, s. 489 (OC 11, s. 264, tłum. pol., s. 587).

⁴⁷² Por. OF, s. 21.

⁴⁷³ Por. PS, s. 488–489 (OC 11, s. 263–265, tłum. pol., s. 586–588).

Z jednej strony wydaje się, że to samoodniesienie dotyczy tego samego wnętrza i ma ten sam cel, co w świadomości winy, ale z drugiej to wnętrze jest już tu zupełnie inne, bo cel, do którego się odnosi, z abstrakcyjnego staje się realny, żywy. W ten sposób świadomość grzechu nie neguje świadomości winy człowieka, ale nadaje jej nową perspektywę; jest wręcz jej wzmocnieniem. Wierzący, odkrywając prawdę o sobie, odnosząc się do swojej istoty w Bogu, absolutnie neguje wszystko to, co istniało w jego życiu wcześniej, całkowicie zrywa z poprzednim stanem. Można powiedzieć, że w sensie duchowym nie ma nic wspólnego z poprzednim sobą, stanowi nowy, osobny, wewnętrzny byt. W tym sensie Kierkegaard mówi, że chrześcijańska religijność paradoksalna jest zerwaniem⁴⁷⁴, a tym, co oznacza to zerwanie, jest właśnie świadomość grzechu⁴⁷⁵.

Nie jest jednak tak, że w wyniku tego zerwania przestają dotyczyć wierzącego konsekwencje jego przeszłego bytu. Paradoksalnie jest dokładnie na odwrót, ponieważ świadomość grzechu wzmacnia patos egzystencjalny (świadomość winy). Te konsekwencje nie dotyczyły go, gdy nie uważał się za grzesznika, gdy był starym sobą, żyjąc w grzechu. Naprawdę mocno i głęboko dotykają go natomiast właśnie teraz, gdy zerwał ze starym sobą i odrodził się duchowo jako zupełnie nowy człowiek. Nie mógł uznać siebie w pełni świadomie za grzesznika, gdy był w grzechu. Jego sytuację można porównać do przypadku kłamcy, który mówi, że kłamie – nie wiadomo, czy mówi prawdę, czy nie. Jego orzeczenie nie ma więc żadnej wartości, nie stwarza niczego w rzeczywistości, jest obłudną grą z samym sobą i ze światem. W świadomości grzechu musi zatem nastąpić zgodnie ze słowami duńskiego filozofa zmiana podmiotu. Ten nowy podmiot nie rodzi się jednak w egzystencjalnej próżni, lecz w miejscu tego, którego zastępuje. Przyjmuje on na siebie wszystkie konsekwencje poprzedniego siebie i już je wymazuje swoim nowym byciem w prawdzie. Jest to sytuacja analogiczna do tej, gdy w jakimś obszarze życia jedna osoba przychodzi na miejsce drugiej (na przykład nowy król na miejsce starego). Nie może zacząć wła-

⁴⁷⁴ Por. ibidem, s. 475–478 (OC 11, s. 251–254, tłum. pol., s. 572–576).

⁴⁷⁵ Por. ibidem, s. 488 (OC 11, s. 263, tłum. pol., s. 586–587).

ściwie działać, nie rozliczając się z tym, co zostawił poprzednik. Co więcej, to, co tamten zostawił, do końca będzie miało już wpływ na decyzję i życie tej nowej osoby. Doczesny los obu podmiotów człowieka – tego pozostającego w nieprawdzie i tego będącego w prawdzie – jest wspólny. Natomiast wewnętrzny zwrot ich egzystencji – a więc wszystko to, co wpływa na ich sposób życia, decyzje itd. – jest dokładnie odwrotny. Przy czym, podczas gdy ten pierwszy nie byłby w stanie niczego zrozumieć z tego, co robi ten drugi, i w żaden sposób nie umiałby za to wziąć odpowiedzialności – ten drugi nie tylko duchowo ogarnia całkowicie tego pierwszego, ale jeszcze przyjmuje na siebie wszystko to, co tamten zostawił, podejmując się gruntownej naprawy własnej rzeczywistości egzystencjalnej na podstawie prawdy Bożej. Doczesna, psychiczna tożsamość człowieka pozostaje ta sama, podczas gdy jego tożsamość duchowa, to, co stanowi o istocie jego bytu, zostaje całkowicie zmieniona.

W efekcie w wierzącym świadomość winy zostaje podporządkowana świadomości grzechu i zachowana w niej jako jej punkt wyjścia. Dochodzi tu do swoistej syntezy prawdy, w której świadomość grzechu podwaja świadomość winy, nowy podmiot podwaja starego siebie, to, co nieskończone, podwaja to, co skończone. Ta synteza odnawia się za każdym razem, gdy człowiek coraz głębiej doświadcza swojej świadomości grzechu. W niej nadaje on nieskończony wymiar (znaczenie) swojej skończonej egzystencji i uznaje niemożliwość wyrażenia w pełni (w sposób skończony) wiecznej prawdy w egzystencji. Zachowując świadomość winy, człowiek zachowuje pamięć o swojej skończoności i o całości swojej przeszłej egzystencji obciążonej winą, a tym samym zachowuje pamięć o swojej drodze do Boga. Gdyby tego nie było, musiałby uzyskać również nową tożsamość w doczesności, stać się psychofizycznie zupełnie innym człowiekiem, nie mógłby więc w żaden sposób odpowiadać za przeszłego siebie⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶ Wystarczy tu przypomnieć postać świętego Pawła, który w swoich Listach Apostolskich wielokrotnie powołuje się na wydarzenia ze swojej przeszłości, sprzed nawrócenia. Nie unika ich jednak, ale wykorzystuje dla ukazania dynamiki i jakości przemiany, jaka się w nim dokonała. Jego stare „ja”, będące tylko cieniem przeszłości, zostaje całkowicie podporządkowane jego nowemu „ja”, z którym

Kierkegaard uznaje, że świadomość grzechu „jest wyrażeniem dla paradoksalnej przemiany egzystencji”⁴⁷⁷, czyli takiej, która przychodzi spoza człowieka w dotychczasowym jego samorozumieniu i odkrywa przed nim nowe rozumienie siebie. Jest ono sprzeczne z tym starym, bo opiera się na Bogu, a nie na sobie i przez to okazuje się nie do pojęcia dla starego siebie, paradoksalne. W tym sensie „człowiek, który znał sam siebie, zaczyna błędzić i gubi się teraz w poznaniu samego siebie, i zamiast samopoznania otrzymuje świadomość grzechu”⁴⁷⁸. W tej paradoksalności rezyduje owo zerwanie wynikające ze świadomości grzechu (ostatecznie zerwanie okazuje się tu być syntezą!), a sama paradoksalność staje się istotnym wyrażeniem wiary oraz prawdy człowieka. Człowiek rozwija prawdę swojej egzystencji najpierw w świadomości grzechu, która wyznacza drogę prawdy, a im dalej w niej dochodzi, tym dalej znajduje się od grzechu. Świadomość grzechu z jednej strony dopełnia proces, który rozpoczął się w samym człowieku w świadomości winy, czyli nakierowywanie się na cel – prawdę egzystencji; a z drugiej strony otwiera człowieka na nowy proces wypełniania tej prawdy, spełniania siebie w niej, w wierze, w odkupieniu. Jest więc takim dopełnieniem, które nie tyle kończy pewien etap, ale przede wszystkim otwiera drzwi do następnego. Stąd człowiek nigdy nie osiąga pełni prawdy w egzystencji, ale wyrażając ją w sobie, zarazem ciągle do niej dąży, by móc ją osiągnąć po śmierci, w swojej istocie. Najwyższa świadomość grzechu jest już tylko świadomością odkupienia, w której grzech ostatecznie przestaje dotyczyć jednostki, co dokonuje się po jej fizycznej śmierci.

Struktura rozwoju prawdy

W odniesieniu do grupy pojęć związanych ze świadomością grzechu uwidacznia się to, jak w egzystencji człowieka dochodzi do odkrycia egzystencjalnej prawdy o sobie. Jest to prawda ujawniająca się tylko

w sensie doczesnym składa się na historię jednej osoby. Duchowo może i powinien on więc zaprzeczyć swojej przeszłej postaci, ale docześnie nie może się z nią pożegnać, musi dźwigać do końca jej ciężar.

⁴⁷⁷ PS, s. 488 (OC 11, s. 263, tłum. pol., s. 586–587).

⁴⁷⁸ OF, s. 61–62.

w indywidualnej relacji z Bogiem. Określa ona powołanie człowieka do życia w Bogu – jego istotę. Nabywanie tej prawdy polega na stawianiu się w niej, na realizacji jej we własnej egzystencji. Jest więc ona tym, do czego ciągle się dąży i co się stopniowo odsłania – a nie jednorazowo, definitywnie stwierdza. W tej perspektywie prawda przybiera postać drogi. Z jednej strony prowadzi do z góry ustalonego celu, z drugiej zaś w dotarciu do tego celu liczy się każdy ruch człowieka na tej drodze. Jednostka wchodzi w rzeczywistość prawdy tylko, gdy otrzymuje jej warunek (łaskę) od Boga przy pomocy świadomości grzechu. Aby jednak dojść do tego punktu, musi ona sama wcześniej zdobyć się na dwa istotne ruchy wewnętrzne: najpierw odkryć nieprawdę swojej egzystencji w świadomości winy, a następnie wyrazić swoją niezgodę na nią w skrzesze.

W ten sposób można w odniesieniu do tych trzech pojęć wyznaczyć strukturę dochodzenia do prawdy w ludzkiej egzystencji. Można ją podzielić, podobnie jak w przypadku struktur ducha i wolności, na trzy etapy, z których każdy składa się z dwóch ruchów. Właściwością tej struktury jest to, że nie tylko prezentuje kierunek i sposób dochodzenia do prawdy w egzystencji, ale również ukazuje moment ujawnienia się pełni duchowej samoświadomości jednostki w chwili, w której odkrywa ona swoje powołanie w Bogu. Struktura ta w odniesieniu do analiz Kierkegaarda mogłaby się prezentować następująco: 1) pierwszy ruch świadomości winy – pierwsze uświadomienie sobie swojej winy (odkrycie estetycznej nieprawdy swojej egzystencji) → 2) pierwszy ruch skruchy (drugi ruch świadomości winy) – moralne rozumienie winy i grzechu (etyczne, sokratejskie rozumienie prawdy o sobie) → 3) trzeci ruch świadomości winy (drugi ruch skruchy – ironiczny) – uznanie całości winy swojej egzystencji (odkrycie etycznej nieprawdy swojej egzystencji) → 4) trzeci ruch skruchy – sympatyczny (pierwszy ruch świadomości grzechu) – uznanie swojego grzechu życia (żał za swoją nieprawdę egzystencjalną i wyrażenie gotowości do pozbycia się jej) → (!) UJAWNIEŃ DUCHA → 5) drugi ruch świadomości grzechu (pierwszy ruch wiary) – przyjęcie warunku (łaski) prawdy, grzech przestaje realnie określać człowieka (pierwsze odkrycie prawdy o sobie w Bogu) → 6) trzeci ruch świadomości grzechu (drugi i każdy kolejny ruch

wiary) – nabywanie świadomości odpuszczenia grzechów (oczyszczanie się z nieprawdy i utwierdzenie się w prawdzie o sobie w Bogu).

W tak zarysowanej strukturze widoczne staje się, że świadomość winy w swej pierwszej odsłonie pojawia się już jako uświadomienie sobie swojej estetycznej nieprawdy bycia, a więc stanowi element konstytuujący etyczny wybór siebie. Etap ten w życiu człowieka w ujęciu Kierkegaarda określa międzystadium ironii (punkt 1)⁴⁷⁹. Tak przeżyta świadomość winy staje się podstawą dalszej egzystencji jednostki i objawia swe właściwe oblicze w tym, co duński filozof nazywa ironiczną formą skruchy (punkt 3 – międzystadium humoru). Wówczas doświadcza ona patosu egzystencjalnego, czyli takiego momentu, gdy dzięki świadomości winy ostatecznie odkrywa swoją egzystencjalną nieprawdę. Konsekwencją tego jest wyrażenie skuchy z jej powodu i pragnienie usunięcia jej z własnej egzystencji (punkt 4). W ten sposób świadomość winy wzmocniona skruchą otwiera jednostkę na przyjęcie świadomości grzechu.

W ramach zaproponowanego schematu widać też, że świadoma egzystencja człowieka dzieli się na dwa zasadnicze etapy. Pierwszy, immanentny: od momentu odkrycia estetycznej nieprawdy swojego bycia (punkt 1) przez etyczną realizację siebie (punkt 2) i kryzys światopoglądu etycznego związany z uznaniem nieprawdy swojej dotychczasowej egzystencji (punkt 3), po wyrażenie pragnienia pozbycia się tej nieprawdy (punkt 4) – oraz drugi, transcendentny: od chwili pierwszego przyjęcia warunku prawdy w świadomości grzechu (punkt 5: wejście w wiarę) do ostatecznego przyjęcia prawdy o sobie w Bogu w momencie śmierci (ostateczne wyrażenie punktu 6: wejście w wieczność). Pierwszy etap jest etycznym etapem egzystencji (projekt A), który za sprawą działania międzystadium humoru (punkt 3), przekształca się w religijność A (punkt 4). Drugi etap określa już religijny poziom egzystencji (projekt B), którego zasadniczym otwarciem jest wejście w posiadanie warunku prawdy przy pomocy świadomości grzechu (punkt 5). Staje się ona podstawą chrześcijańskiej wiary człowieka nazwanej przez Kierkegaarda religijnością paradoksalną – religijnością B (punkt 6).

⁴⁷⁹ Por. PS, s. 418 (OC 11, s. 188, tłum. pol., s. 503).

Przejście między pierwszym a drugim etapem nigdy nie byłoby możliwe, gdyby nie – swoiście rozumiana w antropologii Kierkegaarda – skrucha. Jest ona z perspektywy człowieka czymś w rodzaju przekątnika między wyjściową świadomością winy a docelową świadomością grzechu. Doświadczenie skruchy zasadniczo określa etyczny rozwój egzystencji, kolejne etapy dojrzewania ducha ludzkiego aż do momentu jego pełnego ujawnienia się, co następuje w chwili przyjęcia prawdy o sobie w Bogu (wiara). To właśnie następujące po sobie akty skruchy nie pozwalają jednostce na spokojne usadowienie się w egzystencji etycznej i osiągnięcie spełnienia w niej. Skrucha nie tyle jednoczy poszczególne podstada etyczne, co „rozrywa” etykę od środka. Stanowi ona wyraz głębokiego pęknięcia, wynikającego z tego, że etyczna zgodność egzystencjalna, oparta na tym, co ogólnoludzkie (immanencja), okazuje się w odniesieniu do istoty ducha ludzkiego (transcendencja) niewystarczająca i niestabilna. Nie daje bowiem możliwości, aby ten duch rzeczywiście i do końca objawił się w egzystencji. Ta ostateczna „niewydajność duchowa” etyki ukazuje, jak się wydaje, konieczność rozstrzygnięcia bytu ludzkiego w religijności B, w chrześcijaństwie. Pojawia tu coś w rodzaju dowodu nie wprost na sens istnienia chrześcijaństwa, które w tym ujęciu już u samych podstaw rzeczywistości, w akcie stwórczym Boga, musi być założone jako najwyższe określenie istoty bycia człowiekiem.

W konsekwencji odkrycie przez człowieka ostatecznej prawdy o sobie staje się możliwe tylko w jego indywidualnej relacji z Bogiem, w której jednocześnie w pełni ujawnia się duch ludzki. Realnie istnieje on w rzeczywistości egzystencjalnej tylko w jednostce odkrywającej i realizującej swe indywidualne powołanie do życia w Bogu. To odniesienie umożliwia w ujęciu Kierkegaarda jedynie chrześcijaństwo jako religia skrajnie podmiotowa, w której jednostka przyjmuje od Boga swoje słowo prawdy, na wzór i za pośrednictwem Chrystusa. Dopiero to chrześcijańskie ujawnienie ducha do końca niweluje pierwsze, złe jego samoodniesienie następujące w upadku, na wzór Adama (choć nie z jego winy) odtwarzające się w gatunku ludzkim w każdej jednostce. Dlatego też grzech człowieka może zostać zmażany tylko w indywidualnym akcie odkrycia swojej prawdy w Bogu, dzięki nabyciu świadomości grzechu, która staje się dostępną lu-

dziom wraz z przyjściem i śmiercią Chrystusa. W tym sensie chrześcijaństwo zrywa zarówno z przeszłą egzystencją każdego wierzącego, czyniąc go nowym podmiotem jego egzystencji w prawdzie, jak i z poprzednim, nieprawdziwym sposobem istnienia świata ludzkiego, objawiając w nim pod postacią Chrystusa ostateczną, najwyższą prawdę bycia człowiekiem, najwyższą jakość człowieczeństwa.

Paradoks

Możliwość zgorśzenia

Cel absolutny. Aby zrozumieć, na czym polega wywiedzione przez Kierkegaarda z Ewangelii pojęcie możliwości zgorśzenia – wprowadzające w problematykę paradoksu i będące niejako pierwszym jego aktem – należy najpierw przyrzeć się bliżej sformułowanemu przez duńskiego filozofa zagadnieniu celu absolutnego⁴⁸⁰. Cel ten pojawia się w życiu jednostki wraz z doświadczeniem świadomości winy, w której odkrywa go jako ostateczne i najważniejsze odniesienie swojej egzystencji. Świadomość winy nie rozstrzyga jednak stosunku człowieka do celu absolutnego. Staje się to możliwe dopiero dzięki świadomości grzechu, w której zaczyna on go dotyczyć konkretnie i określać jego własny cel egzystencjalny. Aby jednak ta zmiana mogła zajść, potrzebne jest kompletne przewartościowanie w sposobie bycia człowieka, wyrażone przez Kierkegaarda przejściem od nieprawdy do prawdy – ponownymi narodzinami. To zaś okazuje się możliwe tylko przez przyjęcie w swoim życiu prawdy paradoksu. Cel absolutny jest dokładnie tym, ze względu na co dokonuje się w życiu człowieka duchowe przewartościowanie.

Warto spróbować w tym miejscu nieco wysubtelnić Kierkegaardowskie rozumienie prawdy, gdyż prawda jako cel absolutny

⁴⁸⁰ Zagadnienie to Kierkegaard obszernie omawia w jednym z podrozdziałów *Postscriptum*; por. PS, s. 327–362 (OC 11, s. 83–123, tłum. pol., s. 393–434). W tej książce konsekwentnie będzie stosowane określenie „celu” absolutnego, chociaż duński filozof używa w tym kontekście greckiego słowa *τελος*. Jak wskazuje Tomasz Kupś, w twórczości Kierkegaarda cel absolutny jest najczęściej identyfikowany z następującymi pojęciami: Bóg, dobro absolutne, prawda, wieczna szczęśliwość (por. T. Kupś, op. cit., s. 417).

z pewnością nie zawsze pokrywa się z rzeczywistością egzystencjalną konkretnych ludzi. Prawda nie równa się egzystencji, choć celem egzystencji jest w jak największym stopniu zbliżyć się do prawdy. Dążenie do prawdy jest wobec tego czymś innym niż sama prawda. Można już być na drodze do prawdy, ale jeszcze nie być w prawdzie. Stąd warto rozróżnić prawdę istoty od prawdy egzystencji⁴⁸¹. Pierwsza ściśle odpowiada celowi absolutnemu i oznacza indywidualny kształt duchowy człowieka założony w Bogu. Natomiast tym, w czym odkrywa się prawdę istoty, w czym staje się ona dostępna człowiekowi i w czym on ją odtwarza, jest prawda egzystencji (lub egzystencjalna). Stanowi ona sumę prawdy, jakiej w odniesieniu do swojej istoty doświadczył człowiek, a zatem wyraża to, na ile zrealizował on ją w danym momencie, na ile jego aktualny kształt pokrywa się z tym założonym w Bogu. Oczywiście jeśli człowiek żyje w nieprawdzie (grzechu), ta prawda w egzystencji odkrywa się w bardzo znikomym procencie, być może pozostaje zupełnie zakryta, a z pewnością jest zniekształcona. We właściwym sensie o prawdzie egzystencji można mówić dopiero w wierze, gdy człowiek osiąga świadomość grzechu i przyjmuje paradoks. Dopiero wtedy nawiązuje on żywy kontakt z Bogiem, a więc również ze swoją istotą. Chodzi zaś o to, aby ta prawda egzystencji, dostępna człowiekowi za życia, w jak największym stopniu pokryła się z prawdą jego istoty, po to, aby mógł on po śmierci połączyć się z Bogiem. W doczesności osiągnięcie pełnej zgodności między tymi dwoma prawdami jest niemożliwe, ponieważ człowiek nigdy nie przestaje się rozwijać w egzystencji. Ostateczną próbą może być dla niego również śmierć, która jako ostatni akt życia przynależy tu do prawdy egzystencji. Dlatego „egzystujący nie może znaleźć odpoczynku i nie może sobie pozwolić na stanie się kimś fantastycznym, ponieważ tak długo jak pozostaje on w egzystencji, nie staje się tym samym wieczny”⁴⁸².

⁴⁸¹ Pojęcia te zostają tu wyinterpretowane z myśli Kierkegaarda i nie są w tym sensie nigdzie przez niego używane. Pozostają jednak w zgodzie z innymi stosowanymi przez niego rozróżnieniami, stąd wydają się odpowiadać duchowi jego twórczości.

⁴⁸² PS, s. 346 (OC 11, s. 105, tłum. pol., s. 416).

Prawda istoty określa prawdę jako cel, do którego się dąży, nie osiągając go jednak nigdy za życia, natomiast prawda egzystencji mówi o prawdzie jako drodze prowadzącej do osiągnięcia tego celu i przyjęcia go po śmierci. Cel absolutny – prawda istoty – jest tym, co idealne, a droga doń prowadząca – prawda egzystencjalna – stanowi o tym, co realne. Z jednej strony pełna synteza tych dwóch porządków nie jest możliwa w egzystencji, z drugiej jednak ich chwilowe złączenia i doświadczenie ich wzajemnej odpowiedniości okazuje się konieczne dla duchowego rozwoju człowieka. Nikt nie ma obiektywnej pewności w tym temacie, ale każdy wierzący musi doświadczać tego, że jego prawda istoty, mimo iż znacznie wyższa od niego, realizuje i odtwarza się w jego egzystencji, nadając jej wymiar prawdziwości, autentyczności przed Bogiem.

W pierwszym ruchu paradoks oznacza zmianę kierunku wydarzania się egzystencji człowieka z siebie w świecie (cele relatywne) na siebie w Bogu (cel absolutny). Powoduje on, że to, co wydaje się człowiekowi niemożliwe, staje się rzeczywiste. Jest to wbrew rozumowi ludzkiemu, gdyż oznacza rezygnację ze spełnienia swojego życia w świecie zewnętrznym na rzecz wewnętrznej i niezrozumiałej, ukrytej dla świata realizacji siebie w Bogu. Pojawiająca się tu niezgodność między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, immanentne (pierwszy wyraz paradoksu), staje się podstawą dla zgodności między tym, co wewnętrzne, a tym, co wobec człowieka transcendentne (drugi i właściwy wyraz paradoksu). Ten konflikt Kierkegaard oddaje następująco:

Jest prawdą, że jednostka, która kieruje się ku CELOWI absolutnemu, odnosi się do celów relatywnych, ale nie odnosi się w ten sposób, że ten pierwszy wyczerpuje się w tych drugich. Jest prawdą, że przed Bogiem i wobec CELU absolutnego jesteśmy wszyscy równi; ale nie jest prawdą, żeby dla mnie lub dla jakiegokolwiek innej jednostki Bóg lub CEL absolutny był na równej stopie z całą resztą⁴⁸³.

⁴⁸³ PS, s. 338 (OC 11, s. 95, tłum. pol., s. 406). Kierkegaard używa greckiego słowa *telos* (które zostało tu zastąpione słowem „cel” wyróżnionego kapitalikami) dla rozróżnienia celu absolutnego od celów relatywnych. Stosunek między celem absolutnym a celami relatywnymi odpowiada rozważanemu już wcześniej sto-

Człowiek nie przestaje funkcjonować w świecie zewnętrznym, ale przestaje on być dla niego miejscem spełnienia właśnie dlatego, że odnajduje on je w tym, co wobec niego transcendentne. Cały ciężar egzystencji musi zostać przeniesiony do wnętrza i istniejącej tylko w nim indywidualnej relacji z Bogiem. Sprawia to, że wobec świata zewnętrznego człowiek staje się incognito⁴⁸⁴ – kimś ukrytym, nierozpoznawalnym, nieprzeniknionym, niezrozumiałym. Pozostaje jednym z innych ludzi chodzących po ulicy, ale jego system wartości i hierarchia ważności zostają całkowicie przemienione, tak że nie ma on już wspólnego celu ze światem ogólnoludzkim. Ostatecznie „najwyższym zadaniem jest móc odnosić się naraz w sposób absolutny do CELU absolutnego i w sposób relatywny do celów relatywnych, to znaczy mieć zawsze w sobie CEL absolutny”⁴⁸⁵.

Człowiek religijny powinien zatem w świecie pozostawać jednym z ludzi, zajmować się swoimi codziennymi sprawami, ale wewnątrz mieć przed oczami tylko jeden właściwy cel – swoje spełnienie w Bogu. Swoje życie w świecie należy całkowicie podporządkować temu jedynemu właściwemu celowi i nigdy nie przedkładać nad niego spraw doczesnych.

Nie można powiedzieć w stosunku do CELU absolutnego, że wyczerpuje się on w celach relatywnych, ponieważ CEL absolutny może zażądać wyrzeczenia się ich wszystkich. Przeciwnie, ten kto odnosi się do celu absolutnego, może bardzo dobrze mieć związek z celami relatywnymi, właśnie po to, aby wyrzekając się ich, wprowadzić w czyn cel absolutny⁴⁸⁶.

Człowiek ma rozwijać swój wewnętrzny stosunek do Boga, a jednocześnie pozostawać na swoim miejscu w świecie – nie ma bowiem

sunkowi między winą całkowitą a winami poszczególnymi. Dopóki człowiek koncentruje się w swojej egzystencji na celach relatywnych może swoją winę rozważać tylko w związku z poszczególnymi sytuacja życiowymi – odkrycie celu absolutnego wiąże się bezpośrednio z nabyciem totalnej świadomości winy.

⁴⁸⁴ Por. PS, s. 345–346 (OC 11, s. 104–105, tłum. pol., s. 415–416).

⁴⁸⁵ Ibidem, s. 348–349 (OC 11, s. 108, tłum. pol., s. 419).

⁴⁸⁶ Ibidem, s. 342 (OC 11, s. 100, tłum. pol., s. 411); zob. też: ibidem, s. 344–345 (OC 11, s. 103–104, tłum. pol., s. 414–415).

zmieniać porządku zewnętrznego, ale wewnętrznego. W konsekwencji celu absolutnego nie da się zmediatyzować, zapośredniczyć w świecie zewnętrznym, są to dwa zupełnie inne porządki, z których tylko jeden może być dominujący. Nie da się tego celu zatem sprowadzić do czegoś innego lub zastąpić czymś innym – jeśli w jakimkolwiek momencie cokolwiek innego staje ponad nim, oznacza to automatycznie, że traci się go z oczu i zawiesza jego wykonanie. Wymaga on, aby stosunek do niego był ciągły i zawsze na pierwszym miejscu, inaczej przestaje być absolutny⁴⁸⁷.

Istnieje tylko jedna możliwość wykonania tego zadania – uczynić ten cel nadrzędnym priorytetem swojej egzystencji, żyć nim, całkowicie mu się poświęcić, co równa się nieskończonemu, namiętnemu zainteresowaniu własną egzystencją. Wówczas przemiana on zupełnie (paradoksalnie) człowieka i pozwala mu stawać się w prawdzie – uzgadniać swoją egzystencję ze swoją istotą. Dlatego też „Jeżeli CEL absolutny, przez swoją relację do egzystującej jednostki, nie przemieni jej całkowicie, jednostka nie znajduje się [w stosunku do niego] na sposób patetyczno-egzystencjalny, ale na sposób patetyczno-estetyczny”⁴⁸⁸. Człowiek zatem nie ma odnosić się do celu absolutnego teoretycznie (estetycznie), w wyobraźni, nie ma traktować go jako idei, ale ma mieć do niego stosunek praktyczny (etyczny), ma nim żyć i nim się kierować, jak powie Kierkegaard: „wprowadzać go w czyn”⁴⁸⁹. Wtedy dopiero „Patos całkowicie odpowiadający

⁴⁸⁷ Por. *ibidem*, s. 344 (OC 11, s. 102–103, tłum. pol., s. 414). Oznacza to również, że cel absolutny nie może się łączyć z żadnymi innymi celami, nie może być częścią jakiegoś większego planu, uczestniczyć w podnoszeniu prestiżu innych celów. Przykładem takiego przedmiotowego wykorzystywania celu absolutnego jest łączenie Boskiego autorytetu z ideami patriotycznymi (tak charakterystyczny na przykład dla całej polskiej tradycji mesjanizmu).

⁴⁸⁸ *Ibidem*, s. 327 (OC 11, s. 83–84, tłum. pol., s. 393).

⁴⁸⁹ *Ibidem*, s. 342 (OC 11, s. 100, tłum. pol., s. 411); zob. też: *ibidem*, s. 329–332 (OC 11, s. 85–89, tłum. pol., s. 395–399). Należy tu od razu rozróżnić określenie „etyczny” oznaczające działanie wewnętrzne, zaangażowanie w egzystencję, które bierze się stąd, że takiego podejścia do swojego życia człowiek nabiera w egzystencji etycznej, ale w żaden sposób go wraz z jej końcem nie traci (dlatego też Kierkegaard używa często epitetu łącznego: „etyczno-religijny”, zwłaszcza na określenie zjawisk związanych z religijnością A), od pojęcia etyki, które jest synonimem tego, co ogólne, rozumu, prawa ludzkiego, porządku ziemskiego.

wiecznej szczęśliwości jest przekształceniem, przez które egzystujący, egzystując, zmienia wszystko w swojej egzystencji stosownie do swojego dobra najwyższego⁴⁹⁰.

Możliwość zgorzenia. Sytuację przejścia od odkrycia celu absolutnego do jego realizacji we własnym losie Kierkegaard nazywa możliwością zgorzenia. W niej rozstrzyga się wejście każdej jednostki w rzeczywistość egzystencjalną chrześcijaństwa. Problem polega tu na umiejętności i odwadze wyboru tego, co wyzwala człowieka z grzechu, ale jest dla niego jednocześnie nieskończenie trudne. Każdy musi rozstrzygnąć w sobie, która droga rzeczywiście go interesuje: cel absolutny – nieskończoność czy świat zewnętrzny (cele relatywne) – skończoność.

Nie musi zatem, egzystując, tworzyć egzystencji ze skończoności i nieskończoności, ale, ukształtowany z syntezy skończoności i nieskończoności, musi egzystując, STAĆ SIĘ jedną z dwóch; a nie STAJE SIĘ oboma naraz tak, [jak nimi] JEST, ponieważ jest egzystującym, i tu właśnie istnieje zasadnicza różnica między być i stawać się⁴⁹¹.

Prawd wiecznych i doczesnych nie da się realizować równorzędnie – sytuacja egzystencjalna wyraźnie wymaga natomiast, aby przestać BYĆ w skończoności i zacząć STAWAĆ SIĘ w nieskończoności.

W tym „miejscu” rezyduje możliwość zgorzenia, ponieważ człowiek staje przed jedynym właściwym wyborem – wyborem łąski. Nie jest jednak wcale powiedziane, że będzie umiał ją wybrać. Sytuacja jest pozornie prosta i oddaje ją wielokrotnie powtarzana przez Kierkegarda dysjunkcja: albo wiara, albo zgorzenie⁴⁹² – nie ma mediacji, połączenia obu tych porządków, jakiegoś kompromisu między nimi, jedno wyklucza drugie.

Możliwość zgorzenia jest rozdrożem lub jest tym, co stoi na rozdrożu. Z możliwości zgorzenia idzie się albo w kierunku zgorzenia, albo w kierunku wiary, ale nigdy nie dochodzi się do wiary bez możliwości

⁴⁹⁰ Ibidem, s. 329 (OC 11, s. 85, tłum. pol., s. 395).

⁴⁹¹ Ibidem, s. 353 (OC 11, s. 113, tłum. pol., s. 425).

⁴⁹² Por. CS, s. 249 i 279–280; WC, s. 36, 74, 86–87, 93, 98, 101–102 i 120.

zgorzenia⁴⁹³. [...] możliwości zgorzenia nie da się uniknąć, i ty musisz przez nią przejść: tylko w jeden sposób możesz się od niej uwolnić: dzięki wierze⁴⁹⁴.

Nie jest więc tak, że możliwość zgorzenia godzi w tych, którzy popadli w zwątpienie – ci są po prostu zgorzeni. Przeciwnie, określa tylko tego, kto oddaje wszystko, co w sensie ziemskim stanowi dla niego sens, przeżywa skruchę, uznaje swoją niesamodzielność duchową i oczekuje łaski. I tu pojawia się zasadniczy problem, gdy aby przyjąć wiarę, należy zaakceptować wszystko to, co z dotychczasowego punktu widzenia należałoby uznać za nonsens. Treści wiary i związane z nimi wciąż ukryte, nierozpoznane doświadczenia egzystencjalne są zgorzeniem, przeczą temu, czym się dotychczas żyło. Możliwość zgorzenia jest próbą, w której rozstrzyga się, czy jednostka potrafi wbrew rozsądkowi, instynktowi, samemu sobie otworzyć się na wiarę i prawdę. Jeśli okazuje się na to niegotowa lub nie dość silna, popada w zgorzenie.

W pismach Kierkegaarda można znaleźć skrótową „fenomenologię” zgorzenia. Powiada on: „co jest w stosunkach między człowiekiem a człowiekiem podziwem – zawiścią, to między Bogiem a człowiekiem jest uwielbieniem – zgorzeniem”⁴⁹⁵. Jego analiza zawiści prowadzi w przybliżeniu do tego, co później zostanie nazwane rezydentem (Friedrich Nietzsche, Max Scheler). Jeśli nie mogę mieć tego, co podziwiam, to w jakiejś formie skierowuje się przeciw temu, negatywnie to wartościując. Zgorzenie w odniesieniu do wiary (Boga) może stać się czymś w rodzaju rezydentem polegającego na tym, że człowiek, który nie ma dość siły, żeby uwierzyć, zwraca się przeciwko Bogu, na przykład ignorując Jego rolę w swoim życiu lub wręcz zafalszowując swoim życiem prawdę wiary. W tym sensie zgorzenie jest „nieszczęśliwym uwielbieniem”, a w konsekwencji może łączyć się z najgorszym rodzajem zawiści, skierowanym przeciwko samemu sobie⁴⁹⁶. Dodatkowo Kierkegaard dzieli zgorzenie

⁴⁹³ WC, s. 74.

⁴⁹⁴ Ibidem, s. 87; zob. też: ibidem, s. 88–90.

⁴⁹⁵ CS, s. 234.

⁴⁹⁶ Por. ibidem, s. 233–234.

na trzy rodzaje: pierwszy wynika z obojętności wobec Boga-Człowieka, kiedy ktoś w ogóle nie interesuje się sprawami wiary (można go nazwać estetycznym); drugi bierze się z braku zaangażowania w wiarę, kiedy człowiek realizuje się w świecie ogólnych prawd zewnętrznych (odpowiada to egzystencji etycznej); trzeci, najgorszy z nich, polega na negowaniu boskości Chrystusa i sprowadzaniu go do miary ludzkiej (jest więc pseudoreligijny)⁴⁹⁷. Ten ostatni typ zgorszenia Kierkegaard przypisuje zdemaskowanemu przez siebie „światu chrześcijańskiemu” jako temu, który ubóstwia ustalony porządek i usuwa tym samym możliwość zgorszenia. Zgorszenie jest więc o tyle przewrotne, że jego najwyższa forma bierze się z zaangażowania religijnego (tym sposobem „zgorszenie staje się coraz namiętniejsze”⁴⁹⁸). W tym sensie człowiek, który pozostaje w zgorszeniu z powodu swojej słabości duchowej, nie upada tak bardzo jak ten, kto gorszy się w obliczu Boga – tak na przykład gorszyli się Jezusem faryzeusze⁴⁹⁹.

Jedno dla Kierkegarda jest pewne – nie można uwierzyć, jeśli nie stanęło się w sytuacji możliwości zgorszenia, bo to oznaczałoby, że wiara nic nie zmienia, ale jest prostą kontynuacją stanu poprzedniego. A ponieważ wiara jest stanem bez grzechu, oznaczałoby to z kolei, że grzech, jakiego dopuścił się człowiek, nie był grzechem wobec Boga, ale wobec siebie lub jakiegoś ustalonego porządku ludzkiego. Tymczasem duński filozof stawia problem wprost: „Jakże się więc wyraża możliwość zgorszenia? Polega ona na fakcie, że człowiek musi sobie uświadamiać, iż jako jednostka indywidualna istnieje w obliczu Boga, a co za tym idzie, każdy grzech człowieka dotyczy Boga”⁵⁰⁰. Wiara zmienia wszystko w życiu człowieka dlatego, że wprowadza go w indywidualną relację z Bogiem oraz wymaga zrozumienia, że grzech człowieka był przeciw Bogu, że był sprzeniewierzeniem się. Stanąć wobec możliwości zgorszenia, to na równi stanąć wobec możliwości uwierzenia, to wymóg powiedzenia „tak” tam, gdzie wszystko w człowieku mówi „nie”. Możliwość zgorsze-

⁴⁹⁷ Por. *ibidem*, s. 282–291.

⁴⁹⁸ Por. *ibidem*, s. 234.

⁴⁹⁹ Por. WC, s. 79–83 i 94–100.

⁵⁰⁰ CS, s. 230; zob. też: *ibidem*, s. 283 i 287–288.

nia określa konieczność zerwania z dotychczasowym sposobem rozumienia siebie, nie przez samą negację siebie (nieskończona rezygnacja) i żal za siebie (skrucha), ale przez przyjęcie całkiem nowego siebie, co okazuje się znacznie trudniejsze od poprzednich aktów wewnętrznych. W nich pozostawało się mimo wszystko sobą, egzystowało w znanym sobie świecie, tu trzeba wybrać nowego siebie i zacząć żyć według nowych zasad.

Możliwość zgorzenia stoi tym samym na straży wiary i prawdy. Jak powie duński filozof: „jest tarczą lub bronią wiary, jest tak dwuznaczna, że każdy ludzki rozum musi w taki czy inny sposób zatrzymać się, musi zderzyć się [z dysjunkcją]: albo gorszyć się, albo wierzyć”⁵⁰¹. Rozum stanowi tutaj określenie zarówno ogólności, porządku ludzkiego, głównej władzy poznawczej człowieka w skończonym świecie i doczesności, jak i stanu egzystencjalnego każdego, kto osobiście styka się z możliwością zgorzenia. Jej zadaniem jest oddzielić jednostkę od ogółu, a tym samym zatrzymać jej rozum, w sensie, w jakim jest on narzędziem bycia wspólnotowego, ogólnoludzkiego. Możliwość zgorzenia wydziela ze świata, gdyż stawia wobec konieczności zaakceptowania własnego grzechu, przyjęcia świadomości grzechu w wierze. Zdaniem Kierkegaarda chrześcijańska doktryna o grzechu, w której zawarta jest możliwość zgorzenia⁵⁰², rozбивa „masę” na poszczególne jednostki⁵⁰³. Jest dla niego oczywiste, że żaden rodzaj zbiorowości, poczynając od dwóch osób, a kończąc na nieprzebranym tłumie, nigdy wspólnie, jednocześnie nie uwierzy. Możliwość zgorzenia chroni wiarę przed zaanektowaniem jej przez tłum, przed tym, aby stała się ona celem dla kogoś więcej niż jednostki zaangażowanej we własną egzystencję. Inaczej mówiąc, każdy, kto zgorszy się wobec treści wiary, potwierdzi swoje przywiązanie do tego, czym żył dotychczas, do skończonego świata i celów relatywnych. One okazują się dla niego najważniejsze i dlatego jego rozum zatrzymuje się, nie przekracza swojej ogólnej miary. Natomiast ten, kto przyjmuje treści wiary, potwierdza swoją gotowość

⁵⁰¹ WC, s. 93; zob. też: *ibidem*, s. 41, 76, 101, 102 i 105.

⁵⁰² Por. CS, s. 235.

⁵⁰³ Por. *ibidem*, s. 277–278.

do życia nią. W ten sposób rozstrzyga pozytywnie, duchowo możliwość zgorzenia, omija zgorzenie, chroni się przed nim w wierze. W tym wypadku rozum ludzki również zatrzymuje się, ustępuje bowiem miejsca wierze, przestaje być tym, co wyznacza rzeczywistość egzystencjalną jednostki.

Ta ostateczna indywidualizacja człowieka, jaka dokonuje się w możliwości zgorzenia, jest niezbędna, aby stracił on w świecie ludzkim punkt oparcia dla swojego grzechu i mógł otworzyć się na jego odpuszczenie w Bogu jako ta konkretna osoba, która Mu się sprzeniewierzyła. Jasne więc, że to abstrakcyjne pojęcie, jakim jest możliwość zgorzenia, tak samo jak realizacja celu absolutnego, aktywizuje się w losie człowieka zawsze indywidualnie⁵⁰⁴. Pojawia się ona w życiu jednostki we właściwej tylko dla niej sytuacji egzystencjalnej, w której musi ona odpowiedzieć: czy chce uwierzyć, czy się zgorzyć? Mierzy jej wnętrze, doświadczenia, przywiązania i zaszłości, wyobrażenia i oczekiwania z objawiającą się jej własną istotą, nowym kształtem w Bogu.

Tak pojęta możliwość zgorzenia okazuje się pierwszym znakiem pojawienia się paradoksu w życiu człowieka. Powstaje ona bowiem dokładnie w momencie zderzenia rozumu z paradoksem⁵⁰⁵. W antropologii pism pseudonimowych paradoks jest istotnym określeniem wiary, podczas gdy jego „strażą przednią”, tym, na co najpierw trafia człowiek zbliżający się w swej egzystencji do wiary, jest możliwość zgorzenia. Jej pojawianie się w życiu jednostki oznacza już działanie paradoksu. To on ją generuje jako sprawdzian gotowości człowieka do uczynienia swojej egzystencji paradoksalną, sprzeczną ze światem. Kierkegaard odnotowuje: „Zgorzenie nie jest więc wynalazkiem rozumu; byłoby to dalekie [od prawdy]; gdyby tak było, rozum musiałby umieć wynaleźć także paradoks; nie, wraz ze zgorzeniem rodzi się paradoks”⁵⁰⁶. Należy zatem mniemać, że jego pierwsze doświadczenie pod postacią możliwości zgorzenia jest równe pojawieniu się warunku danego człowiekowi od Boga.

⁵⁰⁴ Por. *ibidem*, s. 279.

⁵⁰⁵ Por. OF, s. 58–59.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, s. 61; zob. też: PS, s. 490 (OC 11, s. 265, tłum. pol., s. 588).

Możliwość zgorśzenia okazuje się jak gdyby „doręczycielem” tego warunku, od niej człowiek go odbiera. Jeśli człowiek się gorszy, to znak, że pomimo przeżycia skruchy nie jest w stanie przyjąć warunku danego mu od Boga. Zgorśzenie okazuje się tym samym negatywnym ustosunkowaniem się rozumu do paradoksu (negatywnym duchowo rozstrzygnięciem możliwości zgorśzenia), jest zamknięciem się na niego⁵⁰⁷.

Możliwość zgorśzenia jest pierwszym znakiem chrześcijańskiej religijności paradoksalnej, nie występuje więc w rozumieniu Kierkegarda nigdzie poza nią⁵⁰⁸.

Przeciwstawienie grzech – wiara jest przeciwstawieniem chrześcijańskim, które po chrześcijańsku odmienia wszystkie pojęcia etyczne, daje im jeszcze jedno ujęcie. Fundament tego przeciwstawienia jest zdecydowanie chrześcijański „w obliczu Boga”, które to pojęcie posiada zasadnicze chrześcijańskie kryteria: absurd, paradoks, możliwość zgorśzenia⁵⁰⁹.

Wszystkie te chrześcijańskie kryteria odnoszą się do osoby Boga-Człowieka, który jako paradoksalne zaistnienie Boga w czasie pod postacią człowieka jest jednocześnie i nierozzerwalnie przedmiotem wiary i znakiem zgorśzenia⁵¹⁰. To zestawienie zawiera sens życia i działalności Jezusa Chrystusa jako Boga-Człowieka oraz wyraża przekonanie Kierkegarda, że chrześcijaństwo nie może istnieć i wydarzać się bez możliwości zgorśzenia. Przynależy ona w sposób zupełny do osoby Chrystusa – bez niej przestaje on być Wzorcem dla wierzących, a staje się fantastyczną, wymyśloną postacią⁵¹¹. Stąd tak dużą wagę Kierkegard przywiązuje do słów: „Błogosławiony, kto się mną nie zgorszy” (Mt 11,6), o których powie, że „należą do najistotniejszych zasad nauki o Chrystusie”⁵¹².

⁵⁰⁷ Por. OF, s. 62–64.

⁵⁰⁸ Por. WC, s. 74; PS, s. 490 (OC 11, s. 265, tłum. pol., s. 589).

⁵⁰⁹ CS, s. 230.

⁵¹⁰ Por. WC, s. 29, 38, 88–89, 93 i 106.

⁵¹¹ Por. CS, s. 283; WC, s. 123.

⁵¹² CS, s. 287. Słowa te stają się też mottem *Wprawki nr II* (por. WC, s. 67–124).

Możliwość zgorszenia wymaga osobistego zaangażowania i chroni prawdziwe chrześcijaństwo przed próbą uczynienia z niego wiedzy spekulatywnej, obnażając zarazem tych, którzy chcą zafałszować jego sens⁵¹³. Według Kierkegaarda jeżeli mówi się w sposób spekulatywny o jedności Boga i człowieka, tak jakby to była największa oczywistość, to wypacza się sens życia i działalności Chrystusa. Zamiast wzorca dla egzystencji jednostki otrzymuje się wówczas fantastyczną postać Boga-cudotwórcy, który pojawił się na świecie chyba tylko po to, żeby udowodnić, że w ogóle istnieje⁵¹⁴.

Nie, SYTUACJA należy do Boga-Człowieka, sytuacja, że konkretna jednostka, która stoi obok ciebie, jest Bogiem-Człowiekiem. Bóg-Człowiek nie jest jednością Boga i człowieka; taka terminologia jest głębokim złudzeniem optycznym. Bóg-Człowiek jest jednością Boga i konkretnego człowieka. Że rodzaj ludzki jest lub powinien być pokrewny Bogu, jest starym pogaństwem; lecz to, że konkretny człowiek jest Bogiem, jest chrześcijaństwem, i to konkretny człowiek jest Bogiem-Człowiekiem. Ani w niebie, ani na ziemi, ani w otchłani, ani w możliwościach najbardziej fantastycznych meandrów myślenia nie istnieje, mówiąc po ludzku, bardziej szalone zespolenie⁵¹⁵.

Deformacja obrazu Chrystusa powoduje, że Boga-Człowieka traktuje się jako coś jasnego i zrozumiałego, jeden z wielu istotnych elementów świata. Bóg jawi się wówczas jako ktoś, kto z pewnością wpływa na bieg świata i narodów, stanowi pewną obiektywnie istniejącą moc, ideę niezbędną do tego, żeby wszystko się zgadzało i miało swój ogólny sens. Nad takim Bogiem można się zadziwić, można Mu współczuć, ale nigdy nie będzie się chciało iść za Nim, by uczynić Jego los treścią swojego życia. Jak powie Kierkegaard, to ludzie uznają za zbyt wzniosłe, to im się w głowach nie mieści, to było możliwe dla Boga, ale nie dla nich⁵¹⁶. Tym samym gorszą się Nim, bo nie widzą w Nim konkretnego człowieka, który przybrał taką postać tyl-

⁵¹³ Por. CS, s. 273 i 287–288; WC, s. 90–91.

⁵¹⁴ Por. WC, s. 87–89 i 91.

⁵¹⁵ Ibidem, s. 75.

⁵¹⁶ Por. CS, s. 230–233.

ko w jednym celu: aby poprowadzić ludzi za sobą, być przedmiotem wiary, a nie podziwu, zamyślenia czy wiedzy.

[...] gdy ma się jedynie fantastyczny obraz Chrystusa, wtedy być może jest to zupełnie normalne, że On odpuszcza grzechy, nie budząc możliwości zgorszenia. Natomiast w rzeczywistości, naprawdę, to znaczy w sytuacji współczesności, konkretny człowiek, podobny do innych, chce odpuszczać grzechy! Tutaj wiara jest jedynym sposobem uniknięcia zgorszenia; ale ten, kto wierzy, przeszedł przez możliwość zgorszenia⁵¹⁷.

Powodem zgorszenia jest zatem osoba Chrystusa. Jednak nie powstaje ono – co należy jeszcze raz podkreślić – na poziomie wiedzy o tym, jak żył i co mówił Bóg-Człowiek, ale na poziomie umiejętności odniesienia się do tego we własnym życiu, wprowadzenia tego w czyn, pójścia Jego śladem. Kierkegaard wyróżnia dwa istotne rodzaje możliwości zgorszenia, wynikające z życia i osoby Jezusa Chrystusa jako jedności bycia Bogiem i konkretnym człowiekiem. Pierwsza powstaje wobec Boskiego Majestatu i polega na tym, „że konkretny człowiek mówi lub działa tak, jakby był Bogiem; mówi o sobie, że jest Bogiem, zatem w odniesieniu do kategorii Boga w złożeniu: Bóg-Człowiek”⁵¹⁸. Druga, odwrotnie, istnieje „wobec uniznienia, że ten, który podaje się za Boga, okazuje się pokornym, biednym, cierpiącym i wreszcie bezsilnym człowiekiem”⁵¹⁹, czyli w złożeniu Bóg-Człowiek odnosi się do kategorii człowieka. Jak przekonuje Kierkegaard, najpierw przechodzi się przez pierwszą z nich, a następnie przez drugą⁵²⁰. Najpierw człowiek musi uwierzyć, że Jezus Chrystus rzeczywiście był Bogiem, że Bóg zaistniał w czasie pod postacią konkretnego człowieka, a dopiero potem przyjąć, że ten Bóg był w sensie jego ludzkiej, zewnętrznej kondycji kimś poniżonym, kto cierpiał i dał się zabić. Przed wierzącym stoją zatem dwa „progi”. Najpierw musi uwierzyć w Boskość Chrystusa, by chcieć w ogó-

⁵¹⁷ WC, s. 90; zob. też: *ibidem*, s. 89–91, 107 i 117.

⁵¹⁸ Por. *ibidem*, s. 84–91.

⁵¹⁹ Por. *ibidem*, s. 91–93.

⁵²⁰ Por. *ibidem*, s. 75.

le związać z Nim swoje życie, co oznacza w sensie egzystencjalnym przyjęcie do świadomości, że Bóg ma istotny wpływ na jego życie. Następnie musi uwierzyć w uniżoność Chrystusa, by móc żyć tak jak On, to znaczy w wewnętrznej jedności z Bogiem, bez oglądania się na cele świata zewnętrznego. W rezultacie przejście przez pierwszą możliwość zgorzenia jest wstępnym warunkiem wiary, a przejście przez drugą – decydującym. Między nimi może istnieć, zdaniem Kierkegaarda, pewien przedział czasowy, dystans, ale z pewnością wiarę we właściwym sensie zyskuje się dopiero po przejściu obydwu „progów”. Zarówno zatrzymanie się na pierwszym, jak i na drugim równa się zgorzeniu.

Przykładem dwutorowości możliwości zgorzenia jest sytuacja, w której Piotr radzi Jezusowi przeświadczonemu o swoim przeznaczeniu: „Panie, uwolnij się od tego, nigdy Ci się to nie zdarzy”, na co Jezus odpowiada: „Odejdź ode Mnie, szatanie!; jesteś dla mnie ZGORZENIEM; ponieważ nie rozumiesz, czym są rzeczy Boskie, lecz czym ludzkie [Mt 16,23]”⁵²¹. Piotr, który przecież wierzy w Jezusa jako Boga (nie gorszy się na pierwszym poziomie), zdradza jednak w swoich słowach, że nie pojmuje Jego Boskiego przeznaczenia (gorszy się na drugim poziomie). W konsekwencji nie jest też gotowy iść za Jezusem, co potwierdza się w momencie, gdy trzykrotnie się Go zapiera. Piotr w tej sytuacji chce ochronić Jezusa, czym sprowadza go do ludzkiej miary⁵²². Analogicznie gorszą się ci, którzy chcą bronić chrześcijaństwa w świecie doczesnym, sprowadzając je tym samym na poziom czysto ludzki⁵²³.

W myśl podstawowej dychotomii antropologii Kierkegaarda: wewnętrzne – zewnętrzne możliwość zgorzenia powstaje wtedy, gdy wewnętrzny, istotny sens jakiejś sytuacji nie odpowiada jej zewnętrznemu przejawowi, pozostaje z nim w sprzeczności. Na tej zasadzie Jezus – zarówno jako konkretny człowiek, sugerujący, że jest Bogiem, jak i Bóg, pozostający uniżonym człowiekiem – zrywa łączność między prawdą a światem i nadaje jej całkowicie wewnętrzny

⁵²¹ Ibidem, s. 104. Tłumacz przekłada ten fragment za wersją Ewangelii, jaką posługiwał się Kierkegaard.

⁵²² Por. ibidem, s. 92 i 103–104.

⁵²³ Por. CS, s. 235.

charakter. Od teraz nie jest prawdą to, co się jawi, to, kim się jest dla świata, ale to, w co się wierzy, czym mierzy się ludzkie wnętrze. Zgorszenie powstaje, gdy człowiek uchwytuje tylko zewnętrzny przejaw sytuacji, a pozostaje zamknięty na jej wewnętrzny sens. Tymczasem dopiero on pozwala zrozumieć, o co tak naprawdę chodzi w całym wydarzeniu, oraz określa jego zewnętrzne znaczenie. Możliwość zgorszenia ma więc za zadanie przenieść uwagę człowieka ze świata zewnętrznego do własnego wnętrza, nakierować go na wybór wiary⁵²⁴.

Warto też zauważyć, że te dwa etapy przejścia przez możliwość zgorszenia odpowiadają dwóm poziomom paradoksu. Pierwszy przenosi ciężar działania człowieka ze świata zewnętrznego na wewnętrzność, bo każe mu uwierzyć w coś, czego nie widać i czego potwierdzenia nie można uzyskać inaczej niż w samym sobie (odłączenie wewnętrzności od zewnętrzności). Drugi natomiast zwraca wewnętrzność ku transcendencji, będącej jedynym medium nadającym ostateczny sens ludzkiemu działaniu, bo każe postępować zgodnie z tym, czego nie widać, co jest wbrew naturalnemu zachowaniu człowieka (złączenie wewnętrzności z transcendencją). Absurdem jest już wszak negować prawa rozumu – stawiać siebie ponad nimi, a absolutnym paradoksem staje się uznanie, że są one przeszkodą w możliwości samorealizacji⁵²⁵.

Możliwość zgorszenia nie dotyczy jednak tylko chwili wyboru wiary. Ma ona również swoje zastosowanie w życiu chrześcijanina – naśladowcy Chrystusa. W tym wypadku chodzi o to, że musi on wytrwać w swojej postawie, nawet gdy spotykają go najgorsze prześladowania i drwiny. Świat zewnętrzny nie pozostaje wszak obojętny na niego, chce go „stłamsić”, przyrównać do siebie, a jeśli mu się to nie udaje, próbuje go usunąć z tego świata. Wtedy otwiera się przed chrześcijaninem droga bycia z Chrystusem, która jeśli okazuje się dla niego za trudna, prowadzi go z powrotem do zgorszenia⁵²⁶. Za-

⁵²⁴ Por. WC, s. 121.

⁵²⁵ Por. *ibidem*, s. 101–102.

⁵²⁶ Zgodnie z dychotomią wiara – zgorszenie utrata wiary oznacza zgorszenie; por. PS, s. 490 (OC 11, s. 265, tłum. pol., s. 588). Jednocześnie, jeśli chrześcijanin przechodzi pozytywnie tę próbę, to jako naśladowca Chrystusa i „świadek

tem o ile wiara chroni przed zgorszeniem, to nie może usunąć z egzystencjalnego horyzontu chrześcijanina możliwości zgorszenia. W stanie wiary odpowiada ona idealnej możliwości grzechu i utrzymuje wierzącego w ciągłym napięciu egzystencjalnym, wymagając od niego niezachwianej uwagi i nieskończonego zaangażowania aż do końca. Dlatego „w wierze znowuż możliwość zgorszenia staje się momentem dialektycznym”⁵²⁷. Nawet najgłębiej oddany chrześcijanin, jeśli pozwoli sobie na chwilę słabości, może popaść w zgorszenie, nie wytrzymać próby, która przecież dla innych ludzi jest w ogóle nie do pojęcia.

Ale w sytuacji współczesności z Chrystusem, to znaczy, gdy się było i gdy się jest chrześcijaninem naprawdę, bycie chrześcijaninem było i jest związane z możliwością zgorszenia. Chrześcijanin musi w swoim własnym życiu odkryć możliwość zgorszenia: i teraz należałoby zapytać, czy zechce pozostać zgorszonym czy, wierząc, wytrwać w byciu chrześcijaninem. [...] Możliwość zgorszenia tkwi w wewnętrznej sprzeczności, że środek wydaje się nieskończenie gorszy od choroby⁵²⁸.

Żaden rozum nie pojmie tego, że lepiej odjąć sobie część ciała, niż być z jej powodu zgorszonym (por. Mt 18,8–9)⁵²⁹, że to, co dla człowieka cenne i istotne w świecie, trzeba poświęcić dla niedającego się w nim bezpośrednio doświadczyć szczęścia wiecznego. W ten sposób chrześcijaństwo kładzie „nieskończenie duży nacisk na wejście do życia, na szczęście wieczne jako dobro absolutne, i dlatego kładzie również nieskończony nacisk na unikanie zgorszenia”⁵³⁰. Ostatecznie zatem okazuje się, że możliwość zgorszenia, podobnie jak świadomość grzechu, nie tylko otwiera na wiarę, ale jest jej stałym elementem, bez którego nie można w niej funkcjonować. Chrześci-

prawdy” sam staje się przedmiotem zgorszenia dla tego świata („ustalonego porządku”), generuje wobec niego możliwość zgorszenia (por. WC, s. 77–84 i 99).

⁵²⁷ CS, s. 288.

⁵²⁸ WC, s. 97.

⁵²⁹ Ibidem, s. 97–98.

⁵³⁰ Ibidem, s. 98.

janin musi pozostawać w „nieskończonej bojaźni wobec zgorzienia”⁵³¹, utrzymującej go na przeciwnym biegunie: w wierze.

To napięcie wytwarzane we wnętrzu człowieka przez możliwość zgorzienia w pełni odpowiada podstawowej własności relacji człowieka z Bogiem, w której tkwi i „rezonuje” paradoks – jest to nieskończona różnica jakościowa między człowiekiem a Bogiem. Jak zauważa Kierkegaard: „Bóg i człowiek to są dwie jakości, między którymi istnieje nieskończona różnica jakościowa”⁵³², a „jest nią nieunikniona możliwość zgorzienia”⁵³³. W konsekwencji możliwość zgorzienia „jest obecna w każdej chwili, utralając w każdej chwili przepastną otchłan pomiędzy jednostką a Bogiem-Człowiekiem, ponad którą sięga tylko wiara”⁵³⁴. Różnica jakościowa między Bogiem a człowiekiem, najprościej rzecz ujmując, ma wymiar ontyczny – Bóg jest w swojej istocie nieskończony i wieczny, a człowiek w swoim bycie skończony i doczesny⁵³⁵. Natomiast absolutność (nieskończoność) tej różnicy – w rozumieniu, w jakim jest ona nieprzekraczalna dla człowieka – wynika z grzechu jednostki.

Jako grzesznik oddzielony jest człowiek od Boga otchłanią jakości. I oczywiście Bóg jest oddzielony od człowieka tą samą otchłanią jakości w momencie, kiedy mu grzechy odpuszcza. Gdyby dało się przy pewnym rodzaju akomodacji przenieść cechy boskie na człowieka, w jednej rzeczy nigdy nie mógłby człowiek być podobny Bogu, mianowicie w grzechów odpuszczeniu⁵³⁶.

Dlatego tę różnicę przekracza tylko Jezus Chrystus, który jako Bóg-Człowiek jedna człowieka z Bogiem przez wymazanie grzechu człowieka. Tym samym tylko ten, kto przyjmuje w swojej egzystencji dar Chrystusa i odkrywa swoją wieczną istotę w Bogu, ma szansę rzeczywiście zniwelować absolutną różnicę jakości. Możliwość zgorz-

⁵³¹ Ibidem.

⁵³² CS, s. 284.

⁵³³ Ibidem, s. 286.

⁵³⁴ WC, s. 120.

⁵³⁵ Por. OF, s. 53–55.

⁵³⁶ CS, s. 279; zob. też: OF, s. 56–57; DZ, X⁶ B 78, s. 245.

nia utrzymuje tę różnicę zarazem negatywnie jako to, co oddziela egzystencję w grzechu od wiary, oraz pozytywnie jako to, w czym rodzi się paradoks jej przekroczenia. W rzeczywistości ludzkiego życia ta różnica nigdy nie znika i wymaga, aby człowiek aż po kres negatywnie „odrywał” siebie od doczesności i pozytywnie „przywiązywał” siebie do wieczności. Nieskończona różnica jakościowa między Bogiem a człowiekiem, której doświadcza on w możliwości zgorśzenia, tworzy dystans, który może pokonać tylko pokora wierzącego. Zdobywa on w niej świadomość, że sam nigdy nie przekroczyłby tej granicy, że nigdy nie mógłby sobie odpuścić grzechów, że jest zatem tylko ze względu na Boga. Taki stan ducha wierzącego nie pozwala mu popaść w pychę, chroni go przed zgorśzeniem, które w oczach Kierkegaarda jest wzmożeniem grzechu⁵³⁷ – tym, w czym on się ukrywa. Najwyższy grzech – życie bez Boga – jest przecież niczym innym niż wyrazem zgorśzenia się Nim.

Skok i chwila

Skok. W sensie formalnym skok w ujęciu Kierkegaarda wskazuje na to, że każda istotna zamiana dokonująca się w egzystencji człowieka ma charakter gwałtowny. Nie odbywa się nigdy przez nagromadzenie pewnej liczby zjawisk i doświadczeń, w wyniku których pojawia się nowa jakość. Zmiana w egzystencji może zaistnieć tylko jako coś radykalnie nowego, co przeczy wszystkim wcześniejszym doświadczeniom i przeżyciom człowieka. Nowość w życiu człowieka nie pojawia się w odniesieniu do przeszłych treści egzystencjalnych, nie wypływa z nich, ale staje się ich negacją, jest wobec nich czymś nie do pomyślenia, niezrozumiałym. Dlatego też według Kierkegaarda każdy skok ma zawsze wymiar jakościowy, żadna zmiana nie może mieć charakteru ilościowego. Z jednej strony „jest to przesąd, gdy w logice sądzi się, że przez wprowadzanie coraz to nowych określeń ilościowych powstanie nowa jakość [...]. Nowa jakość pojawia się wraz z tym, co pierwsze, wraz ze skokiem”⁵³⁸, a „żadne »więcej« nie powoduje skoku”⁵³⁹; z drugiej natomiast „[...] skok ustana-

⁵³⁷ CS, s. 282 i 291.

⁵³⁸ PL, s. 36–37.

⁵³⁹ Ibidem, s. 66.

wia równocześnie jakoś; ale gdy jakoś zostaje ustanowiona, w tej samej chwili skok wchodzi w jakoś i zakładany jest przez jakoś, a jakoś przez skok⁵⁴⁰. Skok odbywa się ze względu na przyszłą egzystencję człowieka, jest niejako zapożyczeniem się w tej przyszłości, wynikiem ingerencji przyszłości w teraźniejszość – okazuje się równoznaczny z nowym, przyszłym człowiekiem⁵⁴¹. Tym samym, dokonując skoku, unicestwia się wszelką możliwość kontynuacji bycia sobą w rozumieniu dotychczasowej egzystencji. Wraz ze skokiem musi pojawić się nowa egzystencja, przynosząc ze sobą nowe możliwości realizacji siebie. Wynika z tego, że skutków skoku nie da się cofnąć – jego istotnym dookreśleniem jest pojęcie zerwania⁵⁴². W tym sensie Kierkegaard uznaje skok za kategorię przejścia oznaczającą zerwanie z wszelką immanencją⁵⁴³.

Pojęcie skoku odnosi się do całokształtu zmian zachodzących w obrębie ludzkiego życia, a w konsekwencji mówi o konieczności zaangażowania się człowieka we własną egzystencję⁵⁴⁴. W najbardziej ogólnym rozumieniu skokiem można nazwać każde przejście ze sfery myślenia do sfery egzystencji⁵⁴⁵. Każdy akt świadomości, w którym człowiek zmienia swoją egzystencję, jest już jakimś skokiem, bo ustanawia coś nowego. W tym sensie słabym skokiem wydaje się każde ważne wydarzenie wpływające na zmianę rozumienia siebie i świata. Jednak w sensie silnym w idealnym przebiegu historii jednostki istnieją tylko trzy zasadnicze skoki (trzy stadia egzystencji)⁵⁴⁶, w których dokonują się istotne zwroty egzystencjalne. Są to kolejno: 1) pierwszy grzech jednostki (koniec niewinności – po-

⁵⁴⁰ Ibidem, s. 39.

⁵⁴¹ Por. ibidem, s. 90; zob. też: ibidem, s. 87.

⁵⁴² Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 113.

⁵⁴³ Por. PS, s. 251 (OC 10, s. 275, tłum. pol., s. 304).

⁵⁴⁴ Tym samym przeciwstawia się ono Hegłowskiemu pojęciu mediacji i wszelkiemu spekulatywnemu sposobowi myślenia o egzystencji (por. K. Toeplitz, op. cit., s. 109–113).

⁵⁴⁵ Por. DZ, IV C 47; odniesienie za: OC 20, s. 208 (indeks terminologiczny G. Malantschuka, hasło: *vie – życie*).

⁵⁴⁶ Odpowiadają one trzem głównym powtórzeniom (zob. *Powtórzenie w podrodziale Wolność*; zob. też: DZ, V C 12, odniesienie za: OC 20, s. 208, hasło: *vie – życie*).

czątek egzystencji estetycznej); 2) wybór etyczny (koniec egzystencji estetycznej – początek egzystencji etycznej); 3) wybór wiary (koniec egzystencji etycznej – początek egzystencji religijnej). W tym kontekście można odczytywać słowa Kierkegaarda: „Historia indywidualnego życia człowieka postępuje naprzód od stanu do stanu. Każdy stan realizuje się poprzez skok”⁵⁴⁷. Istotne, że skok dotyczy tylko pojedynczego człowieka, nie ma więc żadnego znaczenia w abstrakcji, nie istnieje, dopóki nie zrealizuje się w losie konkretnej jednostki. To ona decyduje, rozstrzyga swoją egzystencję, jako że „skok jest kategorią decyzji”⁵⁴⁸; „ilość nie przechodzi w nową jakość bez dodatku z mojej strony”⁵⁴⁹; oraz „właściwe »ja« ustanawiane jest tylko w skoku jakościowym”⁵⁵⁰.

Najbardziej konkretnym wyrażeniem tego rozstrzygnięcia, jego najistotniejszą postacią jest skok wiary⁵⁵¹. W perspektywie całej egzystencji jednostki ten skok okazuje się decyzją, do której należy dążyć, tym, co wyznacza rzeczywistą przemianę ludzkiego życia, przejście z nieprawdy do prawdy, paradoks. Jeśli nie istniałaby możliwość tego skoku, cała egzystencja ludzka byłaby rozpaczą – dopiero możliwość tej przemiany nadaje sens, cel wszelkim egzystencjalnym staraniom człowieka. Ważne, że o ile ten skok jest wynikiem działania człowieka, o tyle dokonuje się on ze względu na to, co wykracza poza jego egzystencję i ją zakłada. Skok stanowi istotne zadanie, przed jakim stoi każda jednostka, która chce osiągnąć ostateczny cel swojej egzystencji, odkryć prawdę o sobie w Bogu. Wyjątkowość skoku wiary względem poprzednich istotnych zmian egzystencjalnych polega na tym, że pojawia się on już jako wynik działania paradoksu w życiu człowieka. Nie jest on jego autonomicznym czynem, ale powstaje na bazie możliwości danej mu od Boga w akcie łaski. Inaczej

⁵⁴⁷ PL, s. 117.

⁵⁴⁸ PS, s. 96 (OC 10, s. 94, tłum. pol., s. 114); zob. też: *ibidem*, s. 98–99 (OC 10, s. 96–97, tłum. pol., s. 117–118).

⁵⁴⁹ DZ, IV C 59; cyt. za: K. Toeplitz, *op. cit.*, s. 114.

⁵⁵⁰ PL, s. 83.

⁵⁵¹ Należy zaznaczyć, że określenie „skok wiary” nie występuje nigdzie wprost u Kierkegaarda i jest u wielu komentatorów wynikiem interpretacji jego rozważań.

mówiąc, przez skok Bóg przyciąga człowieka do siebie i tylko dlatego człowiek może go dokonać. Skok ten okazuje się wynikiem zapożyczenia się w swojej istocie. Dlatego też Kierkegaard, mówiąc o pojawieniu się paradoksu w życiu jednostki (przejście z religijności A do religijności B), tak silny nacisk kładzie na pojęcie zerwania, oznaczające całkowite przewartościowanie dotychczasowej egzystencji. W sensie istotnym skok jako zerwanie ma zatem wymiar chrześcijański, oznacza wejście w prawdę Jezusa Chrystusa, prawdę chrześcijaństwa, rozstrzygnięcie swojego życia postawionego wobec możliwości zgorszenia⁵⁵². Bez dokonania skoku nie można zatem stać się chrześcijaninem⁵⁵³.

Chwila. Kategoria skoku nie wyjaśnia jednak w pełni tego, co Kierkegaard ma na myśli, mówiąc o przejściu. Można powiedzieć, że nazywa problem, ale go nie rozwiązuje, określa sytuację, ale jej nie wyjaśnia. Aby w pełni zrozumieć „jak” następuje przejście, „jak” pojawia się nowa jakość, potrzebne jest pojęcie chwili. Dopiero dzięki chwili staje się jasne w sposób konkretny, dlaczego możliwy jest skok wiary, na czym on polega, skąd bierze się w nim całkowite przewartościowanie egzystencji.

W swoich rozważaniach na temat chwili Kierkegaard wychodzi od greckiego rozumienia problemu czasu i wieczności pojawiającego się w dziełach Platona. Opiera się ono na kołowej koncepcji czasu, w której to, co istnieje lub zaistnieje, ma znaczenie tylko ze względu na to, co było. Doskonałość polega więc na odtwarzaniu ideału, a nie na kreowaniu czegoś nowego.

⁵⁵² Por. PS, s. 324–325 (OC 11, s. 80–81, tłum. pol., s. 390–391).

⁵⁵³ Por. *ibidem*, s. 101 (OC 10, s. 100, tłum. pol., s. 120). Zgodnie z określeniem przejętym od Lessinga duński filozof uznaje, że tylko za pomocą skoku można wyjaśnić przejście od faktów historycznych do wiecznej szczęśliwości, od faktu zaistnienia Boga w czasie do znaczenia i wpływu tego faktu na życie każdego pojedynczego człowieka. Skok oznacza tu niemożliwość zrozumienia tego powiązania na poziomie pojęciowym oraz konieczność przyjęcia go jako prawdy swojego życia na poziomie egzystencjalnym; por. *ibidem*, s. 91–104 (OC 11, s. 88–100, tłum. pol., s. 108–121).

Ponieważ Grecy w sensie głębszym nie mieli pojęcia wieczności, nie mieli także pojęcia przyszłości⁵⁵⁴. [...] jeśli w ogóle życie greckie wskazuje na jakąś definicję czasu, to jest to przeszłość, jednak nie przeszłość określona w stosunku do teraźniejszości i przyszłości, lecz przeszłość określona jako definicja czasu w ogóle, to znaczy jako przemijanie. Tu objawia swoje znaczenie platońskie przypomnienie. Wieczność grecka pozostaje w tyle jako przeszłość, do której można wejść, cofając się wstecz⁵⁵⁵.

Wieczność pozostaje tu zatem w obrębie ludzkiego rozumienia czasu – jest określeniem całości czasów. Zdaniem Kierkegaarda pojęcie chwili jako rzeczywistej kategorii przejścia odkrył Platon. W myśli greckiej niemożliwe było jednak skonkretyzowanie chwili, wskazanie na jej ostateczne znaczenie dla egzystencji, dlatego pozostała ona abstrakcją. Zaslugą Platona było wskazanie trudności związanej z kategoriami przejścia, ale problem ten nie został rozwiązany właśnie ze względu na zamkniętą koncepcję czasu i wieczności. Natomiast w systemie Heglowskim problem przejścia zostaje sprowadzony do abstrakcyjnych praw negacji i mediacji, co uniemożliwia jego rzeczywiste, egzystencjalne rozwiązanie⁵⁵⁶.

Nowe rozwiązanie problemu czasu i wieczności przynosi chrześcijaństwo wprowadzające nową kategorię – chwilę⁵⁵⁷, którą duński filozof opisuje następująco: „właściwie nie jest atomem czasu, lecz atomem wieczności; jest pierwszym odbiciem wieczności w czasie; jest jej pierwszą próbą, niejako zatrzymania czasu”⁵⁵⁸. Wieczność przez chwilę lub w chwili zyskuje zatem realny, egzystencjal-

⁵⁵⁴ PL, s. 95.

⁵⁵⁵ Ibidem. Taka koncepcja czasu istnieje też w egzystencji etycznej (w egzystencji estetycznej czas jedynie symbolizuje ulotność życia, a wieczność jest czystą abstrakcją). Można tu mówić o swoistym etycznym „kole czasu”. Polega ono na odtwarzaniu na podstawie przeszłości i tradycji zaistniałego już wielokrotnie wcześniej sposobu rozumienia i istnienia świata ludzkiego. Przekazuje się tym samym określone wartości w przyszłość, a historia jednostki wpisuje się w pełni w historię świata, staje się jej częścią, wyraża ją przez siebie i wypełnia w swojej egzystencji.

⁵⁵⁶ Por. PL, s. 87–90, drugi przypis Kierkegaarda.

⁵⁵⁷ Por. OF, s. 135.

⁵⁵⁸ PL, s. 94.

ny wpływ na życie jednostki. Jest to możliwe dlatego, że „Człowiek jest syntezą duszy i ciała; lecz jednocześnie jest ON SYNTEZĄ TEGO, CO DOCZESNE, I TEGO, CO WIECZNE”⁵⁵⁹, przy tym „Synteza tego, co doczesne, i tego, co wieczne, nie jest syntezą drugą, lecz wyrażeniem owej pierwszej syntezy, zgodnie z którą człowiek jest syntezą duszy i ciała, podtrzymywaną przez ducha. Gdy duch zaistnieje, »chwila« jest tam [obecna]”⁵⁶⁰. Już samo założenie, że człowiek jest syntezą doczesności i wieczności, powoduje, że wieczność nie może być dla jednostki czymś abstrakcyjnym, ale musi się zrealizować w jej losie, aby mogła ona odkrywać swoją istotę. Co więcej, jednostka odnajduje swój właściwy duchowy kształt, tylko jeśli doczesność w jej rzeczywistości egzystencjalnej zostaje podporządkowana wieczności. W tym sensie w *Okruchach filozoficznych* Kierkegaard wielokrotnie powtarza, że albo istnieje nowe rozumienie egzystencji, dla którego chwila ma decydujące znaczenie, albo nie ma ona żadnego znaczenia, a wtedy wraca się do modelu sokratejskiego opartego na platońskim przypominaniu⁵⁶¹.

Zaistnienie chwili jest równoznaczne z odzyskaniem warunku prawdy. W chwili rozstrzyga się więc egzystencja jednostki, następuje przejście do nowego życia opartego na wieczności⁵⁶². Aż do tego momentu człowiek był nieprawdą, wraz z chwilą staje się prawdą. Istotą zerwania, jakie tu następuje, jest to, że nie ma żadnego „pomiędzy” – jeden stan wyklucza drugi, nie ma nic pośrodku – był nieprawdą, a teraz jest prawdą, nagle, od razu. W tym rozumieniu człowiek nawraca się tak, jak doznaje olśnienia, niezależnie, jak długo taka chwila miałaby trwać. Znakomity jest tu przykład świętego Pawła, dla którego chwila nastąpiła, gdy w drodze do Damaszku objawił mu się Jezus – do tej chwili żył on w nieprawdzie, od tej chwili był w prawdzie. Kierkegaard nie zostawia wątpliwości:

⁵⁵⁹ Ibidem, s. 90.

⁵⁶⁰ Ibidem, s. 94.

⁵⁶¹ Por. OF, s. 13, 17–18, 21, 23–24, 32, 70–71 i 77–78.

⁵⁶² Por. PL, s. 93, drugi przypis Kierkegaarda.

A teraz chwila. Taka chwila ma własną naturę. Jest ona zapewne krótka i przemijająca, tak jak to typowe dla chwili, przemineła, jak to chwila w następnej chwili, i pomimo to jest tym, co rozstrzyga, i pomimo to jest przepełniona tym, co wieczne. Taka chwila musi przecież mieć szczególną nazwę; nazwijmy ją PEŁNIĄ CZASU⁵⁶³.

Określenie „pełnia czasu” Kierkegaard zaczerpnął z Listu świętego Pawła do Galatów, gdzie znajdujemy następujący fragment: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupić tych, którzy podlegali Prawu, byśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Gal 4,4–5)⁵⁶⁴. W pierwszym sensie chwila oznacza zatem przyjście, życie i śmierć Jezusa Chrystusa na ziemi. To jest owo pierwotne wejście wieczności w czas. Bóg staje się człowiekiem, to, co wieczne, zyskuje swój konkretny wyraz w doczesności. To wejście odmienia czas – jest przyjściem prawdy w świat nieprawdy. Kierkegaard nazywa tę sytuację faktem historycznym⁵⁶⁵. Spina tym samym całe życie Jezusa w jedną całość, jedną chwilę – pełnię czasu. Więcej: „Jeśli ten fakt jest faktem wiecznym, wówczas jest jednakowo bliski każdemu odcinkowi czasu”⁵⁶⁶; w konsekwencji „Absolutny fakt jest faktem historycznym i jako taki stanowi przedmiot wiary”⁵⁶⁷. Okazuje się zatem, że fakt ten (ta chwila) jako wejście wieczności w czas zachowuje w pełni swoją moc przez cały okres po jego zaistnieniu, nie przestaje nigdy być aktualny. Jego aktualność zostaje potwierdzona w każdym akcie zawierzenia mu. Oznacza to, że każda chwila nawrócenia jednostki, wejścia w prawdę, zinterioryzowania w swoim losie osoby Jezusa Chrystusa jest odtworzeniem tej pierwotnej chwili. Wieczność pod Jego postacią wchodzi w życie jednostki i odmienia je w taki sam sposób, w jaki przyjście Zbawiciela odmieniło historię ludzkości. Tak oto egzystencja jednostki zostaje rozerwana (na dwie części: to, co było – nieprawdę oraz to, co jest i będzie – prawdę) przez poja-

⁵⁶³ OF, s. 20; zob. też: ibidem, s. 23.

⁵⁶⁴ Na ten fragment jawnie powołuje się Kierkegaard w *Pojęciu lęku* (PL, s. 95–96).

⁵⁶⁵ Por. OF, s. 105–107.

⁵⁶⁶ Ibidem, s. 122.

⁵⁶⁷ Ibidem.

wienie się w jej historyczności owej pełni czasu, całkowicie przewartościowującej wszystko, co stanowiło dotychczas jej istotę.

Zarówno w historii świata, jak i w historii jednostki zaistnienie Boga w czasie (paradoks) jest równoznaczne z wejściem wieczności w czas (chwila). Chwila przynależy do paradoksu: „Jeśli przyjmuje się chwilę, pojawia się paradoks; paradoks bowiem można w najbardziej syntetycznej formie nazwać chwilą”⁵⁶⁸. Paradoks polega na uznaniu boskości Jezusa i podjęciu Jego drogi w swoim życiu, co równa się uznaniu, że On jest żywy w tej konkretnej jednostce. Ta chwila, jaką było Jego życie, odradza się w niej i daje jej nowe duchowo życie. Oznacza to przyjęcie, że Ten, kto umarł, żyje w śmiertelnym człowieku na mocy swojej Boskości i wieczności, czyniąc go tym samym duchowo nieśmiertelnym. Jest to prawdziwy paradoks (sprzeczność dla rozumu). W konsekwencji całe życie człowieka w wierze można określić chwilą. Po pierwsze w tym sensie, że życie w wierze stanowi zwartą, nierozzerwalną całość. Wiara jest czymś trwałym, ponieważ trwały jest warunek dany człowiekowi jako dany na wieczność⁵⁶⁹. Po drugie, dlatego że życie w niej wymaga pogłębienia tego pierwotnego doświadczenia chwili. Następuje to zawsze, gdy człowiek zaświadcza o swojej wierze, o prawdzie swojego życia⁵⁷⁰. Do końca podlega on więc „chwilowej” kwantyfikacji egzystencji, a ostatnią chwilą, ku której zmierza cała jego egzystencja, jest śmierć jako całkowite przejście do wieczności.

Chwila zmienia ogólne rozumienie czasu z greckiego, „kołowego” na liniowy, chrześcijański. Sens tego „nowego czasu” może jednak zrozumieć tylko ten, kto uczyni go swoim czasem, czyli zacznie przez chwilę realizować swoje życie w wierze. Kierkegaard w *Pojęciu lęku* poświęca sporo uwagi różnicy, jaką przynosi chrześcijańskie ujęcie czasu. Najważniejsze określenie mówi, że

⁵⁶⁸ Ibidem, s. 61; zob. też: ibidem, s. 61–62.

⁵⁶⁹ Por. ibidem, s. 75–79.

⁵⁷⁰ Na to rozumienie wiary jako chwili nakłada się rozumienie chwili jako syntezy. Syntezą jest zatem chwila wejścia w wiarę, w której człowiek odkrywa swoje duchowe powołanie, oraz każda kolejna chwila w wierze, w której realizuje on swoją istotę w egzystencji.

„Chwila” jest taką dwuznacznością, w której czas i wieczność nawzajem się stykają; dzięki temu ustanowione zostaje pojęcie **DOCZESNOŚCI**, gdzie czas nieustannie odcina wieczność, a wieczność nieustannie przenika czas. Dopiero teraz zyskuje swoje znaczenie [wcześniej] wspomniany podział; czas teraźniejszy, czas przeszły, czas przyszły⁵⁷¹.

W koncepcji kołowej podział na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jest tylko orientacyjny, wyznacza aktualne miejsce podmiotu w czasie i daje mu możliwość skonfrontowania się z jego upływem. Nie ma to jednak większego znaczenia dla egzystencji jednostki, skoro czas ciągle powraca, a zatem to, co jest i będzie, już było. Inaczej w chrześcijaństwie, gdzie wejście wieczności rozrywa czas, powodując, że przeszłość jest ściśle określona jako to, co raz na zawsze zaszło, a przyszłość zostaje naznaczona jako to, co ma nadejść na końcu czasu. Teraźniejszość staje się egzystencjalnym określeniem sytuacji jednostki w czasie, staje się doczesnością, czasem życia. Szczęólnego znaczenia nabiera więc zarówno przeszłość jednostki, jak i jej przyszłość. Aby jej los mógł się jednak rzeczywiście wypełnić, musi pojawić się chwila, która odetnie jej przeszłość, wskaże jej przyszłość i przeniknie jej doczesność wiecznością.

Istotne, chrześcijańskie określenie wieczności łączy ją z tym, co przyszłe, ostateczne. „Jeśli chwili nie ma, wtedy to, co wieczne, ukazuje się jako przeszłość [...]. Gdy chwila zostaje ustanowiona, ale tylko jako *discrimen*, wtedy przyszłość jest tym, co wieczne”⁵⁷². Różnica okazuje się zasadnicza, wieczność jako przeszłość to co najwyżej nieskończony czas. Wieczność jako przyszłość to coś zupełnie różnego od czasu sprzecznego z czasem, co przychodzi spoza czasu, odmienia go i naznacza tym, co dopiero ma nadejść po jego zamknięciu (również w odniesieniu do historii ludzkości jako Sądu Ostateczny). Normalne, ludzkie odczucie czasu wiąże go z przeszłością, z przemijaniem (nikt nie jest w stanie wyobrazić sobie swojego nieistnienia w czasie). Wieczność, gdy wchodzi w czas, powoduje, że staje się on tym, co prowadzi do spełnienia, do przyszłości (spełnie-

⁵⁷¹ PL, s. 94.

⁵⁷² Ibidem, s. 95.

nie w czasie – prawda egzystencji dzięki wejściu wieczności prowadzi do spełnienia poza czasem – prawda istoty). W tym sensie wieczność przez chwilę przemienia czas (zarówno w historii ludzkości, jak i w historii jednostki). Staje się on doczesnością, czyli nie czasem w ogóle (i w tym sensie wiecznością), ale czasem na teraz, na razie (i w tym sensie przeciwnością wieczności). Ma on zatem znaczenie tylko ze względu na wieczność – na pełnię czasów, bez niej staje się czymś pustym, pozbawionym sensu.

Jeśli chwila zostaje ustanowiona, wtedy jest ona tym, co wieczne, lecz jednocześnie jest przyszłością, która ponownie przychodzi jako przeszłość [...]. Centralnym pojęciem w chrześcijaństwie jest „pełnia czasów” [Gal 4,4], 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 przeszłością⁵⁷³.

W ten sposób następuje w czasie powiązanie losu jednostki z historią ludzkości, gdyż wieczność nie mogłaby zaistnieć w losie żadnego człowieka, jeśli nie zaistniałby w ogóle w czasie pod postacią Jezusa Chrystusa. Za każdym razem i tylko wtedy, gdy w egzystencji jakiegoś człowieka zaistnieje chwila, pojawia się pełnia czasów. W tym konkretnym czasie to, co już się wydarzyło, powraca ponownie jako to, co dopiero ma się wypełnić, jako przyszłość. Wejście Chrystusa w życie jednostki oznacza zrównanie czasu z wiecznością, złączenie przeszłości (życia Chrystusa jako faktu historycznego) z przyszłością (możliwością zbawienia i wieczną szczęśliwością tego konkretnego człowieka).

Z powyższych rozważań wynika, że dialektykę przejścia zasadniczo tworzą u Kierkegaarda pojęcia skoku i chwili, które wzajemnie uzupełniają się, ale nie są ze sobą tożsame⁵⁷⁴. Skok dotyczy egzystencji w całej jej rozciągłości, określa charakter jej przemian, przewrotnie wskazuje na ciągłość praw nią rządzących, od jej początku aż

⁵⁷³ Ibidem, s. 95–96.

⁵⁷⁴ Kierkegaard tylko raz utożsamia oba pojęcia, pisząc: „czy nie należałoby tego koniecznie obwieścić, podkreślić znaczenie tej małej chwili, jak by nie była krótka – długa wcale nie musi być – ponieważ jest SKOKIEM” (OF, s. 51–52).

do sytuacji wejścia w wiarę. Gdy człowiek dokona już jednak skoku wiary, jednocześnie przyjmując chwilę ze wszystkimi jej konsekwencjami, skok przestaje mieć znaczenie, gdyż ostateczna zmiana jakościowa w egzystencji staje się faktem. Dalszy rozwój człowieka nie ma już charakteru skokowego. Wraz ze skokiem w wiarę ujawnia się rzeczywiście nowa jakość związana z chwilą. Chwila jako „nowe rozwiązanie” zaczyna odpowiadać za jakość przemian egzystencjalnych wewnątrz samej wiary. Trudno mówić o skokach na wyższy poziom wiary, gdyż taka dialektyka nie miałaby swojego kresu (nie wiadomo by było, co w rzeczywistości jest wiarą), ale można z pewnością mówić o rozstrzygnięciu w chwili (w chwilach) swojego losu w wierze. Skok wyznacza więc horyzont rozwoju egzystencji, ale wyczerpuje się wraz z wejściem człowieka na drogę wiary, wtedy decydujące znaczenie zaczyna mieć chwila⁵⁷⁵. Chwila odcina człowieka od reszty egzystencji, można powiedzieć, że zmienia sposób wydarzania się egzystencji z horyzontalnego na wertykalny przez ustanowienie nowej i ostatecznej jakości egzystencjalnej wymagającej nowej, odrębnej dialektyki.

Tę różnicę między skokiem a chwilą można zobrazować jeszcze inaczej, uwzględniając, że wejście w wiarę wymaga dwóch ruchów: po pierwsze, ingerencji Boga stwarzającej możliwość wiary, i po drugie, aktywności człowieka, który musi tę wiarę wybrać, rozstrzygnąć ostateczne albo – albo. Ingerencję Boga należy w tym wypadku określić właśnie mianem chwili, niezależnym od człowieka wejściem wieczności w czas. Natomiast wybór wiary dokonany przez człowieka oznacza skok (skok wiary), czyli akt samodzielnej decyzji człowieka, dokonywany tu jednak już nie ze względu na samego siebie, ale ze względu na Boga. Od tego momentu wolność człowieka uzyskuje swoją pełnię w zdaniu się na wolę Boga, a więc zarazem zasadniczo zmienia wektor swojej aktywności. Nie polega on już na wypełnianiu własnej woli, byciu panem samego siebie, ale na staniu

⁵⁷⁵ W tym rozumieniu pierwszy grzech jednostki, choć z pewnością stanowi skok jakościowy w ścisłym tego słowa znaczeniu, to nie jest chwilą w jej właściwym ujęciu.

się sługą Boga i potwierdzaniu w kolejnych chwilach w wierze swojej duchowej zależności od Niego.

W dialektyce skoku i chwili dochodzi w ten sposób do podwojenia wolności w prawdzie. O ile w powtórzeniu to wolność nadaje ruch prawdzie, pozwalając jej się stawiać⁵⁷⁶, o tyle tutaj wolność zyskuje dzięki prawdzie cel swojego ruchu, stawania się. Jak stwierdza Kierkegaard: „Z intelektualnego punktu widzenia treścią wolności jest prawda; a prawda czyni człowieka wolnym. Ale właśnie z tego powodu prawda jest takim działaniem wolności, że tę wolność prawda nieustannie wytwarza”⁵⁷⁷. Słowa te oddają całkowite zespolenie wolności i prawdy w rozwoju duchowym człowieka, ale wskazują zarazem na szczególne znaczenie prawdy dla stawania się wolnym przez człowieka. Od początku jego rozwoju duchowego zarówno wolność, jak i prawda są w nim jakoś obecne. Człowiek rozwija się, używając swojej wolności, nawet jeśli żyje w Kierkegaardowskiej nieprawdzie. Jeśli jednak dojdzie w swoim rozwoju do wiary, to widzi z tej perspektywy, że wszystkie jego życiowe wybory prowadziły do tego celu, że coś nim kierowało. To wydaje się ukrytym działaniem prawdy w wolności, dzięki niej człowiek idzie w swojej egzystencji właściwą drogą. Wreszcie w chwili wejścia w wiarę okazuje się, że celem wolności i rozwoju człowieka jest właśnie sama prawda. Wybór wiary staje się możliwy tylko ze względu na prawdę, która przychodzi do człowieka z zewnątrz i stwarza możliwość wyboru (możliwość zgorzienia). W objawieniu prawdy, w skoku wiary, w chwili wolność uzyskuje swoją właściwą treść, cel, znaczenie. I odwrotnie, jeśli człowiek nie dojdzie w swoim rozwoju duchowym do wiary, to można zaryzykować stwierdzenie, że jego wybory (jego wolność) były pozbawione działania prawdy, były rzeczywiście nieprawdziwe. W momencie, gdy prawda przestaje być treścią wolności, ta staje się ślepa, działa

⁵⁷⁶ W interpretacji Toeplitza dialektykę jakościową stanowią: skok, chwila i powtórzenie (por. K. Toeplitz, op. cit., s. 109–131). Można byłoby pójść jeszcze dalej i zasygnalizować, że każda z tych kategorii rozstrzyga inną ze sprzeczności konstytutywnych dla człowieka: powtórzenie – konieczność i możliwość (wolność); skok – skończoność i nieskończoność; chwila – doczesność i wieczność.

⁵⁷⁷ PL, s. 140.

tylko według własnego uznania człowieka i prowadzi go na manowce egzystencji tracącej ostateczny cel swojego rozwoju, stawania się.

Absolutny Paradoks

Religijność A a religijność B (humor). Kierkegaard zdecydowanie rozgranicza bycie i stawanie się chrześcijaninem od wszelkich innych form duchowej aktywności człowieka, a zatem także od wszelkich innych sposobów odniesienia się do Boga. Tylko chrześcijaństwo jest depozytariuszem prawdy, tylko w nim jest możliwe ostateczne duchowe wyzwolenie człowieka, złączenie się z Bogiem przez przyjęcie paradoksu, stanie się naśladowcą Jezusa Chrystusa, Boga w czasie. Cezurę, która rozdziela to, co chrześcijańskie, od tego, co nim nie jest, stanowi skok wiary dokonany w chwili. Dla podkreślenia, o jak zasadniczo różne jakości tu chodzi, Kierkegaard wprowadza w *Post-scriptum* podział na religijność A i religijność B⁵⁷⁸. Pierwsza odpowiada modelowi A (sokratejskiemu), druga modelowi B (chrześcijańskiemu) z *Okruchów filozoficznych*⁵⁷⁹. W pierwszej wyczerpują się wszystkie formy duchowej aktywności człowieka (należy przyjmując, że również wszelkie formy wierzeń, wyznań, religijności) niebędące chrześcijaństwem we właściwym sensie⁵⁸⁰. W drugiej pojawia się zupełnie nowa jakość duchowa związana z możliwością indywidualnego kontaktu z Bogiem i prowadzenia swojego życia zgodnie z wzorem Chrystusa. Pierwszą określa jeszcze immanencja, samowystarczalność duchowa człowieka, będąca dla duńskiego filozofa zasadniczym wyrazem tego, co etyczne. Druga wiąże się z wejściem Absolutu w świat i w jednostkę, z działaniem transcendencji, wieczności, z paradoksem, odpowiadając właściwie rozumianej religijności. Znakiem rozpoznawczym pierwszej jest rozum, który zapewnia

⁵⁷⁸ Por. PS, s. 462–467 (OC 11, s. 237–243, tłum. pol., s. 556–563).

⁵⁷⁹ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 162.

⁵⁸⁰ Do religijności A należy również wszelkie rozumienie i wyznawanie chrześcijaństwa, które nie opiera się na paradoksie. Jak napisze Kierkegaard: „W pogaństwie religijność A może być religijnością każdego człowieka, a w chrześcijaństwie także i tego, kto nie jest w pełni zdecydowanym chrześcijaninem, niezależnie od tego, czy został ochrzczony czy nie”. PS, s. 463 (OC 11, s. 239, tłum. pol., s. 558).

rozumienie i akceptację postępowania jednostki w ramach każdej społeczności ludzkiej wyznającej podobne wartości. Oręż drugiej stanowi wiara spychająca jednostkę na margines społeczny, obciążająca ją samotnością i cierpieniem oraz wymagająca nieskończonego zaangażowania się we własne życie wewnętrzne. Między obiema istnieje nieskończona jakościowa różnica, niemożliwa do ominięcia, konieczna do indywidualnego rozstrzygnięcia sytuacja możliwości zgorzenia.

W ujęciu Kierkegaarda skok wiary nie odbywa się między stadium etycznym a ogólnie pojętą religijnością A, ale jest przejściem z religijności A do religijności B, czyli z immanencji do transcencji. Stanowi zerwanie z immanencją na rzecz tego, co człowieka przekracza – gdyby następował wewnątrz immanencji, nie byłby żadnym skokiem. W religijności A człowiek odkrywa cel absolutny, co wiąże się z doświadczeniem całościowej świadomości winy i powoduje, że zaczyna on zwracać swoje życie ku Bogu. Nie oznacza to jednak jeszcze, że rzeczywistość Boga staje się rzeczywistością jego egzystencji. Bóg staje się najważniejszym wyznacznikiem jego życia, ale dalej pozostaje częścią immanencji, czyli świata, w którym człowiek sam ustanawia siebie. Uznaje więc już całkowicie wagę istnienia Boga dla swojej egzystencji i zaczyna nad tym reflektować – można powiedzieć, że szuka Boga – nie potrafi jednak rzeczywiście i do końca przewartościować swojego życia tak, by wydarzało się ono w obecności żywego Boga. Dlatego modelowo rozegrana religijność A jest tym, co zatrzymuje się na możliwości zgorzenia, doprowadza jednostkę do przyjęcia paradoksu, stawia ją przed najważniejszym rozstrzygnięciem egzystencjalnym, ale sama nie sięga dalej.

Religijność A jako odniesiona do sokratejskiego modelu egzystencji, czy też z niego wyrastająca, ma wciąż więcej cech wspólnych z egzystencją etyczną niż z religijnością B⁵⁸¹. Ale właśnie dlatego w odniesieniu do paradoksalnej, chrześcijańskiej religijności B religijność A ma ważną rolę do spełnienia. To w niej dokonuje się proces uwalniania się człowieka od tego, co etyczne, w niej zostaje on

⁵⁸¹ A. Clair, *Pseudonymie et Paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, Paris 1976, s. 234–235.

doprowadzony na skraj immanencji. Stąd też, aby osiągnąć stan religijności B, człowiek musi przejść przez religijność A, która przygotowuje go do przyjęcia tej ostatecznej, paradoksalnej prawdy w egzystencji⁵⁸².

Człowiek etyczny żyje w samym środku immanencji, w której rządzi prawda etyczna, wyrażająca zgodność między życiem wewnętrznym człowieka a jego realizacją siebie w świecie zewnętrznym, w tym, co ogólnoludzkie. Stadium etyczne, podobnie jak stadium estetyczne, jest stanem pewnej zgodności, życiem wobec ustalonej, akceptowanej i realizowanej prawdy egzystencji. Aby mogła ona ustąpić wyższej rzeczywistości egzystencjalnej, potrzebny jest w dialektyce Kierkegaarda ruch negatywny, który zniesie pozytywność tej prawdy. Na granicy estetycznego i etycznego stadium egzystencji ten negatywny ruch daje ironia, na granicy etycznego i religijnego stadium egzystencji dostarcza go humor.

Pojęcie humoru w rozważaniach Kierkegaarda nie jest oczywiste, jak wskazuje Antoni Szwed, ma ono wymiar czysto techniczny i nie ma nic wspólnego z potocznym rozumieniem tego słowa⁵⁸³. W krytycznej literaturze przedmiotu międzystadium humoru zazwyczaj umieszcza się jako to, co stoi między właściwą egzystencją etyczną a ogólnie rozumianą egzystencją religijną (religijność A)⁵⁸⁴. Ugruntowują ten pogląd następujące słowa Kierkegaarda: „Żeby uporządkować sfery w ich całości, posługujemy się po prostu humorem jako granicą dla określenia religijności o ukrytej wewnętrzności oraz tą religijnością jako granicą dla określenia chrześcijaństwa”⁵⁸⁵. W tym

⁵⁸² Por. PS, s. 463 (OC 11, s. 239, tłum. pol., s. 557).

⁵⁸³ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 172; zob. też: idem, *O znaczeniu humoru w filozofii Sorena Kierkegaarda*, w: *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, red. P. Pieniążek et al., Wydawnictwo UŁ, Łódź 2010, s. 79–93. U Kierkegaarda humor pojawia się jako swoista odpowiedź na ironię, która jest międzystadium, znajdującym się między estetycznym a etycznym etapem egzystencji. Można zatem powiedzieć, że ironia i humor to dwie granice właściwie rozumianej egzystencji etycznej (zob. *Świadomość grzechu w podrozdziale Prawda*).

⁵⁸⁴ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 172–174; A. Clair, op. cit., s. 231–236; F. Bousquet, op. cit., s. 108–111.

⁵⁸⁵ PS, s. 445 (OC 11, s. 219, tłum. pol., s. 535).

sensie humorysta jest człowiekiem, który w stosunku do etycznej prawdy egzystencji wytwarza dystans. Nie jest już tym, kto w pełni o niej zaświadcza swoim życiem, ale tym, kto zauważa jej niewystarczalność, a więc zarazem konieczność porzucenia jej. Tym samym z jednej strony uchwytuje on już najważniejsze fenomeny ogólnie pojętej religijności, jak świadomość winy czy cierpienie, ale z drugiej strony czyni to tylko na poziomie refleksji. Rozumie ich sens i znaczenie oraz to, w jaki sposób przewyższają egzystencję etyczną, ale jednocześnie nie potrafi odnieść się do nich egzystencjalnie, uwewnętrznić ich. Pozostają więc dla niego tylko pewną ideą, możliwością⁵⁸⁶. Taki człowiek żyje w wyraźnej sprzeczności, z jednej strony na poziomie możliwości wychodzi ponad to, co etyczne, z drugiej na poziomie rzeczywistości nie potrafi się temu sprzeciwić. W opisanej strukturze dochodzenia do prawdy ktoś taki funkcjonuje w ironicznym ruchu skruchy, w którym już odkrywa nieprawdę swojej etycznej egzystencji, ale jeszcze nie umie jej odrzucić.

Istotne w relacji humoru do religijności A wydaje się to, że mimo iż jest on tylko wprowadzeniem do niej, jej granicą, to jednocześnie, gdy ona zaistnieje, okazuje się w niej cały czas obecny – jest tym, w czym człowiek religijny w immanencji odgranicza się od zewnętrzności⁵⁸⁷. Pozostaje tym ruchem negatywnym, w którym człowiek religijny coraz bardziej indywidualizuje swoją relację do Boga kosztem swojej relacji do świata. Humor okazuje się swoistą maską religijności A (jako religijności o ukrytej wewnętrzności). Może on na przykład powodować, że człowiek religijny prezentuje na zewnątrz postawę niepełnego egzystencjalnie, refleksyjnego zainteresowania religijnością – stąd Kierkegaard mówi o humorze jako incognito religijności⁵⁸⁸. Taki człowiek przeprowadza w świecie swój religijny cel, misję. Zarazem jednak musi grać z ogółem, z ludźmi, do których się zwraca, by ci nie uznali go za odszczepieńca, ale potrafili mu zawierzyć. Wie on więcej na temat duchowości ludzkiej niż przeciętna osoba, może na przykład przedstawiać to, co istotne religijnie

⁵⁸⁶ Por. ibidem, s. 375–379 i 458–462 (OC 11, s. 138–142 i 233–237, tłum. pol., s. 450–455 i 551–556).

⁵⁸⁷ Por. ibidem, s. 248 (OC 10, s. 271, tłum. pol., s. 300).

⁵⁸⁸ Por. ibidem, s. 417–427 (OC 11, s. 187–199, tłum. pol., s. 502–514).

w postaci pewnego ideału, do którego należy dążyć, choć jednocześnie sam o nim nie zaświadcza – jest raczej kimś, kto w swojej misji prezentowania go sam dopiero próbuje go osiągnąć.

Jeśli oddzieliłoby się zupełnie humor od religijności A, to – zgodnie z Kierkegaardowską dialektyką stadiów egzystencji – już na poziomie religijności A musiałyby dochodzić do kolejnego, pozytywnego samookreślenia się jednostki w egzystencji, w nią wprowadzałby skok wiary. Co więcej, negacją religijności A musiałyby być religijność B, która jednak jest ruchem skrajnie pozytywnym, najwyższym możliwym samopotwierdzeniem się człowieka w Bogu, nie może zatem być tym, co negatywne.

Okazuje się, że w stosunku do pozytywnego samookreślenia się człowieka w etycznej prawdzie egzystencji, to właśnie religijność A z humorem jako incognito jest tym, co negatywne. W koncepcji Kierkegaarda religijność A jest dokładnie religijnością negatywną. W niej jednostka unicestwia siebie przed Bogiem, uznaje nieprawdę swojej egzystencji i wyraża własną niezgodę wewnętrzną na dalsze życie w niej (sympatetyczny ruch skruchy). Jak się wydaje, tym, co nada je religijności A ten negatywny ruch, jest właśnie humor jako wciąż odnawiające się, refleksyjne ustosunkowywanie się do stanu, w którym aktualnie się egzystuje. Mimo że humor nie jest jeszcze religijnością A, to ma on silne inklinacje do tego, by się w nią przeobrazić. Gdy do tego dochodzi, staje się on jej wewnętrzną mocą, tym, za pomocą czego jednostka może ostatecznie zanegować swoją dotychczasową egzystencję. To powiązanie humoru z religijnością A jest widoczne w wypowiedziach Kierkegaarda, który w różnych miejscach *Postscriptum*, niezależnie, nazywa je *terminus a quo* dla religijności chrześcijańskiej (religijności B)⁵⁸⁹. Jedynie w tym kontekście może on też uznać, że „humor jest ostatnim stadium w wewnętrzności egzystencji przed

⁵⁸⁹ Por. ibidem, s. 232, 248 (humor) i 464 (religijność A) (OC 10, s. 253 i 271, tłum. pol., s. 281 i 300 oraz OC 11, s. 240, tłum. pol., s. 559). Argumentem pośrednim może być tutaj to, że pseudonimowy autor *Postscriptum* Johannes Climacus raz określa siebie humorystą; por. ibidem, s. 378 i 517 (OC 11, s. 142 i 294, tłum. pol., s. 454 i 622) – a innym razem człowiekiem, który funkcjonuje w ramach religijności A; por. ibidem, s. 463 (OC 11, s. 239, tłum. pol., s. 558).

wiarą⁵⁹⁰, pod pojęciem wiary wyraźnie rozumiejąc w tym miejscu religijność chrześcijańską⁵⁹¹.

Teleologiczne zawieszenie etyki. Pozytywnym rozwiązaniem (w sensie duchowego rozwoju człowieka) sytuacji możliwości zgorszenia jest skok wiary dokonany w chwili, a zasadniczym jego wyrazem w terminologii Kierkegaarda okazuje się teleologiczne zawieszenie etyki. Zawieszenie etyki nie stanowi wyniku skoku, ale dokonuje się ono w samym skoku, przez który wchodzi w życie człowieka paradoks. „ETYKA JEST POKUSĄ; STOSUNEK DO BOGA ZOSTAJE UJAWNIONY; IMMANENCJA ETYCZNEJ ROZPACZY ZOSTAJE ZERWANA; SKOK ZOSTAJE DOKONANY; ZAWIADAMIA O TYM ABSURD”⁵⁹². Skok wiary musi odnosić się do jakiejś konkretnej sytuacji egzystencjalnej, w której to, co czyni dana jednostka, świadczy o tym, że rzeczywiście dokonuje się absolutna przemiana jej życia. W ujęciu Kierkegaarda każda taka sytuacja wymaga teleologicznego zawieszenia etyki. Określenie „teleologiczny” wskazuje na to, że to zwieszenie musi dokonać się ze względu na wyższy cel, którym dla wierzącego jest oczywiście Bóg (cel absolutny, wieczność, najwyższe dobro, wieczna szczęśliwość).

Kierkegaard analizuje tę sytuację bardzo dokładnie na podstawie historii Abrahama, który idąc za głosem Boga, decyduje się złożyć swojego syna w ofierze, co jest równoznaczne z zaistnieniem paradoksu wiary⁵⁹³. Jak zauważa duński filozof, istotą tego wydarzenia jest to, że „jednostka jest wyższa od tego, co ogólne; jednostka

⁵⁹⁰ Ibidem, s. 248 (OC 10, s. 271, tłum. pol., s. 300).

⁵⁹¹ Ibidem, s. 248–249 (OC 10, s. 271–272, tłum. pol., s. 300).

⁵⁹² Ibidem, s. 224 (OC 10, s. 243, tłum. pol., s. 271). Kierkegaard w wielu miejscach używa na określenie tego samego zjawiska dwóch pojęć: paradoks i absurd (oraz rzadziej niepojmowalność, nieprawdopodobieństwo). Nie wydaje się jednak, aby można je było do końca traktować jako synonimy. W rzeczywistości pierwszeństwo należy oddać paradoksowi, który przede wszystkim określa stan wiary człowieka w jego wewnętrzności. Pojęcie absurdu jest natomiast używane przez duńskiego filozofa głównie na określenie sytuacji, w której dochodzi do konfliktu między wewnętrznością a zewnętrzną.

⁵⁹³ Mimo że w *Bojaźni i drżeniu*, gdzie Kierkegaard przedstawia swoją interpretację historii Abrahama, nie używa on we właściwym sensie pojęcia skoku, to, powracając na kartach *Postscriptum* do tej książki, stwierdza, że skok był w niej czymś ostatecznie rozstrzygającym; por. ibidem, s. 101 (OC 10, s. 99–100, tłum. pol., s. 120–121).

określa swój stosunek do tego, co ogólne, przez swój stosunek do absolutu, a nie swój stosunek do absolutu przez stosunek do tego, co ogólne⁵⁹⁴. Inaczej rzecz ujmując: „Wiara bowiem w tym jest paradoksalna, że wyżej stawia jednostkę, od tego, co ogólne – ale trzeba zauważyć, że czyni to w ten sposób, iż wysiłek powtarza, tak że jednostka – przebywając zrazu w dziedzinie powszechnej, potem jako jednostka – wydziela się i staje się wyższa niż to, co ogólne⁵⁹⁵. Wygląda to tak, że Abraham, który do tej pory żył jako przykładowy i szanowany w swojej społeczności człowiek, nagle pod wpływem głosu wewnętrznego, niesłyszalnego dla innych, decyduje się złożyć w ofierze syna, na narodziny którego czekał przecież latami. Tym samym Abraham sprzeciwia się podstawowemu prawu etycznemu obowiązującemu wszystkich ludzi, które mówi „nie zabijaj”. W oczach innych postępuje jak morderca, ponieważ dokonuje tego ze względu na swój osobisty cel, ukryty przed nimi i całkowicie im obcy, niemający dla nich bezpośrednio żadnej wartości⁵⁹⁶. Przy tym Abraham nie może zdradzić swojego postanowienia innym, bo to oznaczałoby, że uznaje zdanie ogółu, że liczy się z nim i szuka w nim jakiegoś poparcia⁵⁹⁷. Tymczasem jego zadaniem okazuje się swoim wewnętrznym czynem całkowicie przeciwstawić się temu, co zewnętrzne, udowadniając w ten sposób, że tylko wola Boga, to, co absolutne, się dla niego liczy. Wynik jest taki, że wychodząc od tego, co ogólne, a opierając się na tym, co absolutne, Abraham neguje to, co ogólne. Jednocześnie na zgłiszczach swojego stosunku do ogółu, który go dotąd określał jako człowieka, ustanawia on zupełnie nowy stosunek do Boga, a co za tym idzie, również zupełnie nowego siebie. Abraham sprzeciwia się bowiem nie tylko ogółowi, ale przede

⁵⁹⁴ BD, s. 74; zob. też: ibidem, s. 58 i 88.

⁵⁹⁵ Ibidem, s. 56–57; zob. też: ibidem, s. 59 i 71.

⁵⁹⁶ Por. ibidem, s. 59, 71 i 80. Zupełnie inaczej sytuacja wygląda w przypadku bohatera tragicznego, który swoją dramatyczną decyzję poświęcenia dziecka podejmuje za aprobatą ogółu i ze względu na dobro ogółu. To całkowicie usprawiedliwia jego czyn, który wydaje się wręcz przejawem szlachetności, skoro jedna osoba poświęca w nim dla dobra innych ludzi to, co dla niej najdroższe (por. ibidem, s. 59–68 i 81–88).

⁵⁹⁷ Wyrazem tego jest milczenie i samotność Abrahama (por. ibidem, s. 63 i 85–87; zob. też: *Subiektywność w podrozdziale Duch*).

wszystkim sobie jako przedstawicielowi tego ogółu, jako człowiekowi, dla którego ostateczne rozstrzygnięcie należało dotąd do ogólnego prawa, a nie do Boga. Abraham uznaje tym samym, że tylko Bóg może rozstrzygać o losie człowieka w sposób ostateczny, że w Bogu jest ludzkie przeznaczenie, a zarazem, że stosunek człowieka do Boga ma zawsze wymiar indywidualnego kontaktu i nie może być zapośredniczony w żadnym medium, nawet w ogólnym prawie ustanowionym przez samego Boga⁵⁹⁸.

Zmiana jakościowa, jaka dokonuje się w teleologicznym zawieszeniu etyki, polega na tym, że człowiek nie tyle neguje świat zewnętrzny – bo tego można dokonać na wiele różnych sposobów i z różnych pozycji egzystencjalnych – ile ostatecznie neguje siebie jako tego, który został ukształtowany przez ten świat⁵⁹⁹. Tyko w ten sposób można oczyścić swoje wnętrze i przygotować się na przyjęcie zupełnie nowej perspektywy egzystencjalnej – życia z Bogiem. Co istotne, dla każdego człowieka ta sytuacja oznacza zupełnie inny konkret egzystencjalny, jest to wszak wydarzenie zawsze indywidualne i niepowtarzalne, tak jak los jednostki. Dlatego nie należy skupiać się w historii Abrahama na tym, „co” on zrobił, ale „jak” to zrobił⁶⁰⁰. Tak też czyni Kierkegaard, gdy mówi o ustanowieniu absolutnego stosunku do absolutu, wobec którego dopiero wtórnie można określić swój stosunek do ogółu. Wektory się zmieniają, dawniej człowiek patrzył na Boga z punktu widzenia świata i swojego doczesnego życia, teraz ma zacząć patrzeć na swoje życie i zewnętrzny świat z perspektywy wieczności. Ta zmiana perspektywy odwraca wszystko, nic nie jest już takie, jak było, dlatego nie można jej przyjąć, nie przekształcając jednocześnie całkowicie siebie.

⁵⁹⁸ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 143–144.

⁵⁹⁹ Jak pokazuje postać Iwana z *Braci Karamazow* Dostojewskiego, teleologicznego zawieszenia etyki można też dokonać odwrotnie, czyli nie ze względu na Boga, ale jako bunt przeciwko Bogu. Prowadzi to człowieka do wewnętrznej zagłady i do jego duchowej zatury – upadku w to, co demoniczne (por. A. Słowikowski, *Podwojenie – Kierkegaard i Dostojewski*). Kierkegaard opisuje taki stan w *Pojęciu lęku*, we fragmencie *Lęk przed dobrem* (por. PL, s. 122–156).

⁶⁰⁰ Kierkegaard przestrzega przed dosłownym traktowaniem historii Abrahama, bo grozi to wyciągnięciem absurdalnych wniosków, mogących usprawiedliwiać niepoczytalne zachowania ludzi (por. BD, s. 25–27).

Kierkegaard nie opowiada historii o Abrahamie, aby pokazać, że dokonał on czegoś, co jest dla innych ludzi niemożliwe. Nie interesuje go historyczny, starotestamentalny wymiar jego czynu, ale wyłącznie jego sytuacja jako pojedynczego człowieka, który staje przed wyborem wiary. W tym sensie Kierkegaardowska opowieść o Abrahamie jest paradygmaticzna, jest wzorem sytuacji, przed którą musi stanąć każdy człowiek, by móc zacząć wierzyć. Dotyczy ona na równi każdego, kto pragnie stać się chrześcijaninem. Kierkegaard przedstawia zatem Abrahama jako swego rodzaju protochrześcijanina – „ojca wiary” – tego, który dostępuje indywidualnego kontaktu z Bogiem. W Starym Testamencie taki kontakt mają tylko prorocy, przez nich mówi do ludzi Bóg. Tę sytuację zmienia Jezus Chrystus. Dzięki Jego przyjsciu każdy jest wybrany i ma szansę na indywidualny kontakt z Bogiem. Natomiast w historii odkupienia niezwykłość losu Abrahama i jego antycypacji chrześcijaństwa jest jeszcze głębsza, gdyż w rzeczywistości w miejsce cofniętej ofiary Izaaka Bóg złoży w ofierze swojego Syna⁶⁰¹.

Warto również zwrócić uwagę, że jednostka dokonująca skoku wiary nie zawiesza etyki jako sensu moralnego postępowania ludzi, ale sprzeciwia się takiemu światopoglądowi, który uznaje to, co etyczne za jedyny i ostateczny wyznacznik sensu ludzkiego działania oraz egzystencji. Chrześcijanin nie staje się przecież człowiekiem niemoralnym, ale specyfika jego postawy polega na tym, że ustawi on hierarchię ważności w odniesieniu do swojej istoty w Bogu. Uznaje zatem prawo ludzkie i wszelkie jego wymagania tak długo, jak długo to prawo nie chce stać się jedynym i ostatecznym prawem

⁶⁰¹ Tajemnicę tego wydarzenia opisuje Jan Paweł II w części trzeciej *Tryptyku rzymskiego* słowami: „O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria, / jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty nie przekroczysz. / Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna / [...] On sam powstrzyma rękę, / gdy będzie gotowa zadać ów ofiarniczy cios... / On sam nie dopuści, aby spełniła twa ręka / to, co już spełniło się w sercu. / Tak – zawiśnie w powietrzu twa ręka. / On sam ją wstrzyma. / I odtąd wzgórze Moria stanie się oczekiwaniem – / na nim bowiem ma się spełnić tajemnica” (Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 35–36).

podporządkowującym sobie również Boga⁶⁰². Co więcej, nie można mieć wątpliwości co do tego, że chrześcijanin jest człowiekiem moralnym w najwyższym tego słowa znaczeniu, jego zmysł moralny i poczucie sensu człowieczeństwa zdecydowanie przekracza to, na co stać jednostkę etyczną. Wymiar religijny otwiera tu tak zwaną drugą etykę⁶⁰³ – chrześcijańską. W niej celem postępowania jednostki opierającej się na Bogu jest zawsze dobro duchowe drugiej osoby. Nigdy nie działa on na szkodę ludzką, ale zawsze niesie ze sobą dla innych najwyższe możliwe dobro.

Teleologiczne zawieszenie etyki jako pierwszy czyn człowieka wierzącego (chrześcijanina) oznacza wejście w paradoks i jest sytuacją absurdalną, niemożliwą do przyjęcia dla ogółu, której jedynym usprawiedliwieniem jest wiara jednostki⁶⁰⁴. W tym sensie całą egzystencję chrześcijańską Kierkegaard nazywa paradoksalną. W stosunku do teleologicznego zawieszenia etyki jako pojedynczego aktu, wprowadzającego jednostkę w wiarę, paradoks okazuje się określeniem sposobu życia w wierze – dokładnie tym, czym się w niej żyje⁶⁰⁵. Istotny staje się fakt zaistnienia teleologicznego zawieszenia etyki i jego skutki, podczas gdy ono samo ustępuje miejsca dalszemu życiu człowieka⁶⁰⁶. Z jednej strony jest ono integralnym czynem wiary, równym każdemu następnemu, z drugiej zaś przynależy do skoku wiary i przez to, jak wszystko, co pierwsze, staje się czymś wyłącznym w egzystencji jednostki. Abraham, któremu zostaje zwrócony Izaak, nie ma przecież wciąż żyć tą chwilą, w której zdecydował się złożyć syna w ofierze, lękać się o kolejny taki rozkaz „z góry”, czy też odnawiać w sobie każdego dnia wolę zabicia syna. Podobnie

⁶⁰² Przykładem postawy ludzkiej, w której prawo dane przez Boga człowiekowi staje się ważniejsze niż sam Bóg, są faryzeusze w Nowym Testamencie. W tym świetle Kierkegaard ocenia też to, co nazywa ustalonym porządkiem chrześcijańskim, który zamiast realizacji chrześcijańskiego ideału toczy podwójną grę o wpływy i zaszczyty w świecie doczesnym. Detronizuje on w ten sposób Boga i neguje sens wewnętrznego życia człowieka przez zeświecczenie stosunku człowieka do Boga (por. WC, s. 82).

⁶⁰³ Por. PL, s. 29–30; BD, s. 74–75.

⁶⁰⁴ Por. BD, s. 65.

⁶⁰⁵ Por. PS, s. 480 (OC 11, s. 256, tłum. pol., s. 578).

⁶⁰⁶ Por. *ibidem*, s. 228 (OC 10, s. 248, tłum. pol., s. 276).

każdy wierzący nie powinien rozpamiętywać swojego wejścia w wiarę, ale żyć jego skutkami oraz umieć potwierdzać swoją przynależność do wiary i do paradoksu, gdy tylko znajdzie się w sytuacji próby. Zwrócenie Izaaka Abrahamowi to symbol, który mówi, że w ten sposób Abraham otrzymuje nowego siebie. Jeśli Kierkegaard pisze, że musi on umieć przyjąć Izaaka na nowo do siebie⁶⁰⁷, to daje do zrozumienia, że Abraham musi umieć żyć w tym, czego dokonał w wierze. Paradoks polega na tym, że dopiero w chwili, w której Abraham zdecydował się złożyć syna w ofierze, rzeczywiście i ostatecznie go pokochał, bo uczynił to w stosunku do Boga, a nie do świata czy samego siebie⁶⁰⁸. W ten sposób to, co było dla niego sensem życia (Izaak), odkrył na nowo, nieskończenie głębiej, w Bogu. I tak samo jest z każdym wierzącym, który przez swoje wejście w wiarę odkrywa rzeczywistość wewnętrzną namiętność egzystowania. W rezultacie wcześniejszy konflikt z zewnętrżnością, etyką staje się dla niego czymś wtórnym, ponieważ odkrywa ostateczną wartość życia, którą ma teraz rozwijać. Nie jest już dla niego ważny jego konflikt z zewnętrżnością, ale to, aby umieć w swojej egzystencji stale i coraz głębiej wyrażać to, co odkrył w wierze. Teleologiczne zawieszenie etyki staje się tu określeniem pierwszego czynu wiary człowieka. Wymaga ono prawdy i otwiera na nią jednostkę⁶⁰⁹. Natomiast każde odnowienie tego czynu, każda kolejna sytuacja próby, choć ma w nim swoje źródło i nawiązuje do niego, dokonuje się zawsze po pierwsze ze względu na wewnętrzny obowiązek wobec Boga w wierze. Nie jest już bezpośrednio działaniem zaprzeczającym czemukolwiek i dlatego nie wymaga kolejnego skoku wiary – ale trwania w chwili.

Absolutny paradoks. W teleologicznym zawieszeniu etyki zostaje ustanowiony nowy porządek wewnętrzny człowieka. Zgodnie z przedstawionym podziałem odpowiada on pierwszej możliwości zgorszenia jako pierwszemu wyrazowi paradoksu. Chodzi tu o umiejętność oderwania się od świata zewnętrznego, o skok wiary zapośredniczony w Bogu, w absolutnym stosunku do absolutu.

⁶⁰⁷ Por. BD, s. 33–34, 49–50 i 59.

⁶⁰⁸ Por. ibidem, s. 79–80.

⁶⁰⁹ Por. SD, s. 188 (SKS 6, s. 215).

W konsekwencji pojawia się drugi ruch paradoksu (odpowiadający drugiej możliwości zgorzelenia) wymagający egzystowania w tym nowym porządku życia paradoksem przez ciągłe odnoszenie swojego wnętrza do absolutu, transcendencji. Przy czym ten drugi ruch nie zrywa z pierwszym (tak jak pierwszy zrywa z immanencją), ale niejako wchodzi na jego miejsce, staje się jego trwałym wyrazem, potwierdzeniem (umocowaniem go w transcendencji). Horyzontalny ruch wejścia – skok przekształca się w wertykalny ruch wznoszenia – chwilę. Człowiek nie przestaje się rozwijać w wierze, ale jednocześnie jego rozwój polega nie na tym, że „idzie dalej”, ale na tym, że z tego miejsca (w którym wkroczył w wiarę) zaczyna wznosić się ku górze, ku swojej istocie w Bogu, realizując ją w egzystencji, w prawdzie. Pełną odpowiedź na obie te sytuacje daje tylko chrześcijaństwo jako wybór Jezusa Chrystusa (pierwszy ruch) oraz życie z Nim i na Jego wzór (drugi ruch).

W ten sposób stawianiem się w prawdzie, życiem jednostki w wierze zawiaduje paradoks. Kierkegaard tak określa to „środowisko” życia duchowego:

Religijność paradoksalna ustanawia absolutną sprzeczność egzystencji i wieczności; ponieważ fakt, że wieczność istnieje w określonym momencie czasu, jest właśnie wyrażeniem tego, że egzystencja zostaje opuszczona przez ukrytą immanencję wieczności. W religijności A wieczność jest *ubique et nusquam*, ale ukryta przez rzeczywistość egzystencji; w religijności paradoksalnej wieczność znajduje się w określonym miejscu, i to właśnie oznacza zerwanie z immanencją [...]. Jeśli jednostka jest paradoksalno-dialektyczna, jeśli cała pozostałość pierwotnej immanencji zostaje zniszczona, i jeśli ucinając wszelką więź, jednostka zostaje postawiona w najbardziej ekstremalnym punkcie egzystencji: [wtedy] mamy religijność paradoksalną [...]. Religijność paradoksalna zrywa z immanencją i czyni z egzystencji sprzeczność absolutną, nie wewnątrz immanencji, ale wbrew immanencji. Nie ma żadnego pokrewieństwa immanentnego i zasadniczego między doczesnością i wiecznością, ponieważ to sama wieczność weszła w czas i chce ustanowić w nim pokrewieństwo⁶¹⁰.

⁶¹⁰ PS, s. 476–477 (OC 11, s. 252–253, tłum. pol., s. 573–575).

Cały problem tkwi zatem w sprzeczności, jaka przez pojawienie się paradoksu powstaje między egzystencją a wiecznością. Sprzecznością tą staje się wszak sama egzystencja. Paradoksalna religijność nie polega na tym, że istnieje jakaś rzeczywistość poza egzystencją, do której się ona odwołuje (tak działa religijność A, immanencja), ale na tym, że ta rzeczywistość wieczności ukonkretnia się w tej właśnie egzystencji. Staje się więc jej jedynym wyrazem, nie tylko treścią, ale i zasadą – tym, co całkowicie ją określa.

Co ważne, chodzi tu o rzeczywistą sprzeczność. Nie bierze się ona z ułomności rozumu, niemożliwości wyjaśnienia jej spowodowaną brakiem racjonalnych narzędzi, metod czy wiedzy, ale stąd, że jest negacją natury i praw, które określają rozum ludzki i którymi on się posługuje. Polega ona na złączeniu w jedno dwóch przeciwstawnych porządków: doczesności i wieczności, na wejściu wieczności w czas pod postacią konkretnego człowieka (Jezusa Chrystusa)⁶¹¹. Ten paradoks nigdy nie traci swojej ważności, ale żeby mógł stać się ważny dla tej konkretnej jednostki, musi wyrazić się w jej życiu – musi dokładnie w niej dojść do złączenia doczesności i wieczności, do tej sprzeczności, która absolutnie przewartościowuje jej egzystencję. Jednostka nie przestaje ani zajmować się tym światem na rzecz tamtego, ani nie uznaje, że tamten świat jest niedostępny, ale stwierdza, że waga tamtego świata, wieczności, rozstrzyga się dla niej w tym świecie, w doczesności. Kierkegaard opisuje tę sytuację następująco:

⁶¹¹ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 197–198. Kierkegaard wskazuje na trzy zasadnicze dialektyczne cechy sprzeczności, ustanawiające paradoksalną religijność w stosunku do wiecznej szczęśliwości: po pierwsze, jest to zerwanie (z immanencją) przez ustosunkowanie się w czasie do wieczności zaistniałej w czasie; po drugie, wieczność zaistniała w czasie jako fakt historyczny jest dostępna podmiotowi tylko jako pewne przybliżenie, nigdy jako obiektywny pewnik, a jednak wymaga od niego maksymalnego subiektywnego zaangażowania; i po trzecie, ten fakt historyczny wydarza się wbrew naturze, na mocy absurdu, ponieważ z punktu widzenia rozumu, wbrew naturze tego, co wieczne, jest objawić się w czasie pod postacią pojedynczego człowieka; por. PS, s. 475–485 (OC 11, s. 251–262, tłum. pol., s. 572–585).

Koncepcja rozróżnienia „tu na dole i tam na górze” jest decydująca dla każdego przekazu egzystencjalnego [...]. Religijność paradoksalna określa [to] rozróżnienie w sposób absolutny, akcentując paradoksalnie egzystencję. W efekcie, ponieważ wieczność została ujawniona w jakimś momencie czasu, jednostka egzystująca nie troszczy się o ustosunkowanie się w czasie do wieczności albo o przypominanie sobie tego stosunku (to jest [religijność] A), ale o ustosunkowanie się w CZASIE do wieczności w CZASIE; w ten sposób, że ten stosunek zajmuje miejsce w czasie, stosunek, który walczy na równi przeciw wszelkiemu myśleniu, obojętne, czy refleksja odnosi się do jednostki, czy odnosi się do Boga⁶¹².

Podstawową cechą paradoksu stanowi zatem jego niepojmowalność⁶¹³. Główną troską Kierkegaarda, gdy mówi o paradoksie, wydaje się to, by ukazać, że rzeczywiście nie ma takiej możliwości, żeby powiedzieć dokładnie, czym on jest. Nie można po prostu go nazwać, opisać i tym samym włączyć go w obieg wiedzy ludzkiej. Każdy, kto zechce zarazem żyć paradoksem i poznać lub wyjaśnić go w ramach ludzkiego umysłu, na pewno go nie przyswoi, nie będzie umiał wierzyć na mocy absurdu⁶¹⁴. Jeśli paradoks staje się realny tylko w egzystencji każdego poszczególnego człowieka i ma przemienić jego życie, to wiara jest takim ustosunkowaniem się do tego paradoksu, że przyjęcie jego rzeczywistości czyni wewnętrzność tego człowieka większą niż cokolwiek, co można pojąć, najwyższą⁶¹⁵. Paradoks wymyka się zatem wszelkim próbom zewnętrznego podporządkowania go sobie przez rozum. Odrzucenie paradoksu oznacza zaś niezdolność jego przyjęcia i życia nim.

Dlatego Kierkegaard perswaduje, że wierzy się tylko wbrew rozumowi, wbrew inteligencji⁶¹⁶: „wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”⁶¹⁷. Nie oznacza to oczywiście, że wiara jest ir-

⁶¹² Ibidem, s. 475 (OC 11, s. 251, tłum. pol., s. 572).

⁶¹³ Por. ibidem, s. 468–469 (OC 11, s. 243–245, tłum. pol., s. 563–564).

⁶¹⁴ Por. ibidem, s. 483–485 (OC 11, s. 260–262, tłum. pol., s. 582–585).

⁶¹⁵ Por. ibidem, s. 476–477 (OC 11, s. 252–253, tłum. pol., s. 573–574).

⁶¹⁶ Por. ibidem, s. 199–200 i 470–474 (OC 10, s. 215–216; OC 11, s. 245–251, tłum. pol., s. 241–242 i 566–571).

⁶¹⁷ BD, s. 55.

racjonalna, ani tym bardziej bezrozumna, ale że nie posługuje się myśleniem, spekulacją jako głównym narzędziem swojego poznania. Wiara sama staje się sposobem poznania. Człowiek religijny nie przestaje posługiwać się rozumem, tak jak nie przestaje być moralny. Ma jednak tak ustanowioną hierarchię ważności, że nigdy nie traktuje sądu rozumu jako ostatecznego i rozstrzygającego, ponieważ ma świadomość i doświadczenie tego, że istnieją sytuacje i moce, które wymykają się bezpośrednio ludzkiemu, rozumowemu poznaniu. Wierzyć wbrew rozumowi to tyle, co nigdy nie dawać mu pierwszeństwa w rozstrzyganiu o swoim i innych życiu, to stwierdzić jego ograniczenie i niewystarczalność dla duchowego ujęcia człowieka. Kierkegaard nie pozostawia wątpliwości – wiara nie polega na zdolności rozumienia, nie zależy od inteligencji, możliwości intelektualnych człowieka⁶¹⁸. Najprostszy człowiek może mieć wielką wiarę, a najinteligentniejszy z ludzi może być jej pozbawiony w ogóle. Tym sposobem paradoks wiary rozbija wszelki porządek rozumu, w którym najlepszymi są najinteligentniejsi (oraz najzamożniejsi i najlepiej urodzeni), zarazem przywracając równość wszystkim ludziom. Wielkość nie wiąże się z wiedzą (lub czasem czy miejscem urodzenia), ale z wiarą. Wielkość nie polega na tym, kto ile osiągnął w świecie, ale na tym, kto ile osiągnął względem własnego wnętrza, duchowości. Rozum i wiedza różnicują ludzi – wiara i paradoks czynią wszystkich absolutnie równymi sobie.

Ta nierówność ludzi w świecie zmysłowym jest wynikiem zaistnienia grzechu, który blokuje sferę ducha człowieka i sprowadza sens egzystencji ludzkiej do różnicowań świata zewnętrznego. „Tym sposobem paradoks staje się jeszcze straszniejszy, albo, mówiąc inaczej, paradoks ten posiada sam w sobie dwoisty charakter, dzięki któremu ujawnia się jego absolutność: negatywnie – demonstrując absolutną różnicę grzechu i pozytywnie – pragnąc znieść tę absolutną różnicę w absolutnej równości”⁶¹⁹. Widoczne są tu ponownie dwa ruchy paradoksu, które wydają się nierozdzielne od siebie. Absurdalność (pierwszy ruch) negująca immanencję musi pochodzić

⁶¹⁸ Por. PS, s. 472–473 (OC 11, s. 248–250, tłum. pol., s. 568–570).

⁶¹⁹ OE, s. 57.

od samego Boga. To, co negatywne, pojawia się jednak tylko dlatego, że istnieje to, co pozytywne (drugi ruch). Sprzeczność jako to, co neguje rozum (pierwszy ruch), ma więc za zadanie tylko wyzwolenie duchowe człowieka w jego złączeniu z Bogiem (drugi ruch).

Absolutnym paradoksem jest Jezus Chrystus⁶²⁰ jako ten, który jednocześnie neguje możliwość samowyzwolenia się człowieka i daje każdemu szansę na wybawienie w Bogu. Wskazuje On na absolutną różnicę grzechu względem istoty i stwarza możliwość złączenia się z tą istotą w Bogu – znosi tym samym absolutną różnicę w absolutnej równości. Paradoksalne okazuje się nie tylko wejście Boga w czas, ale też wszystkie tego konsekwencje: całe Jego życie pod postacią pojedynczego człowieka, Jego cierpienie, Jego ukrzyżowanie, Jego śmierć⁶²¹. W rezultacie wszystko, co łączy się z postacią Jezusa Chrystusa, oznacza absolutny paradoks, a zatem życie pojedynczego człowieka, który wierzy w Niego i żyje według Jego wzoru też jest w każdym swoim przejawie paradoksalne. Dla Kierkegaarda „Znakiem rozpoznawczym chrześcijaństwa jest paradoks, absolutny paradoks”⁶²², ale chodzi tu tylko o to chrześcijaństwo, które wydarza się pod postacią pojedynczych chrześcijan żyjących według wzoru Chrystusa. „Subiektywność kumuluje w namiętności, chrześcijaństwo jest paradoksem, paradoks i namiętność zgadzają się ze sobą całkowicie, a paradoks zgadza się całkowicie z tym, kto egzystuje w najwyższym stopniu”⁶²³. Wszystko, co chce się nazywać chrześcijańskim, może być takim tylko na bazie absolutnego paradoksu. Wszystko, co chce być chrześcijańskie, bez niego przestaje być chrześcijaństwem w sensie istotnym, ponieważ tak długo, jak istnieje chrześcijaństwo, jest ono paradoksem⁶²⁴. Podobnie każdy, kto na bazie chrześcijaństwa chce wyjaśnić chrześcijański paradoks, oswoić go, w jakikolwiek sposób uogólnić, znosi, neguje chrześcijaństwo⁶²⁵.

⁶²⁰ Por. WC, s. 30, 62, 76 i 108.

⁶²¹ Por. PS, s. 181, 483 i 499–501 (OC 10, s. 196 oraz OC 11, s. 259 i 275–277, tłum. pol., s. 220, 582 i 601–602).

⁶²² Ibidem, s. 449 (OC 11, s. 224, tłum. pol., s. 540).

⁶²³ Ibidem, s. 197 (OC 10, s. 213, tłum. pol., s. 238–239).

⁶²⁴ Por. ibidem, s. 469 (OC 11, s. 244, tłum. pol., s. 564).

⁶²⁵ Por. ibidem, s. 484 (OC 11, s. 261, tłum. pol., s. 584).

Paradoks jako pełnia czasu, jako chwila wyznacza cały okres bytowania człowieka w wierze, stanowi rzeczywistą esencję bytu jednostki. „Paradoks nie jest koncesją, lecz »kategorią« – określeniem ontologicznym, które wyraża stosunek pomiędzy duchem egzystującym i poznającym a prawdą wieczną”⁶²⁶. Dzięki poczynionym uwagom widoczne staje się, że paradoks oznacza syntezę egzystencjalną. To, co dla świata jest najwyższą sprzecznością, dla wierzącego okazuje się najwyższą zgodnością, w której osiąga on złączenie ze swoją istotą, staje się sobą, odkrywa swoją egzystencjalną prawdę. W konsekwencji egzystencja takiego człowieka w wierze wcale nie jest dla niego absurdalna – sprzeczna.

Absurd jest kategorią, negatywnym kryterium tego, co boskie, lub związku z tym, co boskie. Gdy wierzący wierzy, absurd nie jest absurdem – zmienia go wiara, ale w każdym momencie słabości jest on znów mniej lub bardziej dla niego absurdalny. Namiętność wiary jest jedyną rzeczą, która panuje nad absurdem – jeśli tak nie jest, wtedy wiara nie jest wiarą w najściślejszym sensie, ale rodzajem wiedzy. Absurd negatywnie kończy się na progu wiary, która jest sferą samą dla siebie. Dla osoby trzeciej wierzący ustosunkowuje się na mocy absurdu, tak musi sądzić trzecia osoba, albowiem trzecia osoba nie ma namiętności wiary⁶²⁷.

Absurdalność wiary pojawia się dla człowieka przede wszystkim w sytuacji wejścia w nią (pierwszy ruch paradoksu). Następnie w każdej próbie, jakiej doświadcza on w wierze, działa już na mocy paradoksu jako syntezy egzystencjalnej (drugi ruch). Nie zmienia to jednak tego, że każdy moment zawahania się w wierze może przywrócić poczucie jej absurdalności. Staje się to z pewnością każdorazowo sytuacją, którą wykorzystuje zły, by kusić wierzącego.

Wiara wydaje się odtwarzać stan jedności człowieka z Bogiem, stan, który był założony i zaplanowany pierwotnie przez Boga dla człowieka. Można jedynie przypuszczać, że gdyby człowiek nie odłączył się od Boga, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i ogół-

⁶²⁶ DZ, VIII¹ A 11, s. 240.

⁶²⁷ Ibidem, X⁶ B 79, s. 246; zob. też: OF, s. 63.

nludzkiem, to przyjście Boga na ziemię, wejście wieczności w czas, nie byłoby dla ludzi niczym absurdalnym w sensie negatywnym, ale konsekwencją Bożego planu stworzenia. To, że wejście Boga w czas jest absurdem, rzeczywistą sprzecznością (a zatem konfliktem między naturą człowieka a jego istotą), nie wynika z rozdzielności natury Boga (wieczności) i człowieka (doczesności), ale z tego, że człowiek odrzucił swoje Boskie pochodzenie i zdał się całkowicie na siebie, na swój rozum. Paradoks jest wbrew naturze jako wbrew rozumowi ujmowanemu jako jedyne i ostateczne kryterium prawdy. Jednocześnie nie należy sądzić, że grzech człowieka zmienia jego naturę. Dokonuje się tutaj tylko jej zafałszowanie przez zmianę punktu odniesienia względem możliwości spełnienia człowieka: z Boga na świat. Ostatecznie należy założyć, że człowiek w swojej naturze został stworzony tak, by móc osiągnąć duchowo swoją istotę bez upadku w grzech.

Na koniec warto jeszcze wskazać na dwie istotne konsekwencje istnienia absolutnego paradoksu w myśli Kierkegaarda: 1) jego stosunek do pojęcia dowodu na istnienie Boga i dowodu wiary oraz 2) jego ujęcie problematyki cudu.

Już na początku swoich rozważań nad absolutnym paradoksem w *Okruchach filozoficznych* Kierkegaard wskazuje na bezsensowność dowodzenia istnienia Boga⁶²⁸. W formie zwięzłej oddaje to notatka z *Dziennika*:

Chęć dowodzenia istnienia Boga jest pośród wszystkich rzeczy rzeczą najbardziej śmieszną. Albo Bóg istnieje, i wtedy nie można tego dowieść ([w każdym razie] nie bardziej niż tego, że pewien człowiek istnieje; jedyne, co mogę zrobić, to najwyżej pozwolić komuś o tym zaświadczyć, ale wtedy zakładam istnienie) – albo nie istnieje, i wtedy zupełnie nie można tego dowieść⁶²⁹.

Dowodzenie istnienia Boga jest dla duńskiego filozofa zadaniem tak samo karkołomnym, jak próba wyjaśnienia paradoksu czy spekulatywnego dowodzenia wyższości chrześcijaństwa, gdyż oznacza to

⁶²⁸ Por. OF, s. 47–53.

⁶²⁹ DZ, V A 7, s. 288.

zastosowanie rozumu do tego, co jest z nim sprzeczne. Istotny staje się tu dla niego tylko dowód z własnego życia, własnej wewnętrzności, zaangażowania egzystencjalnego.

[...] dopóki trzymam się dowodu (to znaczy: kontynuuję bycie tym, który dowodzi), istnienie nie ujawnia się i jeśli nie ma innego powodu, to właśnie dlatego, że to ja znajduję się w trakcie dowodzenia; ale kiedy zrezygnuję z dowodu, wówczas pojawia się istnienie. Ale to, że zrezygnuję z dowodu też ma znaczenie, to jest przecież *meine Zuthat* (mój wkład)⁶³⁰.

Odejście od próby dowodzenia otwiera zatem człowieka na dowód z życia:

Przec z całą historią świata, racjami, dowodami na rzecz prawdy chrześcijaństwa; istnieje tylko jeden dowód – dowód wiary. Jeśli rzeczywiście mam mocne przekonanie, wtedy dla mnie moje przekonanie jest ważniejsze niż racje; to przekonanie jest właśnie tym, które podtrzymuje racje, nie racje, które podtrzymują przekonanie [...]. Istnieje tylko jeden dowód na prawdę chrześcijaństwa – dowód wewnętrzny, *argumentum Spiritus Sancti*⁶³¹.

Kierkegaard uznaje więc, że nie ma żadnego rozumowego dowodu na istnienie Boga, istnieje wyłącznie dowód z wiary jednostki. Może on być jednak dowodem tylko dla tej konkretnej wierzącej osoby. Dla innych zaś jej postawa stanowi świadectwo wiary, które powinno pobudzać do jej przyjęcia, ale nie jest żadnym pojęciowym, obiektywnym stwierdzeniem istnienia Boga.

W rezultacie żaden fakt z życia Jezusa, żaden cud przez Niego dokonany nie dowodzi jego Boskości, jeśli się najpierw w Niego nie uwierzy. Każdy konkretny cud Jezusa był skierowany do konkretnego człowieka lub do konkretnych ludzi i stanowił dla nich wyzwanie: „Cud może zwrócić uwagę – teraz jesteś w napięciu, to zależy od tego, co wybierasz, zgorzsenie czy wiarę, twoje serce musi to ujawnić”⁶³².

⁶³⁰ OF, s. 51–52.

⁶³¹ DZ, X¹ A 481, s. 234–235; zob. też: WC, s. 31 i 86.

⁶³² WC, s. 87.

Oznacza to, że cud nie jest skierowany do świata zewnętrznego, ale do wnętrza każdego człowieka. Jeśli w niego uwierzy, pozwoli mu to dokonać przemiany swojego życia, przyjąć paradoks. Paradoksem bowiem jest to, że to, co ludzie gotowi są uznać za cud, na przykład uzdrowienie kogoś w rzeczywistości zmysłowej, nie ma dla nich żadnego faktycznego znaczenia, jest istotne jedynie dla tej konkretnej, uzdrowionej jednostki, której wewnątrz przemienia. Nie ma żadnego uzdrowienia, które miałyby na celu tylko „naprawę” ciała – każdy taki cud zawsze ma na celu uzdrowienie wewnętrzne człowieka, otwarcie go na Boga⁶³³. Kierkegaard pyta:

[...] czemuż się tedy dziwić, że paradoks jest cudem?⁶³⁴ [...] ale czy tym sposobem wiara nie jest tak samo paradoksalna, jak paradoks? Zupełnie słusznie; jak miałyby inaczej mieć swój przedmiot w paradoksie i być szczęśliwą w swoim stosunku do niego? Sama wiara jest cudem i wszystko, co dotyczy paradoksu, dotyczy także wiary⁶³⁵. [...] cud nie jest dany bezpośrednio, a tylko dla wierzącego, mówiąc inaczej – kto nie wierzy, cudu nie dostrzega⁶³⁶.

Ponieważ wejście jednostki w wiarę, przyjęcie paradoksu jest równoznaczne z jej duchowym uzdrowieniem, z przyjęciem prawdy w świadomości grzechu, duński filozof uznaje, że to właśnie paradoks jest cudem. Nie da się bowiem inaczej określić tego, że to, co zewnętrznie jest absolutną sprzecznością – wewnątrz okazuje się absolutną zgodnością. Jest to cud ponownych narodzin, ponownego stworzenia człowieka⁶³⁷ przez jego powrót do Boga, przez odkrycie prawdy w pojednaniu się tego, co absolutnie różne w absolutnej równości. Ten cud wiary dotyczy tylko tego konkretnego człowieka w tej konkretnej sytuacji, w której się nawrócił i nigdy bezpośrednio nie przenosi się na innych. Każdy wierzący ma swój cud, wótr-

⁶³³ Por. M. Grabowski, *Historia upadku*, s. 395–400.

⁶³⁴ OF, s. 63.

⁶³⁵ Ibidem, s. 79.

⁶³⁶ Ibidem, s. 113.

⁶³⁷ Por. PS, s. 480 (OC 11, s. 256, tłum. pol., s. 578).

nie okazujący się dla niego w wierze jedynym właściwym dowodem na istnienie Boga⁶³⁸.

Naśladowanie

Cierpienie (rozpacz, cierpienie patetyczne, cierpienie chrześcijańskie)
Rozpacz. Punktem wyjścia do analizy kategorii cierpienia w myśli Kierkegaarda jest rozpacz. Fenomen ten określa jego zdaniem egzystencję każdego człowieka pozostającego poza wiarą, wpływającym tym samym na jego sposób rozumienia i przeżywania cierpienia. Szczególnie dużo miejsca duński filozof poświęca problematyce rozpaczcy w *Chorobie na śmierć*. Tam też podaje jej najogólniejszą definicję: „Rozpacz to rozpad syntetycznego stosunku jaźni do samej siebie”⁶³⁹, w wyniku którego „Bóg, który uczynił człowieka syntezą, upuszcza go jak gdyby z ręki, gdy synteza zwraca się ku sobie samej”⁶⁴⁰. Przy czym „rozpacz nie wynika z rozpadu, ale ze stosunku, który sam do siebie się ustosunkowuje”⁶⁴¹. Ponieważ syntetyczny stosunek jaźni do samej siebie jest założony w Bogu (Mocy), rozpacz pojawia się wówczas, gdy człowiek zrywa swoją pierwotną relację z Bogiem (pierwszy grzech jednostki). Człowiek sam siebie nie stworzył, nie może więc w sensie istotnym być sobą bez odniesienia do tej Mocy, która go założyła. Zerwanie tej relacji z Bogiem

⁶³⁸ Przykładem działania takiego cudu jest sytuacja Aloszy z *Braci Karamazow* Dostojewskiego. Po śmierci jego mistrza duchowego, starca Zosimy, ogół ludzi spodziewa się, że ciało starca będzie przyczyną wielu cudów-uzdrowień. Tymczasem ciało to bardzo szybko zaczyna wydawać „trupi odór”. Dla ludzi jest to podstawą do stwierdzenia, że domniemana świętość starca była pomyłką, a Bóg wydał inny osąd jego ziemskiej działalności. W rezultacie ludzie ci gorszą się tą sytuacją, szkalują dobre imię starca, bo nie dzieje się to, czego by oczekiwali. Odwrotnie Alosza, który potrafi dostrzec w tej sytuacji znak, ale znak tylko dla siebie, znak, który ostatecznie pozwala mu dokonać przewartościowania swojego życia ze względu na Boga. Ten „trupi odór” w miejscu wielości przewidywanych cudów-uzdrowień okazuje się tutaj paradoksalnie jedynym cudem uzdrowienia duchowego Aloszy (zob. A. Słowikowski, *Podwojenie – Kierkegaard i Dostojewski*).

⁶³⁹ Por. CS, s. 149; zob. też: *Świadomość w podrozdziale Duch*.

⁶⁴⁰ CS, s. 150.

⁶⁴¹ *Ibidem*, s. 151.

oznacza nic innego, jak zwrócenie się człowieka do samego siebie, uznanie tego, co ludzkie, za najważniejsze. Na pierwszym poziomie człowiek zrywa zatem z Bogiem (i to jest rozpad syntezy), a na drugim w miejsce Boga stawia siebie i świat przez siebie kreowany jako to, wokół czego tworzy nową syntezę, zastępującą tę pierwotną. Stąd rozpacz wynika zarazem z rozpadu pierwszej relacji, jak i z zawiązania tej drugiej, jest odejściem od Boga (rozpad – pierwszy grzech), które zabliznia się w samostanowieniu (życie w grzechu). Nie dziwi więc, że Kierkegaard utożsamia rozpacz z grzechem⁶⁴² oraz przeciwstawia wiarę zarówno rozpacz⁶⁴³, jak i grzechowi⁶⁴⁴.

To negatywne samoodniesienie się jaźni jest jednak naturalne, odbywa się w ramach tego, jak człowiek został duchowo stworzony. Nie może on funkcjonować jako nie-jaźń, zawsze musi istnieć coś, wokół czego koncentruje i buduje swoją tożsamość. W tym sensie Kierkegaard podkreśla, że każda forma rozpacz⁶⁴⁵ jest w rzeczywistości rozpaczą nad sobą⁶⁴⁵. Okazuje się ona w jego ujęciu alternatywną i przeciwstawną wobec wiary formą ustosunkowania się do samego siebie. Dlatego też grzech często nie stanowi żadnego dramatu dla człowieka żyjącego w bezpośredniości, wręcz przeciwnie, może on dobrze żyć i być zadowolonym z siebie bez świadomości tego, że stanem jego ducha jest rozpacz. W konsekwencji jest ona stanem egzystencjalnym człowieka tak długo, jak długo żyje on bez Boga, nie doznawszy łaski wiary. Rozpacz zawsze oznacza wewnętrzny stan człowieka, jak powie duński filozof: „rozpacz jest określonością ducha i znajduje się w stałym odniesieniu do tego, co wieczne w człowieku”⁶⁴⁶, ale wyraża się tym, że „człowiek nie uświadamia sobie, iż określa go duch”⁶⁴⁷. Stanowi zarazem w swym najniższym (w sensie negatywnym) stadium brak rozwoju duchowego⁶⁴⁸ oraz wszyst-

⁶⁴² Por. *ibidem*, s. 222.

⁶⁴³ Por. *ibidem*, s. 190.

⁶⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 229.

⁶⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 155.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, s. 151; zob. też: *ibidem*, s. 160.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, s. 161.

⁶⁴⁸ Por. *ibidem*, s. 158–160 i 181–187.

kie stany człowieka, w których podnosi się on z upadku grzechu, wyzwala się z niewoli bezduszości, pozostając jednak wciąż poza wiarą. Człowiek pozostaje w rozpacz przez cały okres swojego rozwoju egzystencjalnego, dojrzewania duchowego, odkrywania siebie aż po sytuację możliwości zgorszenia i wyboru wiary.

Rozpacz jako kategoria egzystencjalna jest w ujęciu Kierkegaarda dialektyczna, ambiwalentna, a jej sposób rozegrania, podobnie jak lęku, może być skrajnie różny⁶⁴⁹. Stwierdza on:

Albowiem rozpacz – dlatego, że jest całkiem dialektyczna – w rzeczywistości jest chorobą, w którą nie popaść jest największym nieszczęściem, największym zaś błogosławieństwem Bożym jest zachorować na nią, na tę najniebezpieczniejszą chorobę, z której się jednak nie chce zdrowieć⁶⁵⁰. [...] możliwość tej choroby jest przewagą człowieka nad zwierzęciem; dostrzeganie jej stanowi przewagę chrześcijanina nad człowiekiem dzikim; być uzdrowionym z tej choroby oznacza dla chrześcijanina zbawienie⁶⁵¹.

Wynika z tego, że rozpacz, po pierwsze, jako sposób (rodzaj) samoodniesienia się stanowi antropologiczny wyróżnik, po drugie, każdy może i powinien zdiagnozować ją w sobie tak, aby, po trzecie, móc zacząć walczyć z tą chorobą aż do całkowitego wyzdrowienia, czyli do osiągnięcia łaski wiary. Skoro nie ma człowieka, który nie popadłby w grzech, nie ma też nikogo, kto na jakimś etapie swojego życia nie byłby zrozpaczony⁶⁵². W rezultacie każdy, kto nie zdiagnozuję tej choroby u siebie, nie będzie chciał z niej wyzdrowieć i nie dostąpi zbawienia.

Droga uzdrawiania z rozpacz okazuje się terapią wstrząsową, gdyż, jak zauważa duński filozof: „Wraz ze wzrostem świadomości i proporcjonalnie do tego wzrostu wzmagają się intensywność rozpacz; im większa jest świadomość, tym intensywniejsza rozpacz”⁶⁵³. Im

⁶⁴⁹ Na pokrewieństwo lęku i rozpacz wskazuje sam Kierkegaard (por. *ibidem*, s. 161 i 183–184).

⁶⁵⁰ *Ibidem*, s. 162.

⁶⁵¹ *Ibidem*, s. 148.

⁶⁵² Por. *ibidem*, s. 157–165.

⁶⁵³ *Ibidem*, s. 181.

człowiek jest bliższy wyzdrowienia, im głębiej duchowo siebie rozpoznaje, tym większa staje się jego rozpacz, bo tym bardziej uświadamia sobie marność swojego dotychczasowego życia i beznadziejność egzystowania w grzechu. W konsekwencji najintensywniejsza, ale też w sensie duchowym najbardziej pozytywna, jest rozpacz człowieka, który stoi na progu wiary wobec możliwości zgorzenia. Stanowi ona taki rodzaj rozpacz, bez doświadczenia którego nie można stać się wierzącym. Kierkegaard stwierdza w tym kontekście: „Rozpacz, która prowadzi do wiary, używa również pomocy wieczności; z pomocą wieczności jaźń ludzka zdobywa odwagę, aby straciwszy siebie zdobyć właśnie siebie”⁶⁵⁴. Jeśli człowiek, osiągnąwszy świadomość winy, potrafi ująć swoją dotychczasową egzystencję w całość tak, aby móc ją zanegować w skrusze, wyrazić ostateczny żal z jej powodu, to właściwą nazwą tej egzystencji jest właśnie rozpacz. W stosunku do każdej nieświadomionej formy rozpacz, a także do rozpacz, w której człowiek świadomie się więzi, ten jej rodzaj można nazwać pozytywnym, gdyż wiąże się z odkryciem indywidualnego grzechu życia jednostki oraz ze świadomością niemożliwości samodzielnego pozbycia się go. Stanowi więc otwarcie się na pomoc wieczności, robi we wnętrzu człowieka miejsce na interwencję Boga. Jest taką negacją siebie, która w odniesieniu do ostatecznego celu egzystencjalnego okazuje się skrajnie pozytywna, mimo że z punktu widzenia tego, co typowo ludzkie, musi wydawać się szaleństwem.

Ta „pozytywna” rozpacz oznacza już zmianę wewnątrz podmiotu i wiąże się z pojawieniem się w egzystencji jednostki religijności A. Trzeba być jednak ostrożnym, ponieważ to, co Kierkegaard nazywa w tym przypadku religijnością lub nawet wiarą, nie odnosi się jeszcze do chrześcijaństwa, czyli religijności paradoksalnej, ale jest tym, co ją poprzedza i do niej przygotowuje. Stanowi więc z jednej strony głęboką, czysto ludzką postawę religijności wciąż istniejącą w ramach immanencji, ale wyróżniającą się od wszelkiego innego sposobu funkcjonowania człowieka, który nie nakierowuje się w swoim życiu na Boga. Z drugiej strony natomiast pozostaje oddzielona od prawdziwej religijności chrześcijańskiej skokiem wia-

⁶⁵⁴ Ibidem, s. 213.

ry, zerwaniem, paradoksem, a więc oznacza egzystowanie po stronie nieprawdy i rozpacz. Ta zmiana, która dokonuje się w religijności A wewnątrz podmiotu, nie jest jeszcze zmianą samego podmiotu, przychodzącą dopiero wraz z religijnością B. Przynosi ona już jednak ze sobą zasadniczą modyfikację w sposobie ustosunkowania się człowieka do cierpienia. Oznacza bowiem umiejętność uwewnętrznienia go w swojej egzystencji, tak że staje się ono jej istotnym wyróżnikiem. Dzieje się to dzięki zmianie egzystencjalnego odniesienia się jednostki z doczesności (cele relatywne – rozpacz negatywna) na wieczność (cel absolutny – rozpacz pozytywna). To nakierowanie się w religijności A na Boga, mimo że pozostaje wciąż tylko pewnym idealnym stosunkiem, który nie urzeczywistnia się w egzystencji, pozwala, by mówić w tym wypadku już o cierpieniu religijnym⁶⁵⁵.

Cierpienie religijne odróżnia się w sposób zasadniczy od cierpienia ujmowanego w perspektywie doczesności. W tym drugim przypadku jest ono kojarzone przede wszystkim z nieszczęściem rozumianym jako jakieś wydarzenie zewnętrzne, które dotyka człowieka bezpośrednio i niezależnie od jego woli oraz ma zasadniczy wpływ na jego życie w świecie. W tym sensie można tu ogólnie mówić o sytuacjach, takich jak: niepowodzenie życiowe, zawód miłosny, ubóstwo, choroba, śmierć bliskiej osoby i wiele innych, których, najprościej rzecz ujmując, każdy przeciętny człowiek chciałby uniknąć. Tak charakteryzuje Kierkegaard stosunek człowieka do cierpienia z perspektywy różnych postaw egzystencjalnych:

Dla egzystencji estetycznej i etycznej cierpienie jest w rzeczywistości czymś przypadkowym, może go brakować, a mimo to można wieść życie estetyczne i etyczne, albo, jeśli chcemy z niego wyciągnąć tutaj głębsze znaczenie, możemy je potraktować jako moment przejścia. Inaczej jest w wypadku, gdy cierpienie zostaje postawione jako

⁶⁵⁵ W skrócie rzecz ujmując, postawę religijności A charakteryzuje jednocześnie pozytywna rozpacz i negatywne cierpienie. Rozróżnienia wprowadzone w tym podrozdziale na rozpacz negatywną i rozpacz pozytywną oraz cierpienie negatywne i cierpienie pozytywne nie istnieją nigdzie w tej postaci w rozważaniach Kierkegaarda. Jak się wydaje, mają jednak swoje uzasadnienie w jego wywodach, a zarazem pomagają je uporządkować.

czynnik decydujący o egzystencji religijnej, który odkrywa dokładnie [sens] wewnętrzności: im więcej cierpienia, tym więcej życia religijnego, a cierpienie jest tu czynnikiem trwałym. [...] Podczas gdy egzystencja estetyczna składa się przede wszystkim z radości zmysłowej, egzystencja etyczna z walki i zwycięstwa, egzystencja religijna oznacza cierpienie, i to nie jako moment przejścia, ale jako to, co nie przestaje towarzyszyć podmiotowi; by przypomnieć tylko słowa Brata Taciturnusa, jest ono jak 70 000 sążni wody, ponad którymi człowiek religijny nie przestaje się znajdować. Ale cierpienie jest dokładnie wewnętrznością, i w przeciwieństwie do egzystencji estetycznej i etycznej, jest ono ostateczne⁶⁵⁶.

Podobnie w innych miejscach Kierkegaard wyraźnie wskazuje, że cierpienie dla człowieka niereligijnego jest czymś przypadkowym⁶⁵⁷, sytuacją losową, czymś, co przychodzi do niego z zewnątrz, czego się nie spodziewa, co oznacza fatum. Dla takiego człowieka istotne staje się usunięcie przyczyny cierpienia, tak aby móc powrócić do normalnej egzystencji⁶⁵⁸. Kojarzy on zatem cierpienie bezpośrednio z nieszczęściem, które mu się przydarzyło – to ono jest identyfikowane jako jego źródło. Cierpieć oznacza doświadczyć jakiegoś nieszczęścia. Z doczesnego punktu widzenia nieszczęście, cierpienie i rozpacz są ze sobą ściśle powiązane, tak jak nieszczęście powoduje cierpienie, tak cierpienie prowadzi do rozpacz. Tymczasem rzeczywista kolejność działań, dostrzegalna tylko dla człowieka religijnego, jest dokładnie odwrotna. W istocie to właśnie życie w rozpacz (grzechu, nieprawdzie) powoduje, że cierpienie jest utożsamiane z nieszczęściem⁶⁵⁹ i tak jak ono staje się wysoce niepożądane, nawet jeśli jego przeżycie ma wymiar heroiczny⁶⁶⁰. Dlatego też ludzie dotknięci nieszczęściem reagują bezradnością wobec „wyrków losu”. Jest ona spowodowana jednak w rzeczywistości nie przez samo zdarzenie, ale przez brak wewnętrzności, która umiałyby sobie

⁶⁵⁶ PS, s. 245–246 (OC 10, s. 268, tłum. pol., s. 296–297).

⁶⁵⁷ Por. ibidem, s. 373–374, 375 i 379 (OC 11, s. 136, 138 i 142, tłum. pol., s. 448, 450 i 454).

⁶⁵⁸ Por. ibidem, s. 364–365 i 372 (OC 11, s. 126 i 135, tłum. pol., s. 438 i 447).

⁶⁵⁹ Por. ibidem, s. 364 i 372 (OC 11, s. 125–126 i 134, tłum. pol., s. 437 i 446).

⁶⁶⁰ Por. SD, s. 366–369 (SKS 6, s. 420–423); BD, s. 59–62.

z nim poradzić. Rozpacz nimi kierująca nie wypływa z zaistniałej sytuacji, ale z ich ukrytego stanu, który dopiero dane zdarzenie odsłania. W tym przypadku zewnętrzna pustka danej sytuacji jest zawsze odbiciem wewnętrznej pustki duchowej. Natomiast rzeczywistość cierpienia – w stosunku do podsuwanych przez wyobraźnię i pożądaných obrazów szczęśliwego życia, które mogłoby się dalej toczyć normalnym torem, gdyby nie doszło do zaistniałego nieszczęścia – pograża ich jeszcze głębiej w rozpacz i więzi w niej⁶⁶¹.

W momencie napotkania na swej drodze nieszczęścia, będącego zawsze sytuacją kryzysu egzystencjalnego, człowiek zrozpaczony ma dwie drogi wyjścia: albo mu się podda, albo przeciwstawi wewnętrznie. W pierwszym przypadku pojawia się u niego niezgoda na tę sytuację, obwinia za swój stan rzeczywistość zewnętrzną, powołuje się na niesprawiedliwość losu. W konsekwencji cierpienie tylko wzmacnia jego rozpacz, zabierając mu poczucie sensu życia. Natomiast w drugim przypadku, zgodnie z tym, co pisze Kierkegaard, sytuacja taka może okazać się „momentem przejścia”. Wówczas konfrontacja z cierpieniem daje szansę na przemianę wewnętrzną danej osoby. Cierpienie pierwotnie niechciane może okazać się zbawienne, co odpowiada w dialektyce duńskiego filozofa sytuacjom skoków między poszczególnymi stadiami egzystencji. Taki scenariusz życia staje się możliwy, jeśli człowiek w danej sytuacji odkryje, że to jego stosunek do samego siebie (jego jaźń), a nie świat zewnętrzny (to, co przychodzi do niego z zewnątrz) jest odpowiedzialny za jego stan egzystencjalny. Wówczas nieszczęście, które go spotkało, może stać

⁶⁶¹ Zasadniczą różnicę w tych dwóch sposobach rozumienia cierpienia można obrazować kolejnym odniesieniem do *Braci Karamazow* Dostojewskiego. Chodzi tu o problem cierpienia dzieci. W przypadku Iwana, który reprezentuje etyczny pogląd na świat, cierpienie to jest bezsensowne i staje się punktem wyjścia do zanegowania przez niego Boga. Natomiast Alosza jako człowiek religijny potrafi tak się ustosunkować do cierpienia i śmierci małego Koli, że nie tylko wzmacnia go to w jego wierze, ale staje się podstawą odmiany duchowej rówieśników Koli i jego ojca. Iwan nie jest w stanie ze swojego rozumowego, teoretycznego punktu widzenia zaakceptować cierpienia dzieci, neguje więc jego sens, Alosza daje natomiast na tę jego konfuzję (rozpacz) pozytywną, duchową i praktyczną egzystencjalnie odpowiedź.

się dla niego duchowo twórcze, naprowadzając go na właściwy, wewnętrzny sens cierpienia⁶⁶².

Cierpienie patetyczne. Dla człowieka religijnego całkowicie zmienia się punkt odniesienia. Cierpienie przestaje być czymś, co przychodzi do niego z zewnątrz, co mu się przydarza, z czym on się zмага, ale odwrotnie, jest określeniem jego stanu wewnętrznego, tym, co trwa, w czym on żyje, co staje się jego rzeczywistością egzystencjalną. Tę zasadniczą różnicę postaw podkreślają jeszcze słowa Kierkegaarda:

Wewnętrzność (jednostka etyczna i etyczno-religijna) rozumie cierpienie, przeciwnie, jako istotę. Podczas gdy człowiek bezpośredni odwraca mimowolnie wzrok od nieszczęścia, nie wie o jego istnieniu, dopóki nie ujawni się ono zewnętrznie, człowiek religijny nie przestaje mieć obecnego cierpienia w duchu, on wymaga cierpienia w tym samym sensie, w jakim człowiek bezpośredni wymaga szczęścia, on wymaga cierpienia i ma je, nawet jeśli nieszczęście nie zaistnieje zewnętrznie; ponieważ to nie nieszczęścia on chce, inaczej stosunek stałby się estetyczny, a człowiek zostałby pozbawiony dialektyki wewnętrznej⁶⁶³.

Z wypowiedzi tej można wywnioskować kilka podstawowych cech cierpienia religijnego oraz wskazać na jego wagę dla egzystencji religijnej. Po pierwsze, mówiąc wprost, nie ma religijności bez cierpienia⁶⁶⁴, stanowi ono jego istotę, zasadę, jest elementem życiodajnym wszelkiej religijności⁶⁶⁵. Po drugie, co za tym idzie, to cierpienie musi być trwałe, nie może nigdy zniknąć, musi towarzyszyć człowiekowi religijnemu aż do końca jego dni⁶⁶⁶. Po trzecie, ma ono wymiar całkowicie wewnętrzny, istnieje niezależnie od wydarzeń zewnętrz-

⁶⁶² Por. PS, s. 364 (OC 11, s. 126, tłum. pol., s. 437–438).

⁶⁶³ Ibidem, s. 365 (OC 11, s. 126–127, tłum. pol., s. 438–439).

⁶⁶⁴ Por. ibidem, s. 375 i 380 (OC 11, s. 138 i 144, tłum. pol., s. 450 i 456).

⁶⁶⁵ Por. ibidem, s. 366, 368 i 375 (OC 11, s. 128, 130 i 138, tłum. pol., s. 439–440, 442 i 450).

⁶⁶⁶ Por. ibidem, s. 372, 373, 375, 386 i 388 (OC 11, s. 134, 136, 138, 151 i 154, tłum. pol., s. 446, 448, 450, 463 i 466).

nych, wszelkie sytuacje nieszczęśliwe życiowo nie stanowią więc ani jego przyczyny, ani jego potwierdzenia⁶⁶⁷.

Wynika z tego, że cierpienie ma charakter w pełni duchowy. Co więcej, jest ono konstytutywne dla życia duchowego człowieka, stanowi jego trzon. Nie można zatem zapominać o tym, że „religijność jest wewnętrżnością, że wewnętrżność jest stosunkiem jednostki do samej siebie przed Bogiem oraz jej refleksją nad samą sobą, i że to właśnie stąd pochodzi cierpienie, dlatego też towarzyszy ono istotnie religijności, tak że jego brak oznacza brak religijności”⁶⁶⁸. Cierpienie wynika zatem ze stosunku człowieka do Boga i staje się określeniem tej relacji. Dotyczy wszelkiej poważnie rozważanej i przeżywanej religijności, każdego ustosunkowania się człowieka do samego siebie względem Boga i wieczności. Tym samym doświadczenie nieszczęścia doznawanego w rozpacz jako cierpienia na skutek wydarzeń zewnętrznych staje się przeciwne doświadczeniu cierpienia religijnego, wynikającego z całkowicie wewnętrznego zwrócenia się człowieka do Boga. Jak stwierdza Kierkegaard: „cierpienie wyraża dokładnie stosunek do Boga, mam na myśli cierpienie religijne, które jest znakiem rozpoznawczym stosunku do Boga i znakiem tego, że nie można stać się szczęśliwym, nie utrzymując stosunku z celem absolutnym”⁶⁶⁹.

Cierpienie jako trwałe odniesienie się człowieka do wiecznej szczęśliwości⁶⁷⁰ zmienia w ogóle jego rozumienie szczęścia, tak samo jak zmienia jego stosunek do rzeczywistości zewnętrznej. Człowiek religijny w wewnętrżności, odwrócony od świata zewnętrznego, uchwytuje „tajemnicę cierpienia jako wyższą formę życia, wyższą niż wszelkie szczęście i obojętną na wszelkie nieszczęście”⁶⁷¹. To, co go spotyka w świecie, nie może stanowić dla niego ani nagrody (szczęście doczesne, powodzenie życiowe), ani przeszkody (nieszczęście,

⁶⁶⁷ Por. *ibidem*, s. 366–367, 368 i 380 (OC 11, s. 128, 130 i 144, tłum. pol., s. 440, 442 i 456).

⁶⁶⁸ *Ibidem*, s. 367 (OC 11, s. 128, tłum. pol., s. 440).

⁶⁶⁹ *Ibidem*, s. 380 (OC 11, s. 144, tłum. pol., s. 456); zob. też: SD, s. 370 (SKS 6, s. 424).

⁶⁷⁰ Por. PS, s. 372 i 379 (OC 11, s. 134 i 142, tłum. pol., s. 446 i 455).

⁶⁷¹ *Ibidem*, s. 373 (OC 11, s. 135, tłum. pol., s. 447).

przeciwności losu), nie może być przyczyną ani jego uniesienia, ani jego cierpienia, a jedynie dodatkową pobudką do głębszego rozwoju duchowego. Żadne zdarzenie losowe nie może naruszyć jego wnętrza, bo jeśli tak się stanie, to odsłoni ono jego nieautentyczność, zafałszowanie relacji z Bogiem. Dzieje się tak, ponieważ istotą egzystencji religijnej nie określa dychotomia szczęście – nieszczęście, ale synteza (stosunek) podmiotu (cierpienia) i (do) Boga (wiecznej szczęśliwości).

Najjaskrawszym przykładem jest tutaj stosunek człowieka do śmierci fizycznej. Dla człowieka zrozpaczonego śmierć oznacza koniec świata, z którym się utożsamia, oparłszy na nim swoją jaźń. Śmierć jest czymś, co przychodzi spoza człowieka, co zawsze zaskakuje. Stąd tak częste reakcje lękowe nie tylko w momencie śmierci, ale w ogóle na myśl o niej. Człowiek zrozpaczony nie ma nic poza sobą na tym świecie, dlatego śmierć jest dla niego mrokiem, brutalnym końcem, którego za wszelką cenę chciałby uniknąć. Skrajnie inaczej reaguje na śmierć człowiek religijny, którego jaźń opiera się na Bogu. Tutaj śmierć jest czymś oczywistym, co nie przychodzi nagle i znikąd, ale na co jest się przygotowanym. Jednak nie w taki sposób, że jest się po prostu pogodzonym ze śmiercią, ale tak, że śmierć staje się tutaj w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu wyborem człowieka, nawet jeśli w sensie doczesnym przychodzi nagle i niespodziewanie. Nigdy nie może go negatywnie i egzystencjalnie zaskoczyć, ponieważ nie dzieje się w relacji człowiek – świat, ale człowiek – Bóg. Można powiedzieć wręcz, że to, co przeżywa osoba zrozpaczona w momencie śmierci, odpowiada temu, co przeżywa jednostka religijna w chwili wejścia w wiarę (skoku w religijność paradoksalną). W obu przypadkach bowiem rozpacz polega na utracie doczesności. Stąd na przykład w przypadku śmierci brutalnej, zadanej przez osoby trzecie, człowiek wiary (prawdziwy chrześcijanin), w przeciwieństwie do człowieka rozpaczcy, staje się męczennikiem. Dzieje się tak, ponieważ jego śmierć jest oddaniem się, poświęceniem (jego gotowość na śmierć wyprzedza intencję zadania śmierci przez oprawcę i budzi w nim konfuzję). Człowiek zrozpaczony nigdy nie umiałby się na to zdobyć, gdyż nie może oddać siebie ktoś, kto w sensie istotnym nie jest sobą, ale tym, co zasymilował ze świata

zewnątrznego. Widać tu, jak to samo zdarzenie dla jednego jest nie-
szczęściem, czymś nie do przyjęcia, co mu się nie mieści w głowie,
a dla drugiego jest czymś oczywistym, czymś jednoznacznym z osta-
tecznym spełnieniem, na co przygotowało go życie w cierpieniu reli-
gijnym. Przy czym nie oznacza to, że człowiek religijny chce umrzeć,
lecz że jest gotowy na śmierć w każdej chwili.

Sytuację, w której człowiek religijny musi umrzeć dla tego świata
(doczesności), Kierkegaard nazywa śmiercią w bezpośredniości. Jest
ona podstawowym źródłem cierpienia religijnego. W relacji do niej
widać też zasadniczą różnicę w sposobie przeżywania tego cierpienia
w religijności immanentnej (A) i paradoksalnej (B). Najpierw trze-
ba rozważyć ten pierwszy przypadek, aby ustalić, na czym polega to,
co Kierkegaard nazywa cierpieniem patetycznym, przygotowującym
człowieka do skoku wiary.

Powodem tego cierpienia jest to, że jednostka w bezpośredniości znaj-
duje się absolutnie w sferze celów relatywnych, a jego znaczeniem jest
odwrócenie stosunku: umrzeć w bezpośredniości albo wyrazić, egzy-
stując, że jednostka nie może absolutnie nic, i że jest niczym przed Bo-
giem, ponieważ tutaj nadal stosunek do Boga rozpoznaje się jako ne-
gatywny, a unicestwienie samego siebie jest istotną formą stosunku do
Boga, a tego stosunku nie można wyrazić na zewnątrz⁶⁷².

Zasadą umierania w bezpośredniości jest to, że człowiek, pozostaj-
jąc fizycznie obecnym w tym świecie, odwraca się plecami do jego
celów, tak że przestają one istnieć w rzeczywistości jego egzysten-
cji. Ma on umrzeć dla tego świata, jednocześnie pozostając w nim
żywą, realnie istniejącą osobą⁶⁷³. Absolutność relacji z Bogiem zmu-
sza człowieka do relatywizacji jego związków z bezpośredniością⁶⁷⁴,
aż po obumarciu w niej. I właśnie ta podwójność kształtowania sie-
bie w Bogu kosztem tego, co dla człowieka było do tej pory naj-
ważniejsze, świadomość, że nie można być sprawczym w granicach
swojego życia, zmusza go do uznania swojej nicości przed Bogiem.

⁶⁷² Ibidem, s. 386 (OC 11, s. 151–152, tłum. pol., s. 463–464).

⁶⁷³ Por. ibidem, s. 362 i 386–416 (OC 11, s. 123 i 151–186, tłum. pol., s. 435 i 463–501).

⁶⁷⁴ Por. ibidem, s. 405–406 (OC 11, s. 173–174, tłum. pol., s. 487–488).

Wprowadza go to w stan permanentnego cierpienia, które pozostaje znakiem rozpoznawczym jego religijności i jego wewnętrzności aż do końca życia.

Z pewnością samounicestwienie siebie przed Bogiem i obumarcie w bezpośredniości stanowią dwa wyrazy tego samego fenomenu będącego pewną stałą wszelkiej religijności, niejako katalizatorem cierpienia religijnego. Stopień wyrażenia przez siebie tego fenomenu można uznać za „miernik” głębi doświadczenia cierpienia religijnego. Wzrasta on proporcjonalnie do rozwoju osobowości religijnej.

Przedstawienie Boga i własnej wiecznej szczęśliwości, jakie posiada człowiek, musi wywołać w nim przemianę całej jego egzystencji, zgodnie z tym przedstawieniem, a ta przemiana jest śmiercią w bezpośredniości. Dokonuje się ona powoli, ale ostatecznie poczuje się on absolutnie schwytyany przez przedstawienie Boga; ponieważ posiadać absolutne przedstawienie Boga, to nie znaczy posiadać je mimochodem, ale posiadać je w każdej chwili. Tu następuje zatrzymanie bezpośredniości i skazanie na śmierć przez unicestwienie⁶⁷⁵.

Im bardziej dla człowieka świat zewnętrzny przestaje mieć znaczenie, im mniej się on z nim identyfikuje, tym bardziej staje się też nikim przed Bogiem, ponieważ nie ma niczego, co mogłoby potwierdzać sens jego egzystencji, na czym mógłby realnie oprzeć swoją jaźń. Ostatecznie zatem śmierć bezpośredniości w egzystencji człowieka musi wyrazić się w pełnym odkryciu swojej nicości przed Bogiem, będącej odbiciem nicości świata grzechu stanowiącego niegdyś jedyną rzeczywistość jego życia.

Stąd właśnie bierze się to, że jednostka religijna nie ma możliwości wyrażania się na zewnątrz – tak jak Abraham musi milczeć. Obumieranie w bezpośredniości jako utrata istotnej więzi z nią powoduje, że człowiek nie może szukać zrozumienia w tym świecie, nie może liczyć na wsparcie z jego strony. Całkowicie odseparowując się od jego spraw w swoim wnętrzu, nie może szukać pocieszenia nigdzie indziej niż w sobie przed Bogiem⁶⁷⁶. W normalnym ży-

⁶⁷⁵ Ibidem, s. 404 (OC 11, s. 172, tłum. pol., s. 485).

⁶⁷⁶ Por. ibidem, s. 408–409 (OC 11, s. 177–178, tłum. pol., s. 491–492).

ciu w doczesności, gdy człowiek się w coś angażuje, to chciałby być za to doceniony. Tymczasem religijnie nie ma na to najmniejszych szans. Ten jego olbrzymi wysiłek nie może zyskać żadnego wyrazu w zewnętrznosci, musi pozostać niezauważony, być dosłownie niczym⁶⁷⁷. Kierkegaard podkreśla to bezwzględne wymaganie religijności słowami:

[...] to dlatego ludzie religijni poddawani próbie uważają zawsze za jedną z ostatnich prób to, że najwyższy wysiłek chce przewrócić w głowie tym, którzy go dokonują z tą myślą, że on jest jednak czymś⁶⁷⁸. [Ostatecznie zaś] w tym leży najgłębsze cierpienie prawdziwej religijności, najgłębsze, jakie można pomyśleć: odnosić się do Boga w sposób absolutnie rozstrzygający, i nie móc posiadać żadnego środka do wyrażenia tego na zewnątrz w sposób rozstrzygający [...], ponieważ [nawet] najbardziej rozstrzygające wyrażenie zewnętrzne jest tylko wyrażeniem relatywnym, [jest] naraz nadmiarem i brakiem: nadmiarem, ponieważ okazuje zarozumiałość wobec innych ludzi, a brakiem, ponieważ jest jednak tylko wyrażeniem skończonym⁶⁷⁹.

Człowiek religijny nie może działać wprost, nie może manifestować swojej religijności, stawiać jej jak tarczy przed sobą, ponieważ już na starcie czyniłby on z siebie kogoś lepszego od innych, kto osiągnął to, czego innym się nie udało. Z drugiej strony dawałoby mu to prawo do orzekania o rzeczywistości zewnętrznej, do mówienia innym, co im wolno, a co jest zabronione⁶⁸⁰. Odwrotnie, człowiek religijny musi zewnętrznie być taki sam jak inni, zewnętrznie jego życie się zmienia, dalej jest on tą samą osobą, jaką był⁶⁸¹. Nikt nie musi wie-

⁶⁷⁷ Por. ibidem, s. 388–389 (OC 11, s. 153–155, tłum. pol., s. 466–467).

⁶⁷⁸ Ibidem, s. 389 (OC 11, s. 154–155, tłum. pol., s. 467).

⁶⁷⁹ Ibidem, s. 410–411 (OC 11, s. 180, tłum. pol., s. 494–495).

⁶⁸⁰ Jest to przypadek fanatyzmu religijnego, w którym wierzący staje się tym jedynym, wyjątkowym, który zna Boską prawdę i czyni się jej wykonawcą w tym świecie, jej strażnikiem. Tym samym nie tylko szuka jej potwierdzenia na zewnątrz, ale używa Boga w celu czynienia przemocy względem innych ludzi. Błuznierstwo tego typu zachowania polega na tym, że sprowadza cel absolutny do tego, co relatywne, i wykorzystuje go instrumentalnie do posiadania władzy w tym świecie.

⁶⁸¹ Por. PS, s. 416 (OC 11, s. 186, tłum. pol., s. 501).

dzieć o zmianie duchowej, jaka zaszła w jego wnętrzu, ponieważ ma ona realne znaczenie tylko dla tego podmiotu, który ją przeżył. Zdaniem Kierkegaarda wewnętrzność musi pozostać ukryta, to znaczy nie można jej przypisywać jakiegokolwiek znaczenia, zasługi w świecie zewnętrznym. Jedynym sposobem działania człowieka religijnego i jego wyrażania się w świecie okazuje się incognito⁶⁸² – pośrednie wpływanie na wnętrza innych ludzi, nie przez odgórne słowo czy gest, ale przez uniżone dawanie świadectwa prawdzie w swojej egzystencji. To zaś, jak stara się ukazać Kierkegaard, staje się możliwe tylko w postawie naśladowcy Chrystusa, w chrześcijańskiej religijności paradoksalnej.

Tym, co cierpi w człowieku w jego oddalaniu się do świata i przybliżaniu się do Boga (religijność A), musi być jego natura (immanencja), której jako człowiek etyczny całkowicie zaufał i oddał swoje życie, stał się nią. Człowiek cierpi, ponieważ jego skierowanie się ku Bogu, transcendencji wyrывa go z jego natury, immanencji, jest sprzeczne z nią. A przecież nie dokonawszy jeszcze skoku wiary, pozostaje on wciąż z tą immanencją trwale związany. Jest to nieustanne zaprzeczanie samemu sobie, samounicestwienie. Jednostka umiera z własnej woli, przestaje być tym, kim jest, jednocześnie nie stając się jeszcze w tym samym momencie nikim innym. Ta negacja siebie w Bogu okazuje się rzeczywistym bólem stwarzania w sobie miejsca do duchowego odrodzenia się w Nim. Dramatyczność tego aktu polega na tym, że jednostka pozostaje nieświadoma tego, do czego doprowadzi ją ten proces, nie ma bowiem żadnej egzystencjalnej wiedzy o tym, co będzie dalej, co to znaczy realnie egzystować w Bogu, w transcendencji. Ta rzeczywistość jest dla niej ukryta, bo mimo że ma o niej pewne abstrakcyjne wyobrażenie jako wiecznej szczęśliwości (zbawieniu), jej relacja do transcendencji wciąż ma wymiar tylko idealny.

W ten sposób cierpienie staje się wewnętrznym ruchem religijności, tym, co kształtuje rzeczywistość egzystencjalną jednostki. Jak powie duński filozof: „istotny patos egzystencjalny odnosi się do istotnego egzystowania; istotne egzystowanie jest wewnętrznością,

⁶⁸² Por. ibidem, s. 416–437 (OC 11, s. 186–211, tłum. pol., s. 501–526).

a działanie wewnętrzności jest cierpieniem, ponieważ jednostka nie może samodzielnie się zmienić, może sobie jedynie to wyobrażać, i dlatego cierpienie jest najwyższym działaniem wewnętrznym⁶⁸³. Człowiek religijny nie może na tym poziomie (religijność A) samodzielnie dokonać ostatecznej przemiany swojego bytu, ale musi wciąż przemieniać się (unicestwiać się) w ramach immanencji, przygotowując się na ostateczne przyjęcie wieczności (transcendencji) w swojej egzystencji (religijność B). Niszczyć to, kim się jest, po to, by móc wreszcie naprawdę stać się sobą – tu zawiera się głębia cierpienia w immanentnej rzeczywistości egzystencjalnej. Można powiedzieć, że człowiek cierpi, ponieważ dokonuje się w nim transformacja wewnętrzna – wymiana natury, samej wewnętrzności. Nie odbywa się to jednak na tej zasadzie, że przemiana ta następuje krok po kroku, gdy jeden stary fragment zostaje zastąpiony innym, nowym i tak dalej, aż dojdzie do przemiany całości. Tu wszystko dzieje się maksymalnie radykalnie, dwutorowo, najpierw trzeba zniszczyć zupełnie swoją starą wewnętrzność, by na jej zgliszczach mogła zaistnieć ta nowa⁶⁸⁴. Zadanie religijności A i cierpienia religijnego, będącego jej wewnętrznym działaniem, polega właśnie na doprowadzeniu do końca tej pierwszej fazy, czyli zniszczeniu starego siebie, pozbyciu się starej wewnętrzności⁶⁸⁵.

Każde działanie podjęte przez człowieka religijnego jest cierpieniem oznaczającym zawsze utratę w doczesności. Stąd też z immanentnego, czysto ludzkiego punktu widzenia cierpienie to jest negatywnością, dialektyką zaprzeczenia, tracenia, czymś, czego w obiektywnym świetle nigdy nie da się zracjonalizować, uogólnić, co nie może stać się zrozumiałe dla ogółu. W tym planie ujawnia się zasadniczy konflikt natura – istota rozgrywający się w człowieku religijnym. Jego wyrazem są problematyczne sformułowania Kierkegaarda mówiące, że w religijności pozytywne jest rozpoznawane

⁶⁸³ Ibidem, s. 364 (OC 11, s. 125, tłum. pol., s. 437).

⁶⁸⁴ W tym sensie Kierkegaard nazywa wiarę „drugą naturą”, którą człowiek otrzymuje podczas ponownych narodzin (por. OF, s. 117–119).

⁶⁸⁵ Por. PS, s. 404–409 (OC 11, s. 172–178, tłum. pol., s. 485–492).

przez negatywne⁶⁸⁶, pewność wiary przez niepewność⁶⁸⁷, wieczna szczęśliwość przez cierpienie⁶⁸⁸. Nie mówi on nigdy wprost o istnieniu tego konfliktu, ale jego sformułowania wyraźnie wskazują, że przyjmuje on jego istnienie⁶⁸⁹. Stwierdza na przykład, że „cierpienie jest dokładnie świadomością sprzeczności”⁶⁹⁰ lub że proces interioryzacji wymaga od człowieka ustanowienia przegrody między nim a ludźmi, by chronić swoją wewnętrżność cierpienia i w niej swój stosunek do Boga⁶⁹¹. Tym, co pewne dla człowieka w każdej religijności, jest Bóg, tym, co niepewne – to, co ludzkie, jego skażona grzechem lub niedoskonałością natura. Człowiek, gdy w działaniu religijnym, w cierpieniu przemienia siebie, nie czyni tego na jakimś abstrakcyjnym podmiocie, ale dokładnie na sobie, w samym centrum tego, kim jest, za kogo się uważa. Ta traumatyczna, nieustająca restytucja człowieka, operacja wymiany jego natury z tej zwróconej ku światu (grzechu) na tę zwróconą ku Bogu (istotę) odbywa się „na otwartej duszy”. Ta przemiana wymaga, by w każdej chwili coś w nim umierało, by tracił coś z tego, kim jest, co dotychczas stanowiło o nim. Dlatego też to, co pewne, pozytywne, ku czemu zmierza – wieczna szczęśliwość, Bóg – rozpoznaje on z perspektywy tego, co niepewne, negatywne, czyli swojej własnej wewnętrżności, której w cierpieniu jako działaniu religijnym konsekwentnie się wyrzeka. Absolutną pewność odkrywa więc w samym sercu niepewności, to, co ma zyskać, przychodzi w miejsce tego, co musiało zostać unicestwione. Trudno o mocniejsze wyrażenie nieprawdopodobieństwa, sprzeczności, paradoksalności tego, o czym mówi tu Kierkegaard. Ta negatywna dialektyka umniejszania siebie przed Bogiem, unicestwiania siebie w cierpieniu religijnym jako zasadniczy wyraz konfliktu natura – istota, doprowadza w końcu jednostkę na skraj immanencji (natury) – stawia ją wobec możliwości zgorznienia.

⁶⁸⁶ Por. ibidem, s. 394 i 443 (OC 11, s. 161 i 217, tłum. pol., s. 474 i 533).

⁶⁸⁷ Por. ibidem, s. 422–423 (OC 11, s. 193–194, tłum. pol., s. 508–509).

⁶⁸⁸ Por. ibidem, s. 381–382 i 443 (OC 11, s. 145–146 i 217, tłum. pol., s. 458 i 533).

⁶⁸⁹ Zob. np. WC, s. 105.

⁶⁹⁰ PS, s. 403 (OC 11, s. 172, tłum. pol., s. 485).

⁶⁹¹ Por. ibidem, s. 421–423 (OC 11, s. 192–194, tłum. pol., s. 507–509).

Dopóki jednostka pozostaje w religijności A, jej cierpienie zawsze jest rozpoznawane jako to, co negatywne, powiązane z dialektyką tracenia, unicestwienia siebie. Ta negatywność jest tu decydująca, bo to w odniesieniu do niej człowiek rozpoznaje i rozwija swój stosunek do tego, co dla niego nieskończenie pozytywne. „To, co negatywne, nie jest obecne raz na zawsze, by potem mogło nastąpić to, co pozytywne, ale to, co pozytywne, nie przestaje istnieć w tym, co negatywne, a to, co negatywne, jest znakiem rozpoznawczym, tak że zasada regulująca *ne quid nimis*, nie może znaleźć tu zastosowania”⁶⁹². To, co negatywne, leży u samych podstaw egzystencji religijnej, jest tym, w czym ona się kształtuje. Nie może zatem zaistnieć bez indywidualnego wysiłku jednostki, w którym ona sama dokonuje unicestwienia siebie. Inaczej rzecz ujmując, człowiek nie może zbliżyć się do Boga, a w konsekwencji dokonać skoku w religijność paradoksalną, bez negatywnego ruchu tracenia, którego dostarcza mu religijność A. Z drugiej jednak strony ciągłe tracenie, unicestwienie siebie nie może być ostatecznym celem religijności człowieka, ponieważ ona sama byłaby wówczas w egzystencji czymś skrajnie negatywnym. Człowiek niszczyłby siebie, nie znajdując zarazem żadnego pozytywnego potwierdzenia. Religijność byłaby niekończącą się drogą ku temu, co pozytywne, bez możliwości egzystencjalnego doświadczenia tego. Tak określony byt człowieka dążyłby do nicości, byłby traumą, na którą nie znajduje on żadnej rzeczywistej, pozytywnej odpowiedzi poza własnym wyobrażeniem Boga, wiecznej szczęśliwości jako abstrakcyjnego celu swoich starań. W takim układzie jednostka religijna nigdy nie mogłaby doświadczyć żywego Boga, mogłaby tylko umierać w świecie zewnętrznym, mając nadzieję, że Bóg ją przechwyci w momencie śmierci.

Negatywne cierpienie religijności A, choć w swym idealnym przebiegu odsłania w człowieku konflikt natura – istota, to jednak nie przełamuje go, nie przedstawia rozwiązania, stawia jednostkę przed ostateczną alternatywą: albo wiara, albo zgorszenie, nie przynosząc odpowiedzi. W rozumieniu Kierkegaarda immanentna, ludzka religijność jest zatem jedynie wstępem do tego, co przychodzi z trans-

⁶⁹² Por. *ibidem*, s. 437 (OC 11, s. 210, tłum. pol., s. 525–526).

condencji i przynosi ze sobą najwyższą istotę i głębię człowieczeństwa – prawdę jednostki o sobie w Bogu. W niej ten negatywny obraz cierpienia uzyskuje pozytywną, konkretną odpowiedź – swój sens; to, co ludzkie, odnajduje swój wzór i właściwy kształt; a to, co egzystencjalnie niepewne, realizuje się w żywej pewności.

Powyżej zarysowany obraz cierpienia religijnego jest niezwykle wzniosły – jak powie Kierkegaard: „jest istotnym wyrazem patosu egzystencjalnego”⁶⁹³ – i jako taki może być zrealizowany we wszystkich zaawansowanych wizjach religijności oraz w każdym poważnym nakierowaniu się człowieka na transcendencję. Mimo to pozostaje on jednak tylko wprowadzeniem do tego, co naprawdę istotne, co wypełnia egzystencję sensem, który w rozumieniu Kierkegaarda może zapewnić tylko osoba Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwo⁶⁹⁴.

Cierpienie chrześcijańskie. Doświadczenie cierpienia w ujęciu Kierkegaarda jest stopniowalne i odpowiada rozwojowi duchowemu jednostki. Najpierw istnieje rozpacz negatywna, która równa się całkowitemu brakowi akceptacji cierpienia (egzystencja estetyczna). Potem przychodzi umiejętność mężnego znoszenia cierpienia, ciągłe jednak bez zgody na nie, co jest wyższym stanem rozpacz negatywnej (egzystencja etyczna). Następnie pojawia się pierwszy przełom polegający na interioryzacji cierpienia, uznaniu jego istotnego znaczenia dla rozwoju własnej wewnętrzności. Cierpienie staje się negatywnym ruchem wewnątrz człowieka, który doprowadza go do możliwości wiary kosztem unicestwienia siebie przed Bogiem. Jest to cierpienie negatywne a zarazem pozytywna rozpacz (religijność A). Wreszcie zjawia się ostateczne rozstrzygnięcie egzystencji, które przychodzi spoza człowieka, z transcendencji, wraz z życiem i śmiercią Jezusa Chrystusa. Daje ono pozytywną odpowiedź, której przyjęcie oznacza realne egzystowanie wobec Boga, realizację włas-

⁶⁹³ Ibidem, s. 362 (OC 11, s. 123, tłum. pol., s. 435).

⁶⁹⁴ To podstawowe, ludzkie, religijne rozumienie cierpienia zostaje uchwycone we wszystkich systemach rozpoznających grzeszność natury ludzkiej i wiążących z nią konieczność cierpienia człowieka, który musi odpokutować swoje winy. Ten sposób myślenia nie jest więc żadnym wyznacznikiem chrześcijaństwa, ale przynależy do wszelkich patetycznych rodzajów religijności, takich jak judaizm, islam czy buddyzm.

nej indywidualnej prawdy w Nim, urzeczywistnienie wiecznej szczęśliwości w doczesności. Taki stan przynosi ze sobą pozytywne doświadczenie cierpienia oraz brak (negację) jakkolwiek rozumianej rozpaczki (grzechu, nieprawdy).

Tym, co zmienia zatem sytuację cierpiącego w chrześcijaństwie, jest obecność żywego Boga-Człowieka, nie jakiejś abstrakcyjnie wyobrażonej figury, jakiejś wymaginowanej, wiecznej rzeczywistości, ale żywe, osobiste doświadczenie Boga wcielonego, który przyszedł na ziemię, „by cierpieć i umrzeć”⁶⁹⁵. Myliłby się jednak ten, kto uważałby, że przyjęcie tego pozytywnego zwrotu w doświadczeniu ludzkiego cierpienia jest czymś łatwym. Owszem, jest ono wezwaniem skierowanym do każdego człowieka: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy jesteście utrudzeni i obciążeni; a Ja wam dam odpocznienie”⁶⁹⁶, ale zarazem jest wymaganiem, któremu mogą sprostać tylko ci, którzy naprawdę niczego innego nie pragną. „W chrześcijaństwie bycie umiłowanym przez Boga jest cierpieniem, czystym cierpieniem – im bliżej Boga, tym więcej cierpienia, mimo to z pocieszeniem wieczności i ze świadectwem Ducha, że jest ono miłością Boga. Oto czym jest odwaga umiłowania Boga”⁶⁹⁷. Pozytywna, chrześcijańska odpowiedź na cierpienie człowieka nie oznacza jego braku, przeciwnie, bycie chrześcijaninem wprowadza w najgłębsze doświadczenie cierpienia, nieosiągalne w żaden inny sposób⁶⁹⁸.

Tą pozytywną odpowiedzią jest cierpienie samego wcielonego Boga stającego się wzorem człowieczeństwa. Najprościej mówiąc, cierpienie Boga nie może mieć wymiaru negatywnego, ponieważ, podobnie jak wszystko, co pochodzi od Niego, jest darem, najwyższym dobrem i jako takie może być rozpatrywane tylko w kontekście absolutnej pozytywności. Cierpienie Jezusa Chrystusa – jednocześnie Boga i człowieka niewinnego – staje się także ofiarą, którego odrzucenie oznacza najwyższą negatywność, zaprzeczenie (zgorzenie). Natomiast najwyższą pozytywnością, afirmacją okazuje się dobrowolna odpowiedź na ten dar, będąca ofiarą własnego życia

⁶⁹⁵ WC, s. 18; zob. też: PS, s. 501 (OC 11, s. 277, tłum. pol., s. 602).

⁶⁹⁶ WC, s. 19; zob. ibidem, s. 16–27.

⁶⁹⁷ DZ, X³ A 39, s. 310.

⁶⁹⁸ Por. WC, s. 61–62; zob. też: DZ, XI² A 182, s. 342–343.

złożoną w wierze. Skoro „prawdziwe boskie współczucie jest bezwarunkową ofiarą, gdy tylko pojawia się na świecie”⁶⁹⁹, to znaczy, że chrześcijańskie cierpienie przestaje być czymś przypadkowym i niepojętym w egzystencji, nieogarnionym w swej negatywności, a staje się dobrowolnym aktem oddania się wyrażającym istotę życia człowieka na ziemi – jego spełnieniem.

W odniesieniu do tych wstępnych uwag warto przywrzec się temu, jak w rozważaniach Kierkegaarda cierpienie chrześcijańskie dopełnia i rozwija wcześniej przedstawione, najważniejsze cechy cierpienia religijnego, aby na tej podstawie spróbować wskazać na rzeczywistość, ostateczną wartość cierpienia w chrześcijaństwie.

Cierpienie stanowi istotę życia religijnego. Nie ma religijności bez cierpienia. W religijności negatywnej⁷⁰⁰ przyjmuje się, że człowiek jest skazany na cierpienie, że jest to zasada, której musi ulec. Pozostaje mu zatem albo zaakceptować cierpienie (na przykład stoicyzm), albo dążyć do jakkolwiek rozumianego przewyciężenia go (na przykład buddyzm). Odpowiedź chrześcijańska jest tu radykalna: „Decydującym elementem w cierpieniu chrześcijańskim jest dobrowolność i MOŻLIWOŚĆ ZGORSZENIA DLA CIERPIĄCEGO”⁷⁰¹. Chodzi zatem o to, aby wybrać cierpienie jako swoją rzeczywistość egzystencjalną. Nie można się z nim pogodzić, nie da się go zwalczyć, ale należy uczynić go sensem swojego życia. Taka postawa jest trudniejsza od postaw negatywnych, gdyż oznacza taką rezygnację ze świata zewnętrznego, która dodatkowo obciąża wierzącego, każe mu ponieść odpowiedzialność za ten wybór. Nie może już powiedzieć, że taki jest świat, że tak musi być – ginie tu jakakolwiek obiektywna zasada. Można jedynie stwierdzić, że tak jest, bo ja tego chcę lub bo tego

⁶⁹⁹ WC, s. 58; zob. też: ibidem, s. 56–60.

⁷⁰⁰ Pojęcie religijności negatywnej zostaje tu zastosowane dla odróżnienia jej od religijności pozytywnej, chrześcijańskiej. Odnosi się zatem do tego, co Kierkegaard nazywa religijnością A, czyli do wszelkiej religijności, która nie jest ściśle chrześcijańska i wiąże się z cierpieniem patetycznym (a więc może ono odnosić się również do kogoś, kto wyznaje chrześcijaństwo, ale nie w jego paradoksalnej postaci). Rozróżnienie to idzie wprost za rozpoznaniem podziałem na cierpienie negatywne, patetyczne (religijność A) i cierpienie pozytywne, dialektyczne (religijność B).

⁷⁰¹ WC, s. 96.

wymaga ode mnie Bóg. Jak zauważa Kierkegaard, taki wybór skazuje człowieka na duchowe próby, w których musi potwierdzać zasadność tej decyzji, za każdym razem stając wobec możliwości zgorszczenia. Nie ma bowiem żadnej ogólnie akceptowalnej instancji, w której mógłby szukać usprawiedliwienia dla swojego życia⁷⁰². Dopiero taka postawa staje się jednoznacznie pozytywna, to znaczy, każdorazowy wybór cierpienia jest jednocześnie całkowitą i rzeczywistą rezygnacją z tego, co negatywne, ze zgorszczenia (grzechu). Dokładnie w ten sposób wyglądało zdaniem Kierkegarda życie Chrystusa, który żył w uniżeniu i został zabity nie dlatego, że taki los zgotowali Mu ludzie, że to Mu się przydarzyło, ale dlatego, iż On sam ten swój los wybrał⁷⁰³. „Chrystus nigdy nie chciał zwyciężać na tym świecie, On przyszedł na świat, by cierpieć, to nazywał zwycięstwem”⁷⁰⁴. W rezultacie każde działanie chrześcijańskie, będące zawsze wyrazem cierpienia, nigdy nie jest tym, co się człowiekowi przydarza, na co skazuje go los. Nawet w przypadku śmierci męczeńskiej jest ono zawsze tym, co jednostka sama wybiera w swojej wolności w Bogu – jako że „bycie chrześcijaninem jest wiarą w Chrystusa i cierpieniem ze względu na wiarę, czyli samozaparciem w sensie chrześcijańskim”⁷⁰⁵.

Oczywistą konsekwencją powyższych twierdzeń jest trwałość cierpienia chrześcijańskiego, co warto podkreślić, trwałość niewynikająca jednak ze struktury świata, ale z wyboru podmiotu egzystującego. O ile więc w postawach religijnie negatywnych tendencja idzie w kierunku osławiania cierpienia lub osłabiania jego odczuwania w świecie, o tyle w chrześcijaństwie przeciwnie – cierpienie musi się wzmacniać, niejako być ciągle nowe, bo dokładnie w nim rozwija się człowiek i poznaje swoją istotę w Bogu. Właśnie w ten sposób egzystował Chrystus, którego cierpienie nieopatrznie sprowadza się do momentu męki, podczas gdy całe Jego życie okazuje się cierpieniem, w którym rozwija się i dojrzewa do ostatecznej próby oddania się za

⁷⁰² Por. *ibidem*, s. 96–97.

⁷⁰³ Por. *ibidem*, s. 36–37.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, s. 181.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, s. 183.

wszystkich ludzi⁷⁰⁶. Ten przyrost cierpienia (jego progresywna trwałość) nie polega tu jednak – tak jak mogłoby to wyglądać w religijności negatywnej – na ilościowym poszerzaniu pola doświadczenia człowieka. Bierze się on natomiast z egzystencjalnego zaangażowania w sytuacje, które za każdym razem wymagają nowego rozstrzygnięcia. Zdobyte doświadczenie nie zabezpiecza zatem przed możliwością upadku (zgorzenia), ale przeciwnie, stawia przed coraz trudniejszymi próbami, wzmagając tym samym cierpienie⁷⁰⁷.

W tym sensie każdy moment życia Chrystusa jest cierpieniem. Jednak co najważniejsze, jest On w tym cierpieniu niepoznawalny, jest incognito⁷⁰⁸. Odbyna się ono całkowicie w Jego wewnętrzności, ma wymiar jednolicie duchowy: „Całe Jego życie jest cierpieniem wewnętrzności”⁷⁰⁹. Dlatego też sens Jego działań jest absolutnie duchowy i zupełnie nierozpoznawalny na płaszczyźnie zewnętrznej – można go pojąć tylko przez odniesienie do siebie, przez interioryzację w wierze, w przeciwnym razie pozostaje on zakryty. Nie tylko jednak Jego cierpienie jest niepoznawalne, ale również ta niepoznawalność zwrotnie staje się przyczyną Jego cierpienia. Kierkegaard szczególnie mocno akcentuje właśnie ten wymiar cierpienia Chrystusa, który wiąże się z Jego incognito. Bóg-Człowiek sam siebie czyni niepoznawalnym, co doprowadza do tego, że wszyscy, nawet najbliżsi Mu ludzie, odwracają się od Niego, odrzucają Jego zaproszenie, stawiają Mu opór, czyli po prostu gorszą się Nim⁷¹⁰. Jak napisze duński filozof: „O, niezgłębiona dla rozumu ludzkiego otchłań cierpienia: być z konieczności znakiem zgorzenia, by być przedmiotem wiary”⁷¹¹. Chrystus nie może stać się bezpośrednio poznawalny dla ludzi, ponieważ nie chce naruszyć ich wolności. Czyniąc

⁷⁰⁶ Kierkegaard nazywa całe życie Chrystusa „historią cierpienia”, negując tym samym wszelkie próby ograniczenia tego terminu tylko do ostatniej jego części (por. *ibidem*, s. 114, 119, 141–142 i 150; OF, s. 38–39).

⁷⁰⁷ Por. WC, s. 160–163.

⁷⁰⁸ Kategoria incognito oznacza tu dokładnie niemożność poznania wynikającą z tego, że Bóg nie objawił się bezpośrednio jako Bóg, ale pośrednio pod postacią konkretnego człowieka (por. *ibidem*, s. 111–115).

⁷⁰⁹ *Ibidem*, s. 119; zob. też: *ibidem*, s. 118.

⁷¹⁰ Por. *ibidem*, s. 56, 72–73, 88–89, 92–93, 119 i 143.

⁷¹¹ *Ibidem*, s. 93; zob. też: *ibidem*, s. 88–89.

w ten sposób z siebie przedmiot wyboru wiary, wystawia się jednak na niebezpieczeństwo bycia odrzuconym (zgorszenia).

Tu jednak, w świetle tego, co zostało już powiedziane, pojawia się poważna kontrowersja: czy inni ludzie, rzeczywistość zewnętrzna, a co więcej, ich grzech, zło przez nich wyrządzone mogą być przyczyną cierpienia Chrystusa – czy cierpi On przez grzechy innych ludzi, a w konsekwencji za ich grzechy?

Pozornie wydaje się, że odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, ale rozważania Kierkegaarda subtelnie sugerują inne rozwiązanie. W tym celu warto przeanalizować trzy wypowiedzi duńskiego filozofa, odnoszące się do cierpienia Jezusa Chrystusa.

Tym, co bolesne, jest teraz najpierw własne cierpienie; bowiem szczęśliwie jest w miłości, w przyjacielskim zrozumieniu, należeć do drugiego człowieka, wtedy bolesna jest konieczność zachowywania tej wewnętrzności dla samego siebie. Następnie istnieje cierpienie ze względu na drugiego; ponieważ to, co tu jest troską miłości, miłości, która chciałaby uczynić wszystko, życie poświęcić dla drugiego, znajduje swój wyraz w czymś, co ma straszliwe podobieństwo do najwyższego rodzaju okrucieństwa: ach, a jednak jest to miłość. Wreszcie, istnieje ból jako cierpienie odpowiedzialności. A więc jest to unicestwienie z miłości, wprost, ze swojej własnej miłości, jednakże zachowując ją; z miłości bycie okrutnym wobec ukochanego; przyjmowanie na siebie tej olbrzymiej odpowiedzialności z miłości⁷¹².

Kierkegaard wyraźnie przedstawia tu trzy poziomy doświadczenia cierpienia odniesione do pozostawania nierozpoznawalnym zewnątrz, z których każdy jest coraz głębszy i wiąże się z coraz większym doświadczeniem duchowym – wszak, jak powie w innym miejscu, cierpienie im jest większe, tym bardziej wewnętrzne⁷¹³. Człowiek cierpi, po pierwsze, dlatego, że sam nie może się objawić wprost; po drugie, dlatego, że ten, do którego się zwraca, nie potrafi go rozpoznać takim, jakim rzeczywiście jest; wreszcie, po trzecie i najważniejsze, dlatego, że rzeczywistym powodem jego cierpienia

⁷¹² Ibidem, s. 118.

⁷¹³ Por. ibidem, s. 159.

staje się tutaj jego miłość do drugiego, która jest unicestwieniem, niemocą, bezsilnością wobec jego duchowej słabości⁷¹⁴. Ten stan Kierkegaard nazwie „cierpieniem miłości”⁷¹⁵. W tym stanie znajdował się Chrystus, który nie cierpiał dlatego, że inni się od Niego odwrócili, że Go prześladowali. Nie cierpiał również dlatego, że ci inni, odwracając się od Niego, jednocześnie odwracali się od prawdy, od siebie w Bogu. On cierpiał dlatego, że Jego postawa była postawą miłości, w której nic więcej nie mógł uczynić. Jego Cierpienie wpływało zatem z Jego miłości, która znalazła wyraz w Jego niepoznawalności, stając się tym samym próbą dla Niego samego. Jego postawa była postawą absolutnej miłości, w której mógł jedynie pozostać sobą i w której musiał wytrwać, bo każde inne zachowanie, każde większe objawienie siebie, umniejszałoby jej⁷¹⁶.

Tę głębię cierpienia Chrystusa dopowiada druga wypowiedź Kierkegaard.

A wtedy gdy ostatnia część Jego życia rozpoczyna się nocną zdradą [1 Kor 11,23], doświadcza cielesnego bólu i udręczenia; cierpi z powodu zdrady przyjaciela; z powodu bycia samotnym, wylęgającym, wydrwionym, oplutym, cierniem ukoronowanym i ubranym w purpurę; sam ze swoją, mówiąc po ludzku, straconą sprawą – patrz, cóż za człowiek; sam pośród swoich zaciekle wrogów – straszne otoczenie, opuszczony przez wszystkich swoich przyjaciół – okropna samotność! Wszak w ten sposób także może człowiek cierpieć, cierpieć to samo udręczenie, cierpieć [przez to], że nawet jego najlepszy przyjaciel go opuszcza, ale nic więcej; jeśli to zniesie, wtedy dla człowieka opróżnia się kielich cierpienia. Tu natomiast [kielich] napełniany jest raz jeszcze, najbardziej gorzkim [napojem]. Chrystus cierpi, aby to Jego cierpienie mogło spowodować (i powoduje) zgorzenie dla kilku wierzących. Z pewnością cierpi tylko jeden raz; ale On nie rezygnuje, jak człowiek, wraz z pierwszym cierpieniem; On przeżywa najcięższe cierpienia po raz drugi, martwiąc się i troszcząc o to, czy Jego cierpienie spowoduje zgorzenie⁷¹⁷.

⁷¹⁴ Por. OF, s. 41.

⁷¹⁵ WC, s. 143.

⁷¹⁶ Por. ibidem, s. 93.

⁷¹⁷ Ibidem, s. 119.

Warto od razu podkreślić, że Chrystus cierpi bardziej niż jakikolwiek człowiek nie dlatego, że jest Bogiem, ale dlatego, że żaden człowiek nigdy nie osiągnął takiej doskonałości duchowej jak On, żaden człowiek nigdy nie cierpiał absolutnie niewinnie. Duński filozof wyraźnie osłabia to, na co kładzie się szczególnie nacisk, opisując cierpienie Chrystusa – jego zewnętrzny wymiar. Rzeczywistym źródłem i sensem Jego cierpienia okazuje się zupełnie co innego. Otóż nie cierpi On w sensie ludzkim z przyczyny zewnętrznej, ale całkowicie wewnętrznej – nie cierpi, bo inni się Nim gorszą, ale cierpi, by inni mogli się Nim zgorszyć. Stwarza im tym samym szansę na dokonanie samoidentyfikacji duchowej. Żeby jednak mogło do tego dojść, musi być niezachwiany w swej postawie cierpienia. To, czego doznaje Chrystus w swej zewnętrzności, jest z pewnością bolesne, tak jak byłoby dla każdego innego człowieka, ale nie stanowi przyczyny Jego cierpienia, a jedynie skutek. Oznacza więc tylko zewnętrzne potwierdzenie Jego wewnętrznego wyboru będącego sytuacją próby, nieistniejącą jednak nigdzie indziej niż w Jego wnętrzu. Dzieje się to na tej samej zasadzie, na jakiej to nie zachowanie innych jest przyczyną Jego postawy, ale Jego postawa staje się przyczyną ich zachowania. Cierpienie, które od nich przychodzi, jest więc wtórne wobec rzeczywistego cierpienia związanego z postawą Chrystusa, której sens nie istnieje zewnętrznie w doczesności, ale wewnętrznie w wieczności.

I wreszcie trzecia wypowiedzi duńskiego filozofa, która zagłębia się już w tajemnicę cierpienia Jezusa Chrystusa.

Jeśli bowiem ty lub ktoś inny doświadcza trudności w życiu, jeśli prowadzi mu się gorzej, gdy być może traci coś najdroższego, to tego nie można nazwać cierpieniem wraz z Jezusem Chrystusem. Takie cierpienia są cierpieniami ogólnoludzkimi, w których zarówno poganie, jak i chrześcijanie byli i są doświadczani. Chrześcijanina poznaje się po tym, że cierpliwie znosi te cierpienia; lecz [niezależnie od tego] jak cierpliwie je znosi, nigdy nie przychodzi mu na myśl, że mogłoby to oznaczać cierpienie razem z Chrystusem: właśnie ta myśl byłaby niechrześcijańską niecierpliwością. Cierpienie wraz z Chrystusem nie polega na znoszeniu cierpliwym tego, co konieczne, ale na cierpieniu zła ze

strony ludzi, ponieważ jako chrześcijanin lub będąc chrześcijaninem, pragnie i przykłada się do niego, a można by uniknąć tego cierpienia, rezygnując z pragnienia dobra. Podobnie jak człowiek – weźmy taki przypadek – który po chrześcijańsku i cierpliwie znosił swój ciężar, został wydrwiony i wyśmiany przez ludzi, ponieważ był cierpliwy. Bo tak cierpiał Chrystus: cierpiał, ponieważ był prawdą i nie chciał być nikim innym niż Tym, kim był: prawdą⁷¹⁸.

Chrześcijaństwo całkowicie przewartościowuje sens cierpienia. Nie cierpi się dlatego, że życie kogoś doświadcza, że inni są źli i go prześladują – cierpi się dlatego, że pragnie się dobra, prawdy. To właśnie dobro, prawda są przyczyną cierpienia, a nie jakkolwiek rozumiane zło, które przychodzi z zewnątrz. Jeśli cierpienie jest wewnętrzne, duchowe, to jego przyczyna może leżeć tylko w tym, co doskonali człowieka, a nie w tym, co go osłabia.

W tym układzie ból i prześladowania, jakich chrześcijanin doświadcza od świata, są po prostu konsekwencją wejścia w doczesność z prawdą wieczną. Trzeba je umieć przetrzymać, nie stanowią one jednak rzeczywistego źródła chrześcijańskiego cierpienia, można je jedynie uznać za jego wtórne odbicie w zmysłowym świecie. Chrześcijanin cierpi również wtedy, gdy nikt go nie atakuje, ponieważ to w nim rozgrywa się największa walka o to, czy rzeczywiście pragnie dobra i prawdy, czy na niczym innym mu nie zależy. W tym cierpieniu wewnętrzności chrześcijanin pozornie niczym nie różni się od wyznawcy religii negatywnej, a jednak w rzeczywistości zmiana, do jakiej tu dochodzi, jest zasadnicza. W przypadku religii negatywnej cierpienie wynika wprost z wycofania się ze świata, z rezygnacji z możliwości spełnienia w nim, a zatem ma wymiar negatywny, powstaje w wyniku zaprzeczenia czemuś. Stąd jego przyczyną staje się własny grzech człowieka lub zło (krzywda) doświadczone od innych jako konsekwencja trwania w swojej postawie. Chrześcijaństwo, jak można wyinterpretować z rozważań Kierkegaarda, wprowadza całkowicie pozytywny wymiar cierpienia, ponieważ nie cierpi się wbrew czemuś, ale za coś – nie przez zło, przez grzech, ale za do-

⁷¹⁸ Ibidem, s. 145.

bro, za prawdę. Można by było nawet pójść dalej i powiedzieć, że zasadą chrześcijaństwa jest to, że nie cierpi się „przez”, czyli w stosunku do czegoś realnego, co się wydarzyło i obciąża człowieka, ale że cierpi się „za”, czyli w odniesieniu do czegoś idealnego, co staje się jego wezwaniem i powołaniem.

Chrześcijanin cierpi, ponieważ pragnie dobra, którego jeszcze w pełni nie osiągnął. Cierpi za to dobro, kiedy się w nim staje, a nie dlatego, że mu go brakuje, bo we wcześniejszym życiu zgrzeszył. Sens dialektyki cierpienia polega tu na tym, że nie są to części równoważne. Zło, jakkolwiek rozumiane, ma się nijak do dobra danego przez Boga, w sensie ostatecznym nie może go naruszyć. Wybór dobra w Bogu i wytrwałość w nim pozostają więc nietknięte przez zło. Gdyby zło mogło być bezpośrednią przyczyną cierpienia, mogłoby też na równi przeciwstawić się dobru Boga, a tego nie potrafi. Chrześcijaństwo wyraźnie uchyla opisy cierpienia religijności negatywnej, obalając tym samym sens istnienia zła w świecie oraz wszelki manicheizm myślenia. Nie można bowiem uważać, że Chrystus niesie zbawienie wszystkim ludziom, jeśli przyjmie się jakkolwiek konstytutywny element zła w naturze ludzkiej. Tak by zaś było, gdyby zło mogło być przyczyną cierpienia, które kształtuje ludzkiego ducha. Kierkegaard, wskazując na tę chrześcijańską istotę cierpienia, jednocześnie przeciwstawia się pogładowi Lutra twierdzącemu, że wszystkie cierpienia i duchowe próby, wszystkie strapienia i prześladowania pochodzą od diabła.

To, że chrześcijanin musi cierpieć, nie pochodzi od diabła. Cierpienie pochodzi od Boga – i właśnie tu zaczynają się największe duchowe wysiłki w życiu chrześcijańskim. Jeśli człowiek myśli, o czymś, co jest czystą miłością, wówczas najstraszniejszy wysiłek jego serca i umysłu będzie polegał na [zrozumieniu], że ta miłość w pewnym sensie jest okrucieństwem [...]. Ale ta sprzeczność, że – po ludzku mówiąc – miłość czyni zakochanego nieszczęśliwym, wszak z miłości, ale jednak, mówiąc po ludzku, nieszczęśliwym – myśl ta jakby zabija to, co ludzkie [...]. Ale cierpienie pochodzi od Boga. Nie występuje także w przypadkowej relacji do bycia chrześcijaninem. Nie, ono nie daje się oddzielić od niego. Cierpienie i niemożność jego uniknięcia związane są z Majestatem Boga. Jego Majestat jest tak nieskończony, że tylko paradoks

może go charakteryzować lub być dla niego wyrazem – być tak majestatycznym, ażeby z konieczności czynić zakochanego nieszczęśliwym. Nieskończony Majestat! Mimo to nigdy nie należy zapominać, że ten Majestat jest miłością. Cierpienie związane jest z jakościową różnicą pomiędzy człowiekiem i Bogiem oraz ze zderzeniem pomiędzy doczesnością a wiecznością w czasie, co musi dawać cierpienie⁷¹⁹.

Istotną konsekwencją tego cierpienia za prawdę staje się rzeczywiste chrześcijańskie obumarcie dla świata. W religijności negatywnej wynika ono po prostu z rezygnacji z celów tego świata, z zaprzeczenia możliwości swojego spełnienia w nim. W chrześcijaństwie zostaje ono istotnie wzmocnione. Polega wszak na tym, że występuje się w tym świecie z czymś, co według tego świata do niego nie przynależy, że mu się swoją postawą jawnie zaprzecza. To powoduje, że człowiek nie tylko traci ten świat, bo się go wyrzeka, ale że ten świat jako opanowany przez zło staje się dla niego miejscem uniżenia, doczesnej klęski, mówiąc po ludzku – miejscem niespełnienia. W ten sposób następuje całkowite wyparcie się tego, co czysto ludzkie, uznanie, że bez Boga nie może ono mieć jakiegokolwiek sensu. Chrześcijaństwo odbiera światu odłączonemu od Boga jakąkolwiek ostateczną wartość, obnaża jego duchową niesamodzielnność. W religijności negatywnej człowiek obumiera dla świata, w chrześcijaństwie ten świat na równi umiera dla człowieka, ponieważ staje się on w nim – na wzór Chrystusa – nikim⁷²⁰. W religijności negatywnej człowiek obumiera w świecie, cierpiąc za swoje grzechy, a więc pozostaje jednak w zasadniczym stosunku do tego świata, ciągle go negując, stanowi wciąż jego część. Inaczej rzecz się ma w chrześcijaństwie, które w swej istocie nie posługuje się negatywną dialektyką tracenia, ale pozytywną dialektyką nabywania. Człowiek obumiera tu w świecie, cierpiąc za prawdę, za to, co nieskończenie wyższe, a cierpiąc, nabywa tę wyższą rzeczywistość. To życie w Bogu daje rzeczywiste cierpienie i ostateczne obumarcie dla świata. Dlatego „na tym świecie jest rzeczą niemożliwą, by w prawdzie ustosunko-

⁷¹⁹ DZ, XI² A 130, s. 312–314; zob. też: *ibidem*, XI¹ A 2, s. 319–320.

⁷²⁰ Por. *ibidem*, XI² A 421, s. 220, X³ A 393, s. 331–332 oraz X³ A 171, s. 349–350; WC, s. 62.

wać się do prawdy, unikając cierpienia [...]; cierpienie współlistnieje z prawdą⁷²¹. Im bardziej ktoś jest w prawdzie, tym bardziej musi cierpieć⁷²², bo „w tym świecie prawda zwycięża poprzez cierpienie, upadając pod nim”⁷²³.

Następstwem nabywania tej skrajnie pozytywnej rzeczywistości chrześcijańskiej w wieczności staje się w ujęciu Kierkegaarda skrajnie negatywne określenie sytuacji egzystencjalnej chrześcijanina w doczesności. Dlatego, aby w niej wytrwać, potrzebuje on surowości.

Lecz dla nas istnieje tylko jedno zbawienie: chrześcijaństwo. Zaiste dla chrześcijaństwa możliwe jest tylko jedno zbawienie: surowość. Nie może ono być zbawione z pomocą łagodności – to znaczy, chrześcijaństwo nie może ani nie powinno być zbawione, taka myśl jest obrazą majestatu wobec niego; ale z pomocą surowości ponownie musi zostać wprowadzone w swoim prawie jako suweren⁷²⁴.

Dla Kierkegaarda nie ma wątpliwości, że chrześcijaństwo nie przynosi pocieszenia w bólach tego świata, nie jest odpowiedzią na zwykłe ludzkie nieszczęścia i niepowodzenia. Takie myślenie uważa on za bluźnierstwo polegające na sprowadzaniu chrześcijaństwa do tego, co typowo ludzkie, do ludzkiego współczucia⁷²⁵. Pozytywna odpowiedź chrześcijaństwa polega na zastępowaniu prawdy tego świata inną, wyższą prawdą. Każę ona nienawidzić prawdy tego świata jako nieprawdy, zła. W tym kontekście należy rozpatrywać surowe wypowiedzi Kierkegaarda o tym, że chrześcijaństwo jest wprawdzie pocieszeniem, ale jego pocieszenie polega na udręce, cierpieniu, byciu prześladowanym oraz że jest ono wrogiem człowiekowi, jest nienawiścią całego rodzaju ludzkiego⁷²⁶. I to jest dokładnie ta miłość, którą duński filozof nazywa okrucieństwem.

⁷²¹ DZ, XI¹ A 353, s. 101; zob. też: WC, s. 37, 130–131 i 150.

⁷²² Por. WC, s. 80.

⁷²³ Ibidem, s. 160; zob. też: ibidem, s. 163.

⁷²⁴ Ibidem, s. 184–185.

⁷²⁵ Por. ibidem, s. 58–59, 62 i 95–96.

⁷²⁶ Por. ibidem, s. 61–62 i 100–104. Oczywiście pod pojęciem człowieka i ludzi należy tu rozumieć człowieka naturalnego i świat ludzki. Na określenie tych wszystkich dojmujących skutków bycia chrześcijaninem Kierkegaard stworzył

Dopiero w tym świetle można szukać odpowiedzi na to, w jaki sposób objawienie się Boga pod postacią człowieka w Jezusie Chrystusie rozwiązuje konflikt natura – istota, nie do pokonania w ramach religijności negatywnej. Cierpienie, które pochodzi od Boga, jest nieskończenie pozytywne, twórcze, nie ma w sobie żadnego elementu negatywnego, niesie rzeczywiste oczyszczenie i prowadzi do zbawienia. I to jest właśnie istota (to, co Boskie). Natomiast natura (to, co ludzkie), w której wyraża się to cierpienie w egzystencji, okazuje się całkowicie sprzeczna z istotą. Tę sytuację Kierkegaard nazywa wewnętrzną sprzecznością cierpienia – cierpieniem specyficznie chrześcijańskim, w którym to, co nieskończenie pozytywne, w rzeczywistości egzystencji jawi się jako nieskończenie negatywne.

W zwykłym ludzkim cierpieniu nie ma żadnej wewnętrznej sprzeczności; nie ma wewnętrznej sprzeczności w tym, że moja żona umiera, wszak jest śmiertelna; żadnej wewnętrznej sprzeczności w tym, że tracę swoją własność, wszak można ją utracić itd. Dopiero tam, gdzie wchodzi wewnętrzna sprzeczność cierpienia, tam wchodzi również możliwość zgorzenia, która, jak zostało powiedziane, jest nieodłączna od bycia chrześcijaninem, którą również sam Chrystus pokazał. Że to jest tak, że jest to właściwie wewnętrzna sprzeczność, która konstituuje możliwość zgorzenia, widać również w kluczowym fragmencie o zgorzeniu w ogólności [Mt 18,8–9]. Możliwość zgorzenia tkwi w wewnętrznej sprzeczności, że środek wydaje się nieskończenie gorszy od choroby [...]. Ale teraz przychodzi chrześcijaństwo i mówi: jeśli chcesz uniknąć zgorzenia, to odetnij sobie rękę, wyłup oko, uczyni się eunuchem dla Królestwa Niebieskiego [Mt 19,12]. To jest właśnie to, co gorszy człowieka naturalnego. Taki środek to przecież szaleństwo, to coś nieskończenie gorszego od choroby – i dlatego miałbym

określenie „ból sympatii”. Polega ono na tym, że chrześcijanin może sympatyzować (czuć wspólnotę bycia) tylko z innymi chrześcijanami. Wobec wszystkich innych ludzi jego postawa jest nienawiścią, ponieważ swoim życiem sprzeciwiają się oni tej prawdzie, której on zaświadcza (dokładnie rzecz ujmując, nienawidzi on grzechu, który uniemożliwia im przyjęcie tej prawdy). Nie ma tu znaczenia, czy jest to ktoś obcy, czy własna matka, bo jeśli żyją według wykluczających się reguł, to zdaniem Kierkegaarda jest tak, jakby w sensie ostatecznym nienawidzili się; por. PS, s. 490–491 (OC 11, s. 265–266, tłum. pol., s. 589–590).

to czynić? Na co chrześcijaństwo odpowiada: by uniknąć zgorszenia, lub mówi to samo w inny sposób: by wejść do życia⁷²⁷.

Następuje więc tu coś, co dopiero można by nazwać rzeczywistym odwróceniem człowieka, odwróceniem go na drugą stronę. Oto to, co negatywne dla rozwoju ludzkiego ducha – grzech, mimo że jest śmiertelną chorobą ducha, jawi się w świecie doczesnym jako to, co pozytywne i przyjemne, co daje możliwość spełnienia. Natomiast to, co pozytywne dla wnętrza jednostki, oferujące jej odkrycie prawdy o sobie – stawanie się chrześcijaninem, dążenie do Boga – odwrotnie, zostaje ukazane jako to, co nieskończenie negatywne, co jest szaleństwem. Tu widać, jak potężny jest spowodowany przez grzech człowieka konflikt między tym, co naturalne, ludzkie, a tym, co ponadnaturalne, Boskie – to, co jest dla człowieka rzeczywistym zbawieniem, w grzesznej perspektywie ludzkiej jawi się jako zło⁷²⁸. Właśnie dlatego Chrystus jest znakiem sprzeciwu, wobec którego istnieje możliwość zgorszenia, ponieważ ujawnia zamysł serc⁷²⁹ – obnaża nieprawdę świata. Tę nieprawdę świata można rozumieć ogólnie, jako nieprawdę natury ludzkiej, w którą wdarło się zło, albo konkretnie, jako nieprawdę tych poszczególnych ludzi, w kontakt z którymi wchodzi Chrystus. Rozwiązanie tego konfliktu zupełnie nie leży więc po stronie ludzkiej. Sam grzech (zło) nigdy nie boli tego, który mu ulega – boli dopiero oczyszczenie z grzechu. Grzech nie jest przyczyną cierpienia, przynosi je dopiero pragnienie stania się człowiekiem bez grzechu⁷³⁰. Pozytywność rozstrzygnięcia chrześcijańskiego: albo zgorszenie, albo wiara polega tu na jego radykalności. To, co ludzkie jest negatywne – to, co boskie, jest pozytywne i nie ma między nimi żadnego kompromisu: „pomiędzy człowiekiem i Bogiem jest bowiem walka, i człowiek musi wybierać stronę, z którą chce trzymać”⁷³¹. Konflikt natura – istota jest zarówno stałym otoczeniem chrześcijańskiego cierpienia, jak i tym, co zostaje w nim

⁷²⁷ WC, s. 97–98; zob. też: ibidem, s. 95–103.

⁷²⁸ Por. DZ, XI¹ A 516, s. 102–103.

⁷²⁹ Por. WC, s. 110, 114 i 118.

⁷³⁰ Por. DZ, XI¹ A 574, s. 257.

⁷³¹ Ibidem, X² A 317, s. 349.

przełamane lub co jest cały czas przełamywane w stawaniu się chrześcijaninem.

Sensu tego chrześcijańskiego rozwiązania zawartego w pozytywności cierpienia nie da się uchwycić bez ofiary Chrystusa stanowiącej rzeczywiste, żywe rozstrzygnięcie i wzór dla każdego chrześcijanina. Podłożem Jego cierpienia (tym, co w Nim cierpi, co się przemienia) jest to, co ludzkie – natomiast tym, co powoduje cierpienie (tym, za co On cierpi, w czym dokonuje się przemiana), jest to, co Boskie. W Chrystusie cierpi więc dokładnie to, co ludzkie, zbawiając się (i w wyniku zaistnienia grzechu w świecie również oczyszczając się) w Bogu. Nie może być tak, że przyczyną cierpienia jest zarazem to, co złe, które ustanowiło konieczność oczyszczenia, i to, co dobre, które oferuje jego możliwość. Oczyszczenie istnieje tutaj bowiem jako efekt spełnienia się (zbawienia) w Bogu, a nie jako sam jego cel. Gdyby było odwrotnie, wówczas możliwość zbawienia człowieka musiałaby być bezpośrednią reakcją na zaistnienie grzechu. Grzech stawałby się więc przyczyną zbawienia (byłby konieczny w losie ludzkim!), zło implikowałoby dobro. O tym, że tak nie jest, zaświadcza niewinność Chrystusa. W Nim cierpi to, co dobre, za to, co dobre, bez udziału zła. W efekcie więc swoim życiem i ofiarą absolutnie przełamuje On konflikt natura – istota, wprowadza człowieka w założoną w nim od początku istotę w Bogu oraz daje mu wzór do jej realizacji. Co więcej, Chrystus pokazuje, że konflikt natura – istota jako wynik zaistnienia zła w świecie nie może być dla człowieka w żaden sposób twórczy, przeciwnie, zawsze gdy się pojawia, stanowi jedynie przyczynę jego zguby. Natomiast chrześcijańskie cierpienie człowieka w Bogu jest tym, co automatycznie rozwiązuje ten konflikt, skierowując całą moc duchową i egzystencjalną jednostki na pragnienie dobra i prawdy w Bogu.

Żeby to jeszcze lepiej wyjaśnić, warto cytować cały kluczowy akapit rozważań Kierkegaarda z *Wprawek do chrześcijaństwa*:

I teraz Bóg-Człowiek. On jest Bogiem, ale wybiera bycie konkretną jednostką. Jest to, jak zostało powiedziane, najgłębsze incognito, czyli możliwie najbardziej nieprzenikniona niepoznawalność, bowiem sprzeczność pomiędzy byciem Bogiem a byciem konkretnym człowiekiem jest

najbardziej możliwą, nieskończoną sprzecznością. Ale taka jest Jego wola, Jego wolna decyzja, i dlatego istnieje wszechmocnie utwierdzone incognito. Tak, On w pewnym sensie, zezwalając na swe urodziny, związał się raz na zawsze; Jego niepoznawalność jest tak wszechmocnie utwierdzona, że On sam jest w jakiś sposób w mocy swego incognito, w czym tkwi Jego zupełnie dosłowna ludzka RZECZYWISTOŚĆ cierpienia, która nie jest tylko pozorem, lecz w pewnym sensie jest przejętą przemocą niepoznawalności wobec Niego samego. Tylko tak bierze w tym udział w najgłębszym sensie powaga, że On stał się prawdziwym człowiekiem, dlatego przeżywa również szczyt cierpień, aż do pocucia opuszczenia przez Boga [Mt 27,46]; tak więc nie ma chwili wolnej od cierpień, lecz rzeczywistość objawia mu się straszniej niż możliwość, że On, który w sposób wolny przyoblekł się w niepoznawalność, rzeczywiście cierpi, jakby sam uwięził się w niepoznawalności. Jest to szczególny rodzaj dialektyki: że On wszechmocny – wiąże samego siebie i czyni to z taką wszechmocą, że rzeczywiście czuje się związany, cierpi z tego powodu, że z miłości i w sposób wolny zdecydował stać się konkretnym człowiekiem – więcej, że z powagą stał się rzeczywiście wolnym człowiekiem: ale tak musiało być, jeśli miał być znakiem sprzeciwu, który ujawnia zamysł serc. To, co niedoskonałe, w stosunku do całej ludzkiej niepoznawalności jest właśnie arbitralnością, dzięki której w każdej chwili może ją unicestwić; niepoznawalność jest tym doskonalszą powagą, im bardziej wiadomo, jak jej przeszkodzić i możliwie jak najbardziej pomniejszyć. Ale niepoznawalność Boga-Człowieka jest wszechmocnie utrzymywana w incognito, i boska powaga polega właśnie na tym, że ono tak jest utrzymywane, że sam czysto po ludzku cierpi z powodu niepoznawalności⁷³².

Aby właściwie zinterpretować ten kluczowy dla rozważań Kierkegaarda fragment, warto poczynić uwagę, której nie wyraża on nigdzie wprost, ale bez której trudno jest uchwycić sens jego myśli. Otóż niepoznawalność Chrystusa wiąże się z Jego niewinnością, czyli czystością wewnętrzną. Dlatego, jeśli ktoś żyje w grzechu, nigdy nie rozpozna Jego prawdziwej, Boskiej natury. To, co absolutnie czyste, jest nieprzeniknione wobec tego, co ciemne, zanieczyszczono-

⁷³² WC, s. 114.

ne. Można powiedzieć, że im bardziej nieczyste jest serce człowieka, tym bardziej odłączy się on od Chrystusa, pozostanie na Niego obojętny lub stanie się Jego prześladowcą, a tym samym obnaży zamysł swojego serca, swoją duchową słabość. Natomiast wiara człowieka wiąże się ze stawaniem się coraz bardziej czystym wewnątrznie, na powrót niewinnym, odległym od grzechu. Daje to zdolność do coraz głębszego doświadczenia obecności Chrystusa, Jego czystości we własnym życiu, czyniąc Go tym samym coraz bardziej poznawalnym dla wierzącego. W tym kontekście cytowana powyżej wypowiedź duńskiego filozofa skupia się na tym, że Chrystus cierpi, ponieważ jest niewinny. Cierpi po ludzku jako istota niewinna za to, że taki właśnie jest, że w żadnej chwili nie traci swojej niewinności, która nie oznacza niczego innego, jak czystości relacji do Boga, dobra. Co więcej, większość prób, jakim zostaje poddany, wiąże się z możliwością ujawnienia przez Niego swej Boskiej natury, a więc uczynienia siebie bezpośrednio poznawalnym dla ludzi. Mocą Chrystusa-Człowieka jest to, że nigdy nie używa On swojej Boskości zewnętrznie jako potwierdzenia swojego Boskiego pochodzenia. Nigdy nie umniejsza pola ludzkiej wolności. Gdyby to zrobił, upadłby, bo przekroczyłby swoje bycie człowiekiem, a tym samym nie mógłby się stać wzorem dla innych. Chrystus pozostaje czysty wewnątrznie jako człowiek, Jego czystość nie ma tu bezpośrednio nic wspólnego z Jego Boskością – w przeciwnym wypadku nie byłby istotą dialektyczną, ale tautologiczną, jako że Bóg jest z natury istotą czystą. Jego doświadczenie, Jego cierpienie jest absolutnie ludzkie i wiąże się z Jego ludzką naturą. Wreszcie Jego niewinność jest też ludzka i, tak jak w człowieku, może istnieć tylko dlatego, że jest podtrzymywana w Bogu. Istotą postaci Chrystusa jest to, że to, co Boskie, jak słusznie zauważa Kierkegaard, pozostaje w Nim ukryte i objawia się tylko wobec tych, którzy w Niego uwierzą. Jego Boskość polega zatem na tym, że dla tych, którzy w Niego uwierzą, staje się On Bogiem, pośrednikiem między nimi a Ojcem, wcielonym wzorem, słowem Boga, którego naśladowanie daje możliwość zbawienia. Jego Boskość wiąże się tym samym z Jego absolutnością, to znaczy dotyczy bezwzględnie wszystkich ludzi i dla wszystkich ludzi przez wiarę

otwiera możliwość zbawienia (której odwrotnością pozostaje możliwość zgrzeszenia).

Tak jak w Chrystusie cierpi to, co ludzkie, z powodu Jego Boskiej natury – tak w każdym chrześcijaninie cierpi to, co ludzkie, z powodu jego odniesienia do Boga, odkrywania swojej istoty w Nim. Chrystus, pozostając do końca czystym w tym, co ludzkie, i cierpiąc z powodu swojej niepoznawalności, dokonuje oczyszczenia ludzkiej natury przez całkowite zwrócenie jej ku Bogu. Jego życie staje się świadectwem czystości natury ludzkiej w Bogu, jednocześnie kompromitując wtórny udział, jaki zdobywa w niej zło za pośrednictwem grzechu. W ten sposób zgładza grzech, wskazując na jego niszczycielską moc dla człowieka – moc zgrzeszenia Bogiem⁷³³. Teologicznie rzecz ujmując, Chrystus zbawia człowieka, ponieważ zbawia jego naturę w jego istocie, w sposób pełny i absolutny spełnia byt ludzki w Bogu. Tym samym rozwiązuje On spowodowany grzechem konflikt natura – istota. Egzystencja Chrystusa jest idealna, ponieważ jest On Bogiem, ale wydarza się realnie, ponieważ jest człowiekiem – w rzeczywistości swojej egzystencji w pełni realizuje On idealność swojej istoty. Staje się w ten sposób wzorem dla wszelkiego ludzkiego odniesienia się do własnej istoty w Bogu. Ta idealność (Boskość) Chrystusa sprawia, że realność Jego egzystencji jest absolutna, to znaczy dotyczy jednocześnie wszystkich innych ludzi. Spełnia On naturę człowieka w Bogu, niejako przy okazji oczyszczając ją z grzechu jako tego, co każdemu pojedynczemu człowiekowi uniemożliwia to spełnienie.

Stwierdzenie, że Jezus Chrystus cierpi za grzechy ludzi, szczególnie, gdy podkreśla się, że jest to główny cel jego misji na ziemi, należy w tym świetle uznać za skrót myślowy lub przeinaczenie. Gdyby cierpiał za grzechy, byłyby one niezbędne w duchowym wydarzeniu się człowieka. Odwrotnie, Chrystus cierpi za dobro, za prawdę bycia Bogiem – co w przypadku każdego człowieka oznacza cierpienie za prawdę stawania się w Bogu – oraz za możliwość spełnienia (zbawienia). Dzieje się to zawsze niezależnie od zła. Stwierdzić, że Chrystus cierpi za (przez) grzechy ludzi, to sprowadzić sens Jego

⁷³³ Por. *ibidem*, s. 59–60.

życia i śmierci do starotestamentowej religijności negatywnej, a tym samym umniejszyć sens zbawienia, którego dokonał. Można natomiast uznać, że Chrystus cierpi za wszystkich ludzi w tym sensie, że w swojej drodze do Boga cierpi to, czego żaden inny człowiek nie jest w stanie wycierpieć, ponieważ w faktyczności tego świata nie ma jednostki nieobciążonej grzechem. Każdy grzech człowieka hamuje bowiem jakość i czystość cierpienia, które może się w pełni rozwinąć tylko w osobie niewinnej. Chrystus pozostał niewinny, stąd właśnie Jego cierpienie jest doskonałe, bo nienaruszone złem. Dzięki temu staje się On wzorem, wyznacznikiem chrześcijaństwa, ujawnia prawdę, do której musi dążyć każda jednostka pragnąca rzeczywiście spełniać dobro w swojej egzystencji. Chrystus oczyszcza naturę ludzką z grzechu niejako wtórnie. Przede wszystkim daje ludziom możliwość połączenia się z Bogiem, wskazując drogę tym, którzy chcieliby osiągnąć zbawienie w Bogu. Jego cierpienie staje się pocieszeniem dla każdego z nich, ponieważ pokazuje, że cierpienie jest dobre, a absolutne dobro wymaga absolutnego cierpienia. Tym samym każdy, kto wchodzi na drogę prawdziwego cierpienia, odnajduje w Nim swój wzór, ożywia Jego idealność w swojej rzeczywistości, urzeczywistnia Go w swojej egzystencji i jest przez Niego prowadzony.

Chrystus jako wzór nie cierpi więc za grzechy innych ludzi, za realne zło świata ludzkiego. Gdyby tak było, celem Jego misji musiałoby być wyeliminowanie zła ze świata, co równałoby się końcowi ludzkiej wolności. Przeciwnie, w sensie doczesnym Chrystus nie zgładza żadnego grzechu, żadnego zła, nie powoduje swoim życiem i śmiercią, że jakiś rodzaj zła nie może się więcej powtórzyć w losie ludzkim. Zło w świecie istnieje tak samo przed, jak i po przyjściu Chrystusa. Sens człowieczeństwa i wzoru Chrystusa polega na tym, iż ujawnia On, że każdy człowiek ma założony w Bogu absolutny cel i prawdę swojego życia. Nie może jej osiągnąć, jeśli pozostaje w grzechu, który nie ma wymiaru zewnętrznego, nie jest złem w świecie, ale w sensie istotnym odnosi się do wnętrza jednostki, do jej bogoodstępstwa. I to zło, ten grzech polegający na wewnętrznym odstąpieniu od Boga niszczy Chrystus, pokazując jego bezsensowność i skandal oraz dając tym samym możliwość oswobodzenia się z niego każdemu, kto uwierzy w Jego Boskość i pójdzie za Nim.

Nawet jednak ta zagłada grzechu nie jest bezpośrednim celem misji Chrystusa, ale stanowi jedynie jej konsekwencję, jest oczywistym wynikiem pragnienia dobra Bożego i jego realizacji we własnej egzystencji. Zło nie jest żadnym partnerem dla ducha ludzkiego, jest niepotrzebne, zbędne. Chrystus cierpi za prawdę istoty wszystkich ludzi, czyli za to, czego nikt inny nie potrafiłby wycierpieć. W tym sensie cierpi „zamiast” ludzi, otwierając im możliwość zbawienia przez doprowadzenie w swojej osobie do ostatecznego pojednania człowieka (natury) z Bogiem (istotą).

Inaczej mówiąc, niezależnie od tego, czy świat jest grzeszny, czy nie, bez Chrystusa możliwość zbawienia człowieka pozostałaby fikcją. Żaden człowiek, nawet w hipotetycznym świecie bez grzechu, nie mógłby bowiem występować w imieniu wszystkich ludzi, jego życie nie mogłoby się stać dla nich obowiązującym wzorem, a jego spełnienie i pojednanie z Bogiem nie mogłoby być spełnieniem i pojednaniem całego gatunku. Nie tworzyłby on swoim życiem wzoru i warunku do wypełnienia dla innych ludzi. To może uczynić tylko człowiek, który jest jednocześnie Bogiem, a więc obejmuje i zobowiązuje zasięgiem swojego życia bezwzględnie wszystkich ludzi. W tym znaczeniu faktyczność upadku ludzi nie wyznacza jakości cierpienia Chrystusa, tak że nawet gdyby ludzkość nie upadła, Jego wzór i tak byłby potrzebny. Natomiast faktyczność upadku ludzi zmienia los Jezusa – historię Jego życia. Walka Chrystusa o dobro i jego realizację w świecie staje się zarazem doświadczeniem rzeczywistego zła (krzywdy) ze strony ludzi⁷³⁴.

⁷³⁴ Również męka Chrystusa, wbrew temu, do czego często się ją sprowadza, nie ma wymiaru tylko cierpienia fizycznego, a właściwie może mieć taki charakter tylko wtórnie. Podkreślenie fizycznego wymiaru Jego męki nie wnosi nic do tajemnicy zbawienia, choćby dlatego, że niejedyn człowiek umierał w relatywnie podobnych bólach. Grozi natomiast chęcią wyrażenia swojego współczucia Bogu, co jest bluźnierstwem, zgorzeniem sensu Jego ofiary. Można po ludzku współczuć męce fizycznej, ale w stosunku do Boga-Człowieka takie współczucie jest bezprzedmiotowe, ponieważ odwrotnie, Jego śmierć oznacza właśnie owo bezwzględne współczucie wszystkim ludziom, będąc dla nich szansą na zbawienie. Cierpienie Chrystusa w sensie duchowym, w momencie Jego męki, osiąga swój najwyższy punkt. Staje się On w nim czystym dobrem, spełnia do końca prawdę swojego życia. Jednocześnie jego ofiara, będąca najwyższym cier-

Wydaje się, że zaistniała w świecie ludzkim rzeczywistość zła nie wpływa istotnie na naukę Chrystusa. W odniesieniu do wewnętrznej wolności człowieka, niezależnie, czy w świecie niewinnym, czy w świecie grzechu, byłaby ona nauką o unikaniu zła i o pragnieniu dobra, prawdy. On sam zaś musiałby pozostać możliwością zgorzsenia wobec idealnej możliwości grzechu. Jego żywot i rozwój do swojej prawdy w Bogu byłby z kolei takim samym cierpieniem, ponieważ pragnienie dobra i prawdy oraz stawania się w nich jest dla natury ludzkiej czymś najtrudniejszym – jest cierpieniem, które okazuje się warunkiem wiecznego spełnienia. W ujęciu Kierkegaarda zbawienie, jakie dokonuje się w osobie Chrystusa, jest rzeczywiste, bo dotyczy każdego człowieka, staje się możliwością, propozycją do niego skierowaną, ale nie jest faktyczne, w tym sensie, że nie jest automatyczne. Śmierć Chrystusa nie zbawia od razu wszystkich ludzi, ale jest szansą zbawienia dla tych, którzy podążają Jego drogą, pragną Go naśladować.

Problem polega jednak na tym, że w losie człowieka dokonano się zło, że ma ono w nim swój udział, a zatem zaistniał w nim element negatywny. W momencie wejścia w wiarę chrześcijanin wyrzeka się go radykalnie i w obliczu swoich ponownych narodzin buduje swój nowy los w Bogu jako człowiek dążący do czystości. I dopiero tu można go porównywać do Chrystusa, bo dopiero tu może on stać się Jego naśladowcą, a jego cierpienie zaczyna przypominać cierpienie Chrystusa. Człowiek jednak nigdy za życia nie pozbędzie się do końca tego, co w nim negatywne, nigdy nie stanie się prawdą.

Bóg-Człowiek, On wie, w swoim najgłębszym wnętrzu, wiekiście pewny w sobie samym, że jest prawdą; dlatego cierpi, że jest prześladowany jako prawda lub mimo że jest prawdą; ale z drugiej strony nie cierpi jednocześnie, w swoim najgłębszym wnętrzu, odnośnie do tego, na ile On teraz w każdej chwili sam jest w prawdzie. Ale to jest

pieniem, jest kompromitacją zła, które nie potrafi się przeciwstawić duchowo Chrystusowi, dlatego niszczy Go fizycznie. W ten sposób Jego cierpienie staje się tutaj odkupieniem, czyli cierpieniem za wszystkich ludzi, którzy w swoim życiu nie potrafią wypełnić dobra w sposób absolutny. Nie są w stanie złożyć czystej, niewinnej ofiary, ponieważ ich natura jest naruszona przez zło.

przypadek chrześcijanina. Jemu naturalnie nigdy nie mogłoby przyjść do głowy, by chcieć być prawdą; byłoby to bluźnierstwem; wobec Boga jest on małym i grzesznym człowiekiem, który jedynie bardzo niedoskonale odnosi się do prawdy. Ale im bardziej w taki sposób chrześcijanin jest, w bojaźni i drzeniu wewnętrzności, przed Bogiem, tym bardziej się lęka i obawia każdego potknięcia, tym bardziej skłonny jest tylko do oskarżania samego siebie⁷³⁵.

Można powiedzieć, że im mniej tego, co negatywne w człowieku, tym bardziej jest on chrześcijaninem, bo chrześcijaństwo polega w tym ujęciu na stawaniu się prawdą. Dodatkowo oznacza zaś ciągłe negowanie możliwości grzechu w pragnieniu i realizacji dobra absolutnego w swojej egzystencji. Stąd cierpienie chrześcijanina jest cierpieniem z powodu pragnienia dobra, czego odwrotną stroną zawsze pozostaje duchowe oczyszczanie się przed Bogiem ze swojego grzechu. Chrześcijanin cierpi zatem dlatego, że staje się prawdą, co niejako automatycznie powoduje, że doznaje on oczyszczenia z grzechu, odpycha coraz dalej od siebie swoją przeszłą nieprawdę i rozstrzyga w sobie konflikt natura – istota. Tym samym podłożem jego cierpienia – tym, co cierpi – jest to, co ludzkie, jego natura wtórnie zajęta przez grzech i przez to będąca tym, co negatywne. Natomiast rzeczywistym powodem jego cierpienia, tym, za co on cierpi, jest jego istota, jego żywa relacja z Bogiem, czyli to, co absolutnie pozytywne, do czego dojrzewa, dorasta, w czym odkrywa siebie, co zbawiając jego naturę, jednocześnie przywraca jej pierwotną czystość. Nie cierpi dlatego, że był lub jest grzesznikiem, ale dlatego, że przestaje nim być albo wręcz dlatego, że już nim nie jest. Cierpi nie za swoją przeszłość, ale za swoją przyszłość, wieczną szczęśliwość. Istota procesu duchowego oczyszczania się nie polega na tym, że jest ono zwrócone ku złu, ale że jest absolutnie zwrócone ku dobru, które tym samym (jako efekt, a nie jako cel) eliminuje zło, unieważnia je. Z drugiej strony żaden chrześcijanin nie cierpi w sposób całkowicie czysty, dlatego jego cierpienie jest zawsze pomniejszane przez ten element negatywny, który zaistniał w jego egzystencji. Nie oznacza to jednak,

⁷³⁵ WC, s. 162.

że cierpi on przez grzech, ale właśnie przeciwnie, że przez ten grzech nie może on cierpieć tak, jak powinien. Nigdy nie jest więc do końca chrześcijaninem (w sensie idealnym, w każdej dojrzałej chwili swojego życia był nim tylko Chrystus jako człowiek niewinny, czysty duchowo), ale zawsze i do końca się nim staje.

Widać tu, jak radykalnie pozytywna jest chrześcijańska odpowiedź na zło (grzech) – można powiedzieć wprost, że w chrześcijaństwie grzech nie istnieje, ponieważ jego rzeczywistość zostaje usunięta z egzystencji jednostki. Zostaje on całkowicie wycofany jako to, co może decydować o tym, kim jest i staje się człowiek, traci jakikolwiek wpływ na niego. W chrześcijaństwie istnieje tylko pragnienie oraz realizacja dobra i prawdy, tylko to stanowi treść i sens życia chrześcijanina, tylko do tego w Bogu się on odnosi i jedynie na tym mu zależy. W konsekwencji wszelka poważna egzystencja chrześcijańska jest maksymalnie pozytywnie rozumianym cierpieniem, polegającym na ciągłych staraniach, aby połączyć naturę jednostki (doczesność) z jej istotą (wiecznością). W tych wysiłkach grzech absolutnie ginie z horyzontu egzystencjalnego jednostki, nie może być zatem nie tylko sensem chrześcijaństwa, ale nawet jego znaczącym elementem. Brak zła nie jest równy dobru, dlatego zbawienie nie jest czymś, co zaistniało w stosunku do grzechu (odwrotnie – grzech zakłóca możliwość zbawienia w każdym człowieku). Samo wymazanie grzechu nie równałoby się w żaden sposób zbawieniu – ono może przyjść tylko jako wynik pragnienia dobra i jego urzeczywistnienia przez chrześcijanina w egzystencji, będąc tym samym jedyną skuteczną negacją, unieważnieniem grzechu i zła. Co jeszcze raz warto podkreślić, zło nie może być przyczyną cierpienia człowieka, ponieważ nie może być na żadnym poziomie przyczyną jego doskonałości duchowej, do której właśnie w sensie chrześcijańskim cierpienie prowadzi. Dlatego cierpienie nie jest karą, jest błogosławieństwem – jak napisze Kierkegaard: „ten, kto w cichym skupieniu i szczerze przed Bogiem zajmuje się samym sobą, nawet jeśli jest bardzo naiwny, tego Bóg wybawia od błędu i przez cierpienie wewnętrzności prowadzi do prawdy”⁷³⁶. W tej perspektywie Bóg nie karze człowieka za grze-

⁷³⁶ PS, s. 515 (OC 11, s. 292, tłum. pol., s. 620).

chy, Bóg obdarowuje go próbami (cierpieniami), w których weryfikuje on swoje pragnienie dobra, jednocześnie coraz doskonale odkrywając swoją prawdę o sobie. Parafrazując słynne zdanie Kierkegaarda, mówiące, że wiara zaczyna się tam, gdzie kończy się myślenie, można by było w tym kontekście powiedzieć, że cierpienie zaczyna się tam, gdzie kończy się grzech.

W tym kontekście chrześcijaństwo okazuje się czymś zupełnie innym dla człowieka, który pozostaje obciążony grzechem, a czymś innym dla prawdziwego chrześcijanina. Ten pierwszy, choćby był nawet osobą po ludzku najbardziej religijną i zaangażowaną swoim życiem w relację z Bogiem (religijność A), zawsze rozumie chrześcijaństwo jako walkę z grzechem, a więc cierpienie pozostaje dla niego czymś negatywnym, jest cierpieniem za grzech. Ten drugi jako naśladowca Chrystusa, uwolniwszy się od „śmiertelnego momentu grzechu”, nakierowuje całą swoją egzystencjalną energię na pragnienie dobra oraz urzeczywistnianie go w sobie i w świecie. Jest to równoznaczne z pozytywnym cierpieniem, które przemienia jego życie doczesne w wieczne spełnienie w Bogu, jednocześnie wtórnie w sposób oczywisty wymazując jego grzech jako to, co uniemożliwia zbawienie.

Próba i współczesność z Chrystusem

Próba. W ujęciu Kierkegaarda kategorią, w której kumuluje się cierpienie, jest próba. Można powiedzieć, że z jednej strony gdyby nie było cierpienia, nie byłoby próby, ponieważ w stosunku do cierpienia jako religijnego określenia stawania się próba stanowi chwilę, w której to stawanie się rozstrzyga. Z drugiej strony gdyby nie było tych chwil próby, wiara nie mogłaby się rozwijać, ponieważ byłyby tylko pewną stałą raz nabywaną i niezmienną w egzystencji ludzkiej. Tymczasem takie rozumienie wiary przynależy do etycznego stadium egzystencji, w którym pełni ona funkcję trwałego zabezpieczenia ogólnoludzkich wartości, nie wyznacza jednak w tym wypadku rzeczywistości egzystencji. Próba jest zatem, jak większość pojęć używanych przez Kierkegaarda, określeniem typowo religijnym, dialektycznie powiązaniem z cierpieniem jako działaniem religijnym i stawaniem się człowieka w relacji z Bogiem.

Punktem wyjścia w rozważaniach duńskiego filozofa dotyczących tego tematu jest oddzielenie zjawiska próby od pokusy. Różnicę między nimi wykłada on w *Postscriptum*:

We wnętrzu cierpienia religijnego znajduje się określenie: próba, i tylko tu da się ją zdefiniować [...]. Jeśli tylko odłożymy na bok stosunek do celu absolutnego i pozwolimy mu się wyczerpać w celach relatywnych, próba zniknie. Ona jest tym w sferze stosunku do Boga, czym jest pokusa w sferze stosunku etycznego. Kiedy to, co najwyższe zawiera się dla jednostki w jej stosunku etycznym do rzeczywistości, wtedy największym niebezpieczeństwem jest dla niej pokusa. Wynika z tego, że jest całkiem w porządku, jeśli odstawimy na bok próbę i przez niedopatrzenie pójdziemy dalej, utożsamiając ją z pokusą. Ale próba odróżnia się od pokusy nie tylko w ten sposób, ponieważ również pozycja jednostki jest inna. W pokusie kusi to, co niższe, w próbie to, co wyższe, w pokusie to niższe chce uwieść jednostkę, w próbie to wyższe, by tak powiedzieć, zazdrosne o jednostkę, każe jej się cofnąć w przerażeniu. Próba zaczyna się więc, mówiąc ściśle, tylko w sferze religijnej, tylko w jej ostatnim stadium, i wierzy w stopniu dokładnie takim samym, co religijność, ponieważ jednostka odkryła granicę, próba wyraża reakcję tej granicy przeciw skończonej jednostce [...]. W chwili, w której jednostce udało się, odrzucając cele relatywne, wprowadzić w czyn stosunek absolutny (a to może się wydarzyć w pewnych chwilach, chociaż jednostka zostanie później od nowa wciągnięta w tę walkę) i chce odnieść się w sposób absolutny do absolutu, wtedy odkrywa ona granicę, wtedy próba staje się wyrażeniem dla granicy. Niewątpliwie jednostka jest niewinna w próbie (a nie jest taką w kuszeniu), ale niewątpliwie także cierpienie [spowodowane] próbą jest straszne, ponieważ nic o nim nie wiem, i jeśli ktoś pragnąłby niejednoznacznego pocieszenia, chętnie bym mu powiedział, że jeśli ktoś nie jest zbyt religijny, nie jest wystawiony na próby, bo próba jest właśnie reakcją przeciw absolutnemu wyrażeniu stosunku absolutnego. Pokusa dopada jednostkę w chwili jej słabości, próba jest Nemezis w chwili, gdy jest mocna w swym stosunku do absolutu. Wynika z tego, że pokusa łączy się z etycznym wymiarem jednostki, podczas gdy próba jest przeciwnie, brakiem ciągłości i oporem samego absolutu⁷³⁷.

⁷³⁷ Ibidem, s. 384–385 (OC 11, s. 149–150, tłum. pol., s. 461–462); zob. też: ibidem, s. 225 (OC 10, s. 244, tłum. pol., s. 272).

Wypowiedź ta wyraźnie odseparowuje pojęcie pokusy od religijności, dla której zarezerwowana jest sytuacja próby, łącząca się z najgłębszym przeżyciem cierpienia. Próba nie przychodzi do człowieka ze świata, z rzeczywistości zewnętrznej, ale jest reakcją Boga na ludzkie pragnienie pojednania się z Nim. Stanowi granicę, barierę, wobec której każdy człowiek musi sprawdzić siebie, zweryfikować swoje pragnienie i swoją determinację. Jak to określa Kierkegaard: „ten kto przeżywa próbę religijną, chce się przybliżyć do tego, od czego próba oddala”⁷³⁸.

W stosunku do pojęcia próby dokonuje się ostateczny podział na religijność grzechu i religijność zbawienia. Próba – jako to, co przychodzi od Boga dla sprawdzenia człowieka – jest możliwa tylko w najwyższym stadium religijności, czyli w chrześcijaństwie, w którym pozytywność cierpienia zwraca człowieka absolutnie ku dobru i radykalnie odseparowuje go od zła. Religijność A (negatywna) opiera się natomiast jeszcze na etycznym rozumieniu próby jako pokusy. Istnieje ona w obliczu świadomości winy, wyrządzonego zła i wyraża się potrzebą odpokutowania za popełnione czyny. Polega więc na swego rodzaju religijnej sprawiedliwości będącej tu wciąż projekcją etycznej wizji uporządkowanego świata. Dlatego też religijność negatywna wcale nie potrzebuje Boga osobowego, a raczej jakkolwiek rozumianej siły, która nada sens egzystencji i zapewni jej oczyszczenie oraz spełnienie wewnętrzne, nie żądając przy tym niczego dodatkowo⁷³⁹. Pokusy, jakie w tym wypadku pojawiają się w życiu człowieka, wynikają z jego walki wewnętrznej ze światem. Ich zadanie polega na włączeniu go na powrót do tej rzeczywistości etycznej, z której chce się on wyrwać. To, co niższe, stara się go sprowadzić do swojego poziomu, a wytrzymywanie tych pokus jest niczym innym niż cierpieniem za grzech i przez grzech, w którym

⁷³⁸ PL, s. 145, przypis Kierkegaarda.

⁷³⁹ W tym samym znaczeniu do religijności negatywnej należy zaliczyć wszelkie rozważania, w których rezygnuje się z Boga lub ogranicza się Jego działanie, mówi się o Jego nieobecności, milczeniu, wycofaniu lub zastępuje się Go bezosobową transcendencją. Przykładem może tu być pojęcie wiary filozoficznej Jaspersa (por. *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner et al., Wydawnictwo Comer, Toruń 1995).

człowiek związał się z tym światem. W tym też sensie skrucha może stać się dla człowieka religijnego więzieniem, gdy żal za grzechy zatrzymuje możliwości rozwoju, usadawia w negatywnym cierpieniu za zło, nie dając jednocześnie żadnej egzystencjalnej możliwości całkowitego odseparowania się od niego.

Kluczowa dla pseudonimowych rozważań duńskiego filozofa chwila wejścia (przejście, zerwanie) w wiarę, w religijność B, ujawnia pierwszy raz kategorię próby jako tego, co przychodzi od Boga⁷⁴⁰. Niczym innym bowiem jest uznanie wobec Niego swojej nieprawdy i pragnienie ponownych narodzin w prawdzie. Próba zawsze oznacza w tym rozumieniu postawienie warunku, wobec którego należy zweryfikować swoją wewnętrzną postawę, by móc przyjąć wyższą rzeczywistość w nim zawartą. Ten warunek sprawia właśnie, że nie można osiągnąć tej wyższej rzeczywistości bezkolizyjnie, ale potrzebne jest bolesne ujawnienie przed Bogiem własnego wnętrza, całkowite oczyszczenie się z pragnień nienakierowanych na prawdę. W tej sytuacji człowiek doświadcza najwyższego cierpienia będącego wynikiem pragnienia tylko jednej rzeczy. „To jest próba: stać się, pozostać i być chrześcijaninem, cierpienie, z którym w bólu i udręce żadnego innego ludzkiego cierpienia nie można porównać”⁷⁴¹. Jednostka nie cierpi tu bowiem za to, kim była, ale za to, kim pragnie być i kim się staje.

Należy jednak podkreślić, że wraz z pojawieniem się próby nie znika wcale możliwość pokusy. Stanowi ona w tym wypadku wtórną reakcję zła na wybór wiary (dobra i prawdy) dokonany przez jednostkę. Tak samo jak pierwotne i twórcze jest cierpienie przychodzące od Boga, a wtórne cierpienie doświadczane w rzeczywistości zewnętrznej w wyniku ataku zła – tak próba jawi się jako całkowicie wewnętrzne wydarzenie sprawdzenia człowieka przez Boga, w które dodatkowo miesza się zło pod postacią pokusy. Próba jest sytuacją szczególnie newralgiczną duchowo, w którą wkrada się zło, by nie

⁷⁴⁰ W tym kontekście retrospektywnie opisuje Kierkegaard w *Postscriptum* kategorię teleologicznego zawieszenia etyki, mówiąc o niej jako o tym, w czym Bóg wypróbuje człowieka; por. PS, s. 230 (OC 10, s. 250, tłum. pol., s. 275), oraz o próbie jako przejściu; por. ibidem, s. 227 (OC 10, s. 247, tłum. pol., s. 278).

⁷⁴¹ WC, s. 162.

dopuszczyć do jej pozytywnego zakończenia. Atak zła nie jest z pewnością konieczny, bo nie jest ono w żaden sposób niezbędne do duchowego rozwoju człowieka. W rzeczywistości jednak zło wykorzystuje każdą sytuację – zwłaszcza jeśli jest to chwila wewnętrznych rozstrzygnięć i wątpliwości – aby zniszczyć jednostkę. Słabość człowieka nie bierze się tu jednak z działania zła, ale z jego wolności, z tego, że to on sam musi rozstrzygnąć siebie, zmierzyć się ze swoją niedojrzałością i ze swoimi uchybieniami mogącymi mieć przecież charakter niewinny. Natomiast zło doskonale umie przejrzeć człowieka i uderzyć w to, co w nim wewnętrznie najsłabsze, aby odwrócić to przeciw Bogu. Co jednak ważne, zło jest tu zawsze wtórne wobec rzeczywistości dobra, nic nie tworzy, a chce jedynie niszczyć. Najpierw człowiek pragnie dobra i prawdy w Bogu, następnie Bóg odpowiada na to pragnienie, poddając człowieka próbie, i dopiero wówczas w tę sytuację wkracza zło pod postacią kuszenia. Zło jest tu nie tyle reakcją na akcję człowieka, co na akcję Boga skierowaną ku człowiekowi. W tym sensie zło nie ma na celu bezpośrednio zniszczenia człowieka, ale zawsze przede wszystkim uchybienie samemu dobru, Bogu, traktuje więc człowieka instrumentalnie.

Modelową sytuacją takiego działania zła jest kuszenie pierwszych ludzi z Księgi Rodzaju. Nakaz, jaki daje im Bóg, należy tu odczytywać jako próbę, na którą zostają wystawieni dla ich wewnętrznego rozwoju. Dopiero w tę sytuację próby wkrada się wąż, zmieniając sens słów Boga i wykorzystując niedojrzałość ludzkiej wolności. W rzeczywistości wąż kusi wobec pragnienia dobra, które ma zaszczerpane w sobie niewinny człowiek, a jego celem jest uchybienie Bogu przez odwrócenie od Niego ludzi. Podobnie należy pojmować postać Chrystusa jako istoty niewinnej. Każda próba, jakiej zostaje On poddany, wynika wyłącznie z Jego pragnienia dobra i ma służyć Jego rozwojowi duchowemu. Kuszenie stanowi tu zawsze działanie wtórne. Tak jest, gdy Jezus przygotowuje się na pustyni do rozpoczęcia swojej misji, co niewątpliwie stanowi sytuację Jego wewnętrznej próby, w którą wkrada się szatan ze swoim kuszeniem. O takiej sytuacji można też mówić, gdy Jezus rozmawia z faryzeuszami na dziedzińcu arcykapłana, czy wreszcie, gdy wkracza w ostatnią fazę swojej drogi, a kusiciel wykorzystuje samego Piotra, do którego Chrystus

mówi: „Odejdź szatanie”. We wszystkich tych przypadkach pierwsze jest pragnienie dobra i wewnętrzna próba z tym związana, a dopiero wtórnie pojawia się kuszenie.

Przewrotność zetknięcia się próby z kuszeniem wynika natomiast z tego, że tworzy się złudzenie, jakoby to Bóg kusił człowieka albo, co gorsza, że kuszenie jest potrzebne dla rozwoju duchowego człowieka. Nic bardziej mylnego, to nałożenie się perspektywy wynika z grzesznej optyki i jest prawdopodobnie celowym działaniem kusiciela usiłującego wpłynąć na myślenie człowieka pozostającego w grzechu. W rzeczywistości obie te sytuacje należy radykalnie rozdzielić: próba jest sytuacją pożądaną, najwyższym dobrem dla człowieka, tym, dzięki czemu może on się wewnętrznie rozwinąć. Pokusa zaś stanowi całkowicie destrukcyjne działanie zła i w swych założeniach dąży do zniszczenia sensu próby, do upadku wewnętrznego człowieka, a w rezultacie do uchybienia samemu Bogu. Kusi zło – Bóg wypróbuje. Niewątpliwie jednak kuszenie jest tym, co dodatkowo utrudnia człowiekowi sytuację próby, żeruje na jego zmęczeniu, kieruje jego myślenie w stronę rozwiązań odciążających od odpowiedzialności i cierpienia. Próba stanowi najwyższy stopień cierpienia dla człowieka, bo pyta o czystość jego postawy i gotowość do poświęcenia, zwraca się do samego jądra osoby, obnaża wewnętrzną słabość. Pokusa przeciwnie, gra fałszywym uspokojeniem, chęcią odetchnięcia, poczuciem własnej wielkości, tworzy pozory, które są przyjemnymi majakami dla człowieka.

Wzorcowym rozegranie tej pierwszej próby wiary jest dla Kierkegaarda postawa Abrahama i Hioba. Dla Abrahama próbą jest wymóg złożenia Izaaka w ofierze i konieczność dostrzeżenia w tym nakazie Boga najwyższego dobra, wbrew pokusom myślenia etycznego sygnalizującego synobójstwo. Pokusa stanowi negatywną odpowiedź na próbę, której autorem jest Bóg⁷⁴². Podobnie w przypadku Hioba, który wobec utarty wszelkich dóbr i choroby musi uznać, iż Bóg ma rację, że czyni to dla jego dobra, wbrew opiniom przyjaciół kuszących go wizją kary za grzechy⁷⁴³. W rzeczywistości za-

⁷⁴² Por. BD, s. 62–63; zob. też: ibidem, s. 76 i 128.

⁷⁴³ Por. PW, s. 118–123.

równy Abraham, jak i Hiob cierpią w opisach Kierkegaarda już jako protochrześcijanie, a nie jako Żydzi. Cierpią pozytywnie za dobro, którym obdarza ich Bóg, a nie negatywnie za grzech lub zło, którego się dopuścili. Muszą umieć wybrać dobro, mimo że nikt o zdrowych zmysłach nie nazwałby ich sytuacji po ludzku dobrą.

Człowiek w swym stawianiu się chrześcijaninem jest poddawany ciągle nowym próbom wiary. Mogą okazać się nimi wszelkie wydarzenia życiowe wymagające wewnętrznego rozstrzygnięcia i opowiedzenia się po stronie Boga. Istotne jednak, że ich sednem, jak uświadamia Kierkegaard, jest zawsze to, aby pragnąć tylko tej jednej najważniejszej rzeczy, wszelka podwójność unicestwienia możliwość zwycięstwa w próbie.

Dopóki mamy wiele studni, z których wyciągamy wodę, nie rodzi się pełna lęku troska o możliwy brak wody. Ale gdy ma się jedno jedyne źródło...! A tak dzieje się również wtedy, gdy chrześcijaństwo staje się dla człowieka tym jedynym źródłem. Wtedy rozpoczyna się duchowa próba. Duchowa próba jest wyrazem koncentracji na chrześcijaństwie jako jedynym przedmiocie. Dlatego większość ludzi nie ma duchowych prób⁷⁴⁴.

Stąd właśnie przedmiotem próby chrześcijanina staje się autentyczność jego pragnienia dobra i prawdy w Bogu.

Kierkegaard szczególnie mocno akcentuje również fakt, że w rzeczywistości cała egzystencja jednostki w wierze jest jedną wielką próbą jej życia. W ten sposób rozumie on stawianie się i bycie chrześcijaninem, które rozstrzyga się w każdym poszczególnym czynie. W jego terminologii próba okazuje się egzaminem, podczas gdy egzaminatorem jest sam Bóg.

Ale ta nasza ziemską egzystencja jest właśnie próbą, jest czasem próby [...]. Bycie człowiekiem, życie na tym świecie, oznacza bycie poddawanym próbie, życie jest – [...] – egzaminem. Największy egzamin, któremu człowiek powinien się poddać, który wyznacza całe jego życie,

⁷⁴⁴ DZ, VIII'A 47, s. 391–392; zob. też: ibidem, III A 125, s. 391, X¹ A 22, s. 392–393 oraz X³ A 373, s. 304.

polega na stawaniu się i byciu chrześcijaninem [...]. Jeśli chodzi o „dokonywanie czegoś”, z tym człowiek nie ma zupełnie nic wspólnego: to jest sprawa Boska, to Boski dodatek do życia konkretnego człowieka; ale dla konkretnego człowieka całe jego życie, każdy jego czyn, nigdy nie mogą oznaczać czegoś innego niż próbę, której on podlega, gdzie Bóg jest egzaminatorem. Także życie Chrystusa – [...] – było wszak, o ile potraktujemy Go tylko jako zwykłego człowieka, dla Niego samego próbą, egzaminem, egzaminem posłuszeństwa. Ale On ją znosił w każdym momencie aż do śmierci na krzyżu; dlatego również Bóg Go wywyższył – i teraz On, doskonały, jest w chwale. Mówmy o tym zupełnie po ludzku; On wytrzymał swoją próbę, przedstawił wzorzec, teraz jest w chwale; zresztą zupełnie tak, jak ktoś, kto zniósł próbę, i teraz jako doskonały zajmuje się jedynie prowadzeniem innych⁷⁴⁵.

W rezultacie samo chrześcijaństwo staje się próbą, egzaminem polegającym na umiejętności jak najdoskonalszego powtórzenia w sensie duchowym drogi Chrystusa w swoim życiu. Jest to droga cierpienia w pragnieniu tylko jednego: dobra, prawdy, bo tylko takie pragnienie jest niewinne i zbawia. Boskość Chrystusa polega tu natomiast na tym, że tylko On „jest tym, który może uczynić swoje życie próbą dla wszystkich”⁷⁴⁶.

Współczesność z Chrystusem. Punktem wyjścia do zrozumienia relacji łączącej Jezusa Chrystusa jako Wzorca z egzystencją pojedynczego chrześcijanina są w ujęciu Kierkegaarda przynależne im odpowiednio figury nauczyciela i ucznia. Ich stosunku nie określa jednak odniesienie do wiedzy, ale do życia, a co za tym idzie, nauczyciel nie przekazuje wiedzy w sensie przedmiotowym, lecz uczy realizacji prawdy w egzystencji. Prawda ta nie oznacza jednak wiedzy obiektywnej, ale rozpoznanie indywidualnego powołania człowieka do życia w Bogu. Jezus Chrystus jest nauczycielem w sensie egzystencjalnym, a nie w sensie intelektualnym. Dlatego też Kierkegaard powie, że

⁷⁴⁵ WC, s. 151–152; zob. też: ibidem, s. 37, 96–97, 154, 157–158, 179–180, 188 i 201; DZ, XI¹ A 353, s. 101, XI¹ A 359, s. 311–312 oraz XI² A 130, s. 313.

⁷⁴⁶ WC, s. 165; zob. też: ibidem, s. 37; DZ, IX¹ A 326, s. 138.

[...] Chrystus jest Osobą i Nauczycielem ważniejszym niż doktryna. Życie Chrystusa, jak próbowałem pokazać w innym dziele, to że On żył, jest nieskończenie ważniejsze od wszystkich rezultatów Jego życia; w ten sposób również Chrystus jest nieskończenie ważniejszy od swojej nauki. Jedynie o człowieku można powiedzieć, że jego nauka jest ważniejsza niż on sam; zastosowanie tej [zasady] do Chrystusa jest bluźnierstwem, gdyż to zrównuje Go tylko z człowiekiem⁷⁴⁷.

Okazuje się zatem, że nie liczy się tylko to, co mówi Chrystus, bo do tego nie sprowadza się treść słowa Bożego, ale najważniejsze jest to, jak On żyje, czyli jak własną osobą wypełnia naukę, którą głosi⁷⁴⁸. To właśnie stanowi zasadniczy przekaz Ewangelii. Aby czytać i rozumieć, na przykład dzieła Hegla, czy jakiegokolwiek innego autora, nie trzeba wiedzieć o nim nic szczególnego, wystarczą bardzo ogólne wiadomości dotyczące jego życia oraz epoki, w której tworzył. Liczy się w tym wypadku przede wszystkim dzieło, a nie jego twórca. Jeśli chodzi o Chrystusa, jest dokładnie odwrotnie: Jego Osoba jest nieskończenie ważniejsza od nauki. W przypadku Chrystusa – inaczej niż w przypadku zwykłych ludzi, gdzie w sensie doczesnym skutki życia są ważniejsze niż samo życie (stosunek historyczności) – Jego życie jest nieskończenie ważniejsze od Jego skutków (stosunek wieczności). Istoty nie stanowi to, że w ogóle żył, ale to, „jak” żył. Osobliwość Jego życia polega na tym, że tu na ziemi Bóg żył w ludzkiej postaci⁷⁴⁹. W rezultacie nie ma znaczenia to, co w sensie historycznym wydarza się po Jego śmierci, ale to, że Jego życie staje się wzorem dla każdego później żyjącego człowieka. Dlatego wiedza, jaką można o Nim zdobyć, nie bierze się ze znajomości Jego historii czy ze znajomości historii w ogóle, ale tylko z własnego doświadczenia egzystencjalnego, czyli z wiary – z osobistej znajomości Jego życia. Chrystus jest pełnią myśli i bytu, stanowi zjednanie, syntezę (prawdy istoty i prawdy egzystencji), która staje się wzorcem do naśladowania dla każdego człowieka.

⁷⁴⁷ WC, s. 108; zob. też: OF, s. 67 i 75.

⁷⁴⁸ Por. WC, s. 21.

⁷⁴⁹ Ibidem, s. 33–35.

Nauczyciel prezentuje zatem swoim życiem treść i sens swojej nauki. W konsekwencji to właśnie Jego życie, a nie sama nauka, ma być tym, co przyswaja i naśladuje w swojej egzystencji uczeń. Postawa i życie Chrystusa oznaczają tym samym negację komunikacji bezpośredniej, czyli takiej, w której zakomunikowanie treści wypowiedzi jest równoznaczne z możliwością zrozumienia i przyjęcia jej przez odbiorcę. Ta negacja nie zawiera się w tym, co On mówi (nauka), ale w tym, kim jest (życie).

Gdy ktoś mówi wprost: „Jestem Bogiem, Ojciec i Ja jedno jesteśmy” [J 10,30], to jest to komunikacja bezpośrednia. Ale gdy teraz ten, kto mówi, komunikujący, jest konkretną jednostką, konkretnym człowiekiem zupełnie podobnym do innych, wtedy ta komunikacja nie jest całkowicie bezpośrednia; ponieważ nie jest właśnie całkiem oczywiste, że konkretny człowiek powinien być Bogiem – choć to, co On mówi jest zupełnie bezpośrednio. Gdy komunikacja zawiera dzięki komunikującemu sprzeczność, to staje się komunikacją pośrednią, ona daje ci wybór: chcesz w Niego wierzyć czy nie?⁷⁵⁰

Gdyby Chrystus objawił się zatem jako Bóg, a nie jako człowiek, nie byłoby o czym mówić, wszystko od razu stałoby się jasne, ludzie musieliby ślepo za Nim pójść. Jego zadaniem nie było jednak siłą uczynić z ludzi wierzących, objawić im swoją moc tak, aby nie mogli już mieć żadnych wątpliwości. Równie dobrze mógłby bowiem wówczas wszystkich od razu przenieść w wieczność. Taka sytuacja równałaby się zaprzeczeniu wolności stworzenia, unieważniałaby sens ludzkiej egzystencji, byłaby jednorazowym wypełnieniem prawdy, wobec której postawa człowieka ograniczałaby się do podziwu. Tymczasem sensem nauczania Chrystusa okazuje się przedstawienie takiego warunku prawdy, którego dopiero wolne wypełnienie przez człowieka własną treścią egzystencjalną nadaje mu sens. Jedynie w takim układzie życie ludzkie nabiera indywidualnej wagi, staje się jakością, o którą rzeczywiście warto zabiegać, a człowiek otrzymuje możliwość kreowania siebie w Bogu.

⁷⁵⁰ Ibidem, s. 116.

Sposobem nauczania Chrystusa okazuje się komunikacja pośrednia, w której On sam i Jego życie stają się pośrednikami wobec Jego nauki, tak że nie da się oderwać jednego od drugiego. Gdy mówi się tylko o nauce, pomijając życie, to czyni się z Chrystusa proroka, który objawia słowo Boże bez związku z egzystencją. Domeną chrześcijaństwa staje się wówczas znajomość słowa, a nie wypełnianie go we własnym życiu⁷⁵¹. Tymczasem to właśnie Jego życie było absolutnym wyrażeniem tej nauki. Dlatego nie sama nauka jako wiedza zostaje skierowana do ludzi ku ich wybawieniu, ale całe życie Chrystusa, Jego postawa jako to, co należy naśladować. Chrześcijanin nie ma być tym, który głosi chrześcijaństwo, ale tym, który zaświadczają o nim swoim życiem⁷⁵². Stąd też za istotę Chrystusa jako nauczyciela należy uznać absolutność Jego życia. „Jako Wzorzec Chrystus wyraża absolutnie to, czego naturalnie żaden człowiek nie potrafi: absolutne uchwycenie się Boga we wszystkim”⁷⁵³. Przedstawia On idealną postawę egzystencjalną (wewnętrzność), wyrażoną pod postacią służby (cierpienie za prawdę), nierozpoznawalną zewnątrz, a wymagającą wiary, uwewnętrznienia i naśladowania. Co więcej, postawa ta w swej absolutności staje się wzorcem obowiązującym bezwzględnie każdego człowieka, który pragnie spełnić swoje życie w Bogu.

Jednocześnie Chrystus jest wcieleniem miłości Boga do człowieka, w której zostaje ustanowiona równość między Bogiem a człowiekiem⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ Kierkegaard dodatkowo podkreśla, że wyciąganie z Ewangelii samej nauki Chrystusa i abstrahowanie od Jego Osoby oznacza zaprzeczanie tej nauce, oderwanie jej od życia. Czyni się z niej w ten sposób wiedzę obiektywną (a z Chrystusa co najwyżej nadzwyczajnego człowieka), której przedmiotowa znajomość staje się wyznacznikiem bycia chrześcijaninem (por. *ibidem*, s. 107–108, 111–112, 117 i 121). W sensie przedmiotowym na temat Chrystusa w ogóle nie można niczego wiedzieć. Każda wiedza zdobyta tu inaczej niż z własnego doświadczenia jest wiedzą niewłaściwą albo, jak powie jeszcze mocniej Kierkegaard, taka wiedza unicestwia Chrystusa, czyli sens Jego życia (por. *ibidem*, s. 28, 30 i 36).

⁷⁵² Por. *ibidem*, s. 121.

⁷⁵³ *DZ*, X² A 317, s. 349.

⁷⁵⁴ Por. *OF*, s. 29, 32, 57 i 67–71.

Aby więc jedność mogła się dokonać, Bóg musi się z nim [z uczącym się] zrównać. Tym samym okaże się równy temu najmniej wartościowemu. Ale najmniej wartościowy jest przecież ten, kto musi innym służyć, tak więc Bóg ukaże się pod postacią sługi [...]; pragnienie zrównania się z ukochanym nie na żarty, ale poważnie i naprawdę – oto, co stanowi o niezgłębnym charakterze miłości; to właśnie stanowi o wszechmocy przepotężnej miłości, która potrafi to, czego ani król, ani Sokrates nie potrafili⁷⁵⁵.

Konsekwencją tej równości między Bogiem a człowiekiem pod postacią Chrystusa jako sługi ukazującej się jako możliwość zbawienia dla każdego człowieka jest równość między ludźmi (chrześcijanami) przed Bogiem. Wyraża ją równoczesność uczniów wobec Chrystusa. Nie wchodząc tu w całą złożoność rozważań Kierkegaarda, który analizuje podobieństwa i różnice, utrudnienia i ułatwienia wynikające z tego, że się jest w zależności od historycznych okoliczności swojego życia uczniem z pierwszej lub z drugiej ręki⁷⁵⁶, warto tu odnieść się do wniosku, jaki prezentuje. Życie Chrystusa jako złączenie faktu absolutnego i faktu historycznego oznacza rozpowszechnienie sensu Jego egzystencji na całą czasowość. Wieczność zaistniała w Nim pod postacią historyczności ma taką właściwość (osobliwość), że może dowolną ilość razy odtwarzać się w czasie. Dzieje się to zawsze, gdy znajduje się dla niej „nosiciel” (naśladowca) – ten, kto staje się uczniem Chrystusa, przyjmuje Go do siebie i tym samym uwewnętrznia Jego naukę oraz wyraża ją swoim życiem. Kierkegaard nie pozostawia wątpliwości:

⁷⁵⁵ Ibidem, s. 37.

⁷⁵⁶ Uczniami z pierwszej ręki Kierkegaard nazywa tych, którzy żyli w bezpośredniej współczesności z Chrystusem, czyli w tym samym czasie co On. Mogli więc Go spotkać w swoim życiu i zobaczyć na własne oczy. Uczniowie z drugiej ręki to ci, którzy urodzili się już po Jego śmierci (tu Kierkegaard przedstawia sytuację pierwszego i ostatniego pokolenia uczniów sekundarnych) i znają Go tylko z przekazu tych pierwszych. Duński filozof przekonuje, że wady i zalety wynikające z sytuacji obu uczniów wobec rzeczywistości wiary są akcydentalne i nie mają zasadniczego wpływu na akt zawierzenia (por. ibidem, s. 103–104 i 109–135).

Wreszcie (i to stanowi nasze założenie, aby nie powrócić do sokratycznego sposobu postępowania) staje się [bezpośrednia równoczesność – A. S.] pobudką do tego, by człowiek żyjący [z Nim] współcześnie, będący nieprawdą, otrzymał warunek od tego Boga i teraz oczami wiary zobaczył glorię. Tak, błogosławiony taki współczesny! Taki współczesny nie jest jednak naocznym świadkiem (w rozumieniu bezpośrednim, dosłownym), ale jako wierzący jest równoczesny w AUTOPSI wiary. W tym stanie autopsji wiary z kolei każdy nie-równoczesny (w rozumieniu bezpośrednim, dosłownym) jest równoczesnym⁷⁵⁷. [...] teraz zaczynamy. Od samego Boga otrzymuje warunek ten, kto dzięki niemu (warunkowi) staje się uczniem. Jeśli tak [...], to gdzie tkwi sens pytania o uczniów z drugiej ręki? Przecież ten, kto od Boga posiadał to, co posiada, otrzymał to zapewne z pierwszej ręki, a kto tego nie otrzymał od samego Boga, ten nie jest uczniem⁷⁵⁸.

Uczeń nie ma żadnej możliwości rozpoznania Boga w bezpośredniości, w świecie zewnętrznym, bo nawet jeśli Bóg dawałby widome znaki, to warunkiem nawiązania relacji z Nim jest wiara, która jest wydarzeniem całkowicie wewnętrznym. Bóg oddziałuje tylko na wnętrze człowieka i tylko tam może zrodzić się odpowiedź na Jego wezwanie. Jeśli zaś Bóg w sensie istotnym objawia się człowiekowi wewnętrznym, to nie ma znaczenia, czy doświadczy on Jego fizycznej obecności, czy dowie się o Nim w wyniku przekazu innych ludzi. Liczy się tylko to, czy ten konkretny człowiek pragnie w Niego uwierzyć i uczynić Go treścią swojego życia.

Połączenie absolutności życia Chrystusa z równoczesnością ucznia idącego egzystencjalnie po Jego śladach⁷⁵⁹ oznacza współczesność z Chrystusem. Swoje rozumienie tej kategorii najpełniej zawarł Kierkegaard we *Wprawkach do chrześcijaństwa*:

Ale inaczej jest tam, gdzie prawda jest byciem, „drogą”. Tu nie jest możliwy żaden istotny skrót względem poprzednika i następcy, między jednym a drugim pokoleniem, nawet gdyby świat istniał od 18 tysięcy lat, ponieważ prawda nie różni się od drogi, lecz właśnie jest drogą.

⁷⁵⁷ Ibidem, s. 85; zob. też: ibidem, s. 124.

⁷⁵⁸ Ibidem, s. 123.

⁷⁵⁹ Por. WC, s. 192.

Chrystus był prawdą, był drogą; czyli był drogą w tym sensie, że prawda jest drogą. To, że On przeszedł „drogę”, nie zmienia absolutnie niczego w stosunku do następcy, który jeśli jest po stronie prawdy i chce być po stronie prawdy, może tylko iść „drogą”. Fakt, że do danej chwili żyło trzydzieści pokoleń, które przeszły drogę, absolutnie niczego nie zmienia w stosunku do następnego pokolenia i każdej jednostki w tym, że muszą zaczynać zupełnie w samym punkcie, na nowo, od początku drogi, by następnie ją przejść⁷⁶⁰.

Tym samym, jeśli ktoś pragnie prawdy i ta prawda zaczyna się wyrażać w jego wnętrzu, staje się drogą jego życia, wtedy on sam okazuje się współczesny Chrystusowi, bo żyje w Jego duchowej obecności, przyjmuje na siebie świadectwo Jego Boskości w egzystencji.

W ten sposób Kierkegaard dokonuje ostatecznego oderwania osoby ucznia i jego stawania się w prawdzie od jakiegokolwiek wpływu ze strony czasowości i rzeczywistości zewnętrznej (doczesność). Dla wierzącego, który w chwili przyjmuje paradoks, istnieje tylko jeden wymiar czasu: współczesność z Chrystusem (wiecznością).

Bowiem w stosunku do tego, co absolutne, występuje tylko jeden czas: terażniejszość; dla tego, kto nie jest współczesny z tym, co absolutne, to, co absolutne, w ogóle nie istnieje. A ponieważ Chrystus jest tym, co absolutne, łatwo zauważyć, że wobec Niego możliwa jest tylko jedna sytuacja: sytuacja współczesności; trzy, siedem, piętnaście, siedemnaście, osiemnaście wieków jest czymś, co nie ma żadnego znaczenia; one Go nie zmieniają, ani zupełnie nie objawiają Kim był, bowiem to kim On jest, objawia się tylko w wierze⁷⁶¹.

Jednocześnie współczesność, którą duński filozof wprost nazywa „warunkiem wiary” albo samą wiarą⁷⁶², jako rzeczywiste środowisko egzystencji chrześcijanina jest tym, co wystawia go na próbę⁷⁶³. To

⁷⁶⁰ Ibidem, s. 170.

⁷⁶¹ Ibidem, s. 62.

⁷⁶² Ibidem, s. 18. Być współczesnym Chrystusowi to stawać się i być chrześcijaninem, człowiekiem wiary w najwyższym sensie. I odwrotnie, komu brakuje tej współczesności, ten nie jest w poważnym sensie chrześcijaninem (por. ibidem, s. 62, 91, 95 i 121).

⁷⁶³ Por. ibidem, s. 41.

w niej cierpi, staje się unizonym na wzór Chrystusa, naśladuje Go. Dłatego „jeśli staniesz się Jemu współczesnym w Jego unizeniu, i jeśli ta wizja skłoni cię do pragnienia cierpienia z Nim, wtedy – On ci to zagwarantuje – z pewnością będzie ci dana okazja, abyś mógł cierpieć razem z Nim”⁷⁶⁴. Mówiąc jeszcze inaczej: współczesność z Chrystusem okazuje się kumulującym w próbie oraz przynoszącym człowiekowi życie w unizeniu współcierpieniem z Nim⁷⁶⁵, które dopełnia sens Jego naśladowania. To współcierpienie z Chrystusem jako centralna kategoria chrześcijańska mówi, że każdy, kto pragnie dobra i prawdy, otrzyma je za cenę cierpienia będącego dla niego egzaminem (próbą) sprawdzającym, czy jest gotowy na to, by Chrystus objawił się w jego życiu jako całkowicie żywy i autentyczny duchowo.

Unizenie

Właściwe rozumienie unizenia staje się możliwe dzięki życiu i ofierze Jezusa Chrystusa, którego postawa zmienia jego źródło i sens, stając się wzorcem dla wszelkiego egzystencjalnego rozumienia tego stanu. Przestaje ono bowiem być tym, co przychodzi do człowieka z zewnątrz w wyniku niesprawiedliwości świata i zła ludzi, a staje się określeniem jego relacji z Bogiem jako wyraz postawy posłuszeństwa i całkowitego egzystencjalnego oddania się Mu. Podobnie jak w przypadku cierpienia i próby, to, co wydaje się zewnętrznie poza wolą człowieka, określa bierność egzystencjalną (bycie unizonym, upokorzonym), w rzeczywistości oznacza dobrowolną, całkowicie zaangażowaną postawę wewnętrzną. Unizenie człowieka to nic innego, jak oddanie swojej podmiotowości Bogu, pozwalające stawać się i odkrywać siebie w Nim.

Unizenie Chrystusa ma dwojaki sens, który uwidaczniają słowa Kierkegarda: „dla Boga bycie człowiekiem zawsze jest unizeniem, nawet gdyby był cesarzem nad wszystkimi cesarzami, a On w sposób istotny nie może być bardziej poniżony, ponieważ jest człowiekiem

⁷⁶⁴ Ibidem, s. 145. Przy czym bycie współczesnym Chrystusowi nie oznacza oczywiście bycia takim samym jak On. Chodzi tu o życie w warunku, który pozwala stawać się kimś na Jego wzór i dorastać, przybliżać się do prawdy Jego życia (por. DZ, IX A 153, s. 360 oraz X¹ A 132, s. 361).

⁷⁶⁵ Por. WC, s. 144–145.

biednym, niskiej kondycji, wyśmianymi, jak dodaje Pismo, oplutym⁷⁶⁶. W pierwszym znaczeniu uniżenie polega na tym, że zaistniał On pod postacią człowieka, ograniczył swą Boską naturę, sprowadził ją do poziomu człowieka. W drugim znaczeniu natomiast chodzi o to, że Chrystus ukrywał swoją Boskość, był incognito, przybrał taką postać ludzką, w której ta Boskość była zewnętrznie zupełnie nierozpoznawalna. I ten drugi aspekt ma tutaj zasadnicze znaczenie dla możliwości naśladowania Go, jest tym, co określa prawdziwość Boga jako człowieka, wyznacza wzór egzystencjalny. Jak napisze duński filozof:

Chrystus jest teraz „Wzorcem”. Gdyby przyszedł na świat w doczesnym i ziemskim majestacie, to spowodowałby największą możliwą nieprawdę. Zamiast stać się „wymaganiem” dla całego rodzaju ludzkiego i każdego człowieka w rodzaju ludzkim stałby się jakby ogólnym usprawiedliwieniem i wykrętem dla całej ludzkości i dla każdego człowieka w niej⁷⁶⁷.

Istotne są tutaj słowa Chrystusa: „A ja, gdy zostanę wywyższony nad ziemię, przyciągnę wszystkich do siebie [J 12,32]”⁷⁶⁸. Określają one cel uniżenia, które staje się w rozumieniu chrześcijańskim podstawą ostatecznego wywyższenia człowieka po śmierci, jego pojednania z Bogiem⁷⁶⁹. Jednak wywyższenie to, jak podkreśla Kierkegaard, nie było stanem Chrystusa na ziemi. On nie przyszedł w chwale i nie głosił tych słów z wysokości, ale właśnie z uniżenia, przez co jego słowa nie stały się rzeczywistością, ale możliwością, obietnicą, zapowiedzią⁷⁷⁰. Tymczasem „ponieważ Jego wywyższenie rozpoczyna się dopiero wraz z Jego wniebowstąpieniem – i [począwszy] od tego momentu nie usłyszano od Niego ani jednego słowa; każde słowo,

⁷⁶⁶ Ibidem, s. 42. Na marginesie warto zauważyć, że te dwa rodzaje uniżenia odpowiadają dwóm rodzajom możliwości zgorzenia i paradoksu wyróżnionym przez Kierkegaarda.

⁷⁶⁷ Ibidem, s. 193; zob. też: ibidem, s. 39.

⁷⁶⁸ Kierkegaard czyni te słowa mottem *Wprawki nr III* (por. ibidem, s. 125–209).

⁷⁶⁹ Por. ibidem, s. 133 i 140–141.

⁷⁷⁰ Por. ibidem, s. 136–140.

które wypowiedział, powiedział w stanie swego uniżenia⁷⁷¹. W rezultacie wywyższenie to nie posiadało dla nikogo w Jego czasach ani nie posiada współcześnie żadnego ekwiwalentu w doczesności, ale jest tym, w czym można się upewniać tylko duchowo, wraz ze swoim zbliżaniem się do Boga w uniżeniu⁷⁷². Z punktu widzenia zewnętrznego słowa Chrystusa są całkowicie paradoksalne, ponieważ wyowiada je człowiek niskiej kondycji, niemający żadnej realnej władzy nad światem i ludźmi. Dlatego słowa te wymagają aktualizacji w egzystencji każdego człowieka, wymagają naśladowania Chrystusa w Jego uniżeniu – tego, aby stać się Mu współczesnym lub, mówiąc po prostu, wymagają wiary w Niego⁷⁷³. W tym sensie nie aktualizuje treści tej obietnicy i nie spełnia jej w swoim losie nikt, kto Mu nie zawierza, nie idzie Jego drogą. W konsekwencji nie może zostać też wywyższony ten, kto nie chce dzielić uniżenia wraz z Chrystusem⁷⁷⁴.

Każdy chrześcijanin musi wierzyć zarazem w to, że ten, który żył w uniżeniu i zachował je do końca, był Bogiem, oraz w to, że dzięki temu, iż wytrzymał swoją próbę, stał się wywyższonym – wzorcem dla każdego człowieka, który podobnie jak On i dzięki Niemu pragnie zostać wywyższonym⁷⁷⁵. Wiara ta jednak nie jest niczym innym, jak pozostawaniem w stanie Jego uniżenia i oczekiwaniem na wywyższenie po śmierci.

Zatem rozpoczyna po raz drugi z wywyższenia. Tutaj zaczyna od tego, co stanowi Jego jedyny akt, przyciąganie wszystkich do siebie – a od czego mamy zacząć my? [...] Popatrzmy na Niego i na Jego życie, mówmy o tym całkiem po ludzku, On był przecież prawdziwym człowiekiem. Zaczął swoje życie w uniżeniu, wiódł je w uniżeniu i upokorzeniu aż do końca, wówczas został wywyższony: co to znaczy? Znaczy to, że doczesność była najzupełniej cierpieniem i poniżeniem, dopiero wieczność jest zwycięstwem, wywyższeniem⁷⁷⁶.

⁷⁷¹ Ibidem, s. 137.

⁷⁷² Por. ibidem, s. 192–193.

⁷⁷³ Por. ibidem, s. 29, 39 i 164.

⁷⁷⁴ Por. ibidem, s. 145.

⁷⁷⁵ Por. ibidem, s. 152.

⁷⁷⁶ Ibidem, s. 151; zob. też: ibidem, s. 163.

To uniżenie przed Bogiem skutkuje uniżeniem w zewnętrzności, prowadzi do obniżenia kondycji społecznej i materialnej człowieka. Jest to prostą konsekwencją tego, że sprawy zewnętrzne przestają być dla chrześcijanina najważniejsze. W sytuacji próby, wyboru podporządkowuje on swoje powodzenie w ich dziedzinie wymaganiu wewnętrznemu, jakie stawia przed nim Bóg. Wszelkie zewnętrzne przejawy tego uniżenia, łącznie z byciem prześladowanym i zabitym z powodu wiary w Chrystusa, nie są jego przyczyną, ale stanowią skutek wyboru bycia uniżonym wobec wieczności.

Chrześcijanin musi zatem żyć w uniżeniu i modlić się o wywyższenie. Oba te elementy są tak samo ważne, gdyż oba stanowią o istocie Chrystusa: jego człowieczeństwie (uniżeniu) i jego Boskości (wywyższeniu). Doczesność (uniżenie – to, co ludzkie, natura) musi zostać podwojona w wieczności (wywyższenie – to, co Boskie, istota). Oba te składniki skrajnie rozdzielone i skonfliktowane ze sobą przez grzech człowieka mogą pojednać się w Bogu dzięki wzorowi Chrystusa.

Dlatego ten, który uniżył samego siebie, Ten upokorzony, z wywyższenia chce człowieka przyciągnąć do siebie. Wszak jest On w uniżeniu i w chwale Jednym i Tym samym; i ten wybór nie byłby właściwy, gdyby ktoś myślał, że musi wybierać pomiędzy Chrystusem upokorzonym a Chrystusem wywyższonym: ponieważ Chrystus nie jest podzielony, On zawsze jest Jednym i Tym samym. Wybór nie polega na tym: albo uniżenie, albo wywyższenie; nie, wyborem jest Chrystus. Ale Chrystus jest złożeniem, a mimo to jest Jednym i Tym samym, jest Uniżonym i Wywyższonym, dlatego udaremnia wybór tylko jednej ze składowych, podczas gdy obydwie składowe, które istnieją, umożliwiają bycie przyciąganym do Niego tylko poprzez wybór⁷⁷⁷.

Wiara odpowiada temu wyborowi, w którym człowiek jedna swoje uniżenie w egzystencji z pragnieniem swojego wywyższenia w istocie.

Zestawienie uniżenia i wywyższenia w jedność stanowi wyjątkowy moment w dialektyce Kierkegaarda i w pełni określa pojednanie egzystencjalne (synteza), jakie dokonuje się w wierze. W niej

⁷⁷⁷ Ibidem, s. 135–136.

sprzeczności życia ludzkiego (byt i myśl, realność i idealność, natura i istota) w syntezach chwili na powrót odzyskują swoją jedność w Bogu. W sensie doczesnym uniżenie i wywyższenie są przeciwstawnymi sobie stanami egzystencjalnymi, nie do pogodzenia w życiu jednostki. Nie może ona naraz być biedna i bogata, wybitnie utalentowana i przeciętnie uzdolniona – żebrak nie może być królem, szeregowy żołnierz dowódcą armii. W porządku chrześcijańskim natomiast, w sensie duchowym, uniżenie okazuje się warunkiem wywyższenia, a wywyższenie celem uniżenia, jedno bez drugiego nie istnieje. Oba te elementy wspólnie konstytuują chrześcijański warunek równości każdego człowieka względem Boga. Kierkegaard uświadamia przy tym, że pominięcie każdego z tych składników jest tak samo niszczące dla wiary. Nie może wierzyć, być naśladowcą Chrystusa ani ten, kto widzi tylko Jego wywyższenie, ani ten, kto dostrzega tylko Jego uniżenie⁷⁷⁸. Sytuacje te odpowiednio sprowadzają Chrystusa albo tylko do osoby Boga, albo tylko do osoby człowieka, co zasadniczo przekłamuje sens Jego istnienia.

Człowiek musi dobrowolnie i świadomie uniżyć się przed Bogiem, chcieć wyeliminować ze swojego życia wewnętrznego wszystko, co nie pochodzi w nim od Boga, wiedząc, że tylko tak może doprowadzić do swojego pojednania z Nim. W swym duchu człowiek składa się tylko z tego, co daje mu Bóg. Natomiast wszystko, czym chciałby być sam z siebie, nie ma żadnego znaczenia dla niego jako istoty Bożej albo wręcz jest szkodliwe. „Sposobem, który idealnie odpowiada najwyższemu byciu ideałem w znaczeniu prawdy, polega na dosłownym byciu niczym”⁷⁷⁹. Właśnie dlatego człowiek jest nikim przed Bogiem, ponieważ nie istnieje duchowo bez Niego. Ten stan uniżenia – w którym człowiek decyduje się całkowicie oddać siebie Bogu, być mu w pełni posłusznym, co w rozumieniu chrześcijańskim równa się progresywnemu współcierpieniu z Chrystusem – można w ujęciu Kierkegarda nazwać postawą pokory⁷⁸⁰.

⁷⁷⁸ Por. ibidem, s. 130–131 i 140.

⁷⁷⁹ DZ, X³ A 542, s. 461.

⁷⁸⁰ Podobnie sprawę widzi Dietrich von Hildebrand, który rozumie pokorę jako swoistą odpowiedź na wartość łaski danej od Boga. Nazywa on pokorę zarazem: uwalnianiem się od siebie samego; poniżeniem siebie; stawianiem się „niczym”

Duński filozof nie przedstawia nigdzie zwartych rozważań nad pokorą, jego uwagi odnośnie do tego tematu są rozproszone i czynione jakby na marginesie. Mimo to warto jednak spróbować naskicować jego rozumienie pokory, gdyż wydaje się ono istotne dla zrozumienia postawy chrześcijanina jako naśladowcy Chrystusa. Fenomen pokory pojawia się w twórczości pseudonimowej przede wszystkim kontekstowo jako rodzaj epitetu, dookreślenia innych kategorii. Wygląda to tak, jakby nadawał im dodatkową jakość, mówił o istnieniu jakiegoś głębszego usposobienia warunkującego sens opisywanych zjawisk. I tak Kierkegaard mówi kolejno o: pokornej odwadze jako odwadze wiary⁷⁸¹, pokornej pamięci⁷⁸² i pokornym zwrocie⁷⁸³, pokornej świadomości⁷⁸⁴, pokornej szczerości⁷⁸⁵ oraz pokornym pragnieniu⁷⁸⁶. Można na tej podstawie uznać, że pokora stanowi zarazem pewną zdolność, umiejętność człowieka do podporządkowania się temu, co uważa on za wyższe od siebie, oraz w konsekwencji jego nastawienie wewnętrzne, w wyniku którego zawiązuje relację o charakterze egzystencjalnym z tym, co go przekracza. Tak rozumiana pokora miałaby zatem z perspektywy człowieka zasadniczy wpływ na funkcjonowanie i jakość tej relacji, tak że brak pokory oznaczałby niemożliwość jej wydarzenia się. Byłaby więc sposobem istnienia tej relacji we wnętrzu człowieka, nie tylko tym, co pozwala na jej zaistnienie, ale zarazem tym, co podtrzymuje ją w istnieniu, stwarza możliwość jej rozwoju. W tym sensie pokora u człowieka wierzącego mogłaby przybrać postać trwałego usposobienia w ustosunkowywaniu się do tego, co wobec niego transcendentne – stać się czymś w rodzaju najwyższej cnoty duchowej.

przed Bogiem; gestem ciągłego wewnętrznego umierania nas samych, aby żył w nas Chrystus; odpowiedzią na osobowego Boga chrześcijańskiego; przebywaniem w prawdzie; czynnym gestem zstąpienia i swoistym elementem naśladowania Chrystusa (por. D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1982, s. 117–144).

⁷⁸¹ BD, s. 49–50 i 78; CS, s. 232.

⁷⁸² DZ, VI A 35, s. 161.

⁷⁸³ CS, s. 266.

⁷⁸⁴ DZ, IX A 315, s. 298.

⁷⁸⁵ PS, s. 410 (OC 11, s. 180, tłum. pol., s. 494).

⁷⁸⁶ WC, s. 157.

Wydaje się, że takie rozumienie pokory powinno określać postawę chrześcijanina w jego uniżeniu wobec Boga.

Ale jeśli między Bogiem a człowiekiem istnieje absolutna różnica, jak wtedy wyrazi się równość miłości? Przez absolutną różnicę. A jaka jest absolutna forma tej różnicy? Pokora. Jaka pokora? Ta, która rozpoznaje całościowo swoją małość ludzką, z pokorną szczerością wobec Boga, który zna tę małość dużo lepiej niż sam człowiek⁷⁸⁷.

Kierkegaard traktuje zatem pokorę jako założoną w człowieku zdolność pozwalającą mu nawiązać więź z Bogiem i pomimo nieskończonej różnicy jakościowej zrównać się z Nim. Musi więc być nastawieniem wewnętrznym towarzyszącym codziennemu życiu człowieka, tym, co nie może go opuszczać, co kształtuje jego starania, jego pragnienie egzystencjalne. Jest też warunkiem, wymaganiem, którego nie da się pominąć, obniżyć. Wyznacza w ten sposób jakość i cel relacji wiary, będąc czymś w rodzaju wewnętrznego usposobienia chrześcijanina, tym, w czym zasadniczo rozpoznaje on siebie przed Bogiem⁷⁸⁸.

Człowiek, współcierpiąc z Chrystusem, ma nie tylko pragnąć dobra i prawdy, ale jeśli to pragnienie ma być rzeczywiście twórcze duchowo dla niego, musi ich pragnąć pokornie. W tym sensie to właśnie w pokorze wierzący nawiązuje więź ze swoją pierwotnością, ze swoją istotą w Bogu. Oznacza ona źródłowe zwrócenie się do Boga przez uniżenie się przed Nim, a następnie utrzymywanie się w tym stanie⁷⁸⁹. Jeśli przyjrzeć się kontekstowi pojawiania się poko-

⁷⁸⁷ PS, s. 410 (OC 11, s. 180, tłum. pol., s. 494); zob. też: DZ, X³ A 734, s. 381–382.

⁷⁸⁸ Kierkegaard kładzie dodatkowo mocno nacisk na to, że człowiek nie może być w nieustannym, intensywnym kontakcie z Bogiem (por. DZ, IX A 305, s. 296–297 oraz IX A 315, s. 297–298). Istnieją natomiast wyjątkowe chwile, próby, w których doświadcza on syntezy, zjednania z Bogiem, rozszerzając swoje doświadczenie wiary i samopoznania w Bogu. Wydaje się jednak, że tym, co człowiek musi zachowywać cały czas w wierze, jest właśnie pokora jako to, co podtrzymuje relację jednostki z Bogiem.

⁷⁸⁹ Z właściwą sobie poetycką intuicją wyraził to Zbigniew Herbert w wierszu *Modlitwa Pana Cogito podróżnika*: „pozwoł o Panie [...] / żebym rozumiał innych ludzi inne języki inne cierpienia / a nade wszystko żebym był pokorny / to zna-

ry w pismach Kierkegaarda, to można zauważyć, że najczęściej towarzyszy ona słowu „łaska”. Jest to zbieżność z pewnością nieprzypadkowa, gdyż tak rozumiana pokora stanowi odpowiedź człowieka na łaskę wiary – okazuje się sposobem rozgrywania, przeżywania czy wreszcie posiadania jej⁷⁹⁰. Nie można wierzyć, być chrześcijaninem bez pokory, czego Kierkegaard był świadom już na początku swojej twórczej drogi, pisząc: „dla zostania chrześcijaninem potrzebna jest jedynie pokora, a tą może wykazać się każdy, kto jej zapagnie”⁷⁹¹.

W rezultacie pokora (czy też pokorne uniżenie) jest niezwykle istotna dla możliwości naśladowania Chrystusa w procesie stawania się chrześcijaninem.

Życie Chrystusa na ziemi jest chrześcijaństwem, którego żaden człowiek nie może wytrzymać [...]. Naśladowanie jest ważne, ale nie w taki sposób, że człowiek staje się ważny sam przez się lub że chce przez nie zasłużyć na zbawienie. Nie, łaska jest czynnikiem decydującym. Ale jeśli związek ma być prawdziwy, to „łaska” musi być przedstawiana przez kogoś, kogo życie wyraża naśladowanie w najściślejszym sensie⁷⁹².

Naśladowanie staje się właściwą odpowiedzią na łaskę daną od Boga tylko wtedy, gdy jest pokorne. Nie może być celem samym w sobie, czymś, co zastępuje rzeczywistą relację z Bogiem. Ma sens tylko wtedy, gdy jest czynione w ramach wiary i wówczas staje się jej istotnym wyrazem. Można sobie wyobrazić próbę naśladowania pozbawioną pokory, która staje się karykaturą rzeczywistej relacji człowieka z Bogiem, niepochoząca z wiary, ale z jakiejś innej motywacji. Zawsze, gdy ktoś chce coś zyskać przez naśladowanie, zdradza tym samym, że nie ma w nim pokory. Człowiek nie może chcieć w ten sposób gromadzić zasług, próbować przypodobać się Bogu, ponieważ to nie on decyduje o tym, co jest celem jego życia, co w nim Bogu

czy ten który pragnie źródła” (Z. Herbert, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2005, s. 243).

⁷⁹⁰ Por. A. Słowikowski, *Ślady pokory w myśli Kierkegaarda*, „Teologia i Człowiek” 2005, nr 6, s. 101.

⁷⁹¹ AA 2, s. 307.

⁷⁹² DZ, X³ A 409, s. 350–351.

się podoba⁷⁹³. Człowiek pokorny nie jest dysponentem swojego życia, zależy całkowicie od Boga. Celem jednostki nie jest tu jednak osiągnięcie czegokolwiek, ale ciągłe zwiększanie swojego oddania się Bogu, by On mógł coraz bardziej wypełniać człowieka. W tym sensie prawdziwy chrześcijanin najpewniej nawet nie wie o tym, czy w ogóle jest naśladowcą Chrystusa. Wie natomiast, że musi dążyć do tego, by jak najbardziej zbliżyć się do ideału, który zawsze do końca pozostaje dla niego egzystencjalną tajemnicą – nie czymś, co go określa, ale do czego cały czas dąży⁷⁹⁴. Tym sposobem naśladowanie oparte na pokorze zawsze pozostaje wymaganiem, czymś do końca nierozpoznanym. Nie jest tym, na czym ktokolwiek świetnie się zna, ale tym, czego wciąż trzeba się uczyć, co ostatecznie jest niepojęte, nierozstrzygnięte, trudne.

Ta pokorna świadomość uzmysławia również, że człowiek może naśladować Chrystusa tylko w Jego części ludzkiej, czyli w Jego uniżeniu, cierpieniu, pragnieniu prawdy i dobra. Nie może natomiast chcieć Go naśladować w Jego części Boskiej, czyli próbować być kimś, kto jest zbawicielem lub odkupicielem innych, a w skrajnych wersjach nawet wcieleniem Chrystusa. To, co może zrobić chrześcijanin, to, jak mówi duński filozof, „odtworzyć Go w sobie”⁷⁹⁵, czyli zdać się na Jego pomoc w łasce⁷⁹⁶, tak aby ofiara Chrystusa mogła się w nim spełnić, jednocześnie zbawiając go. Kierkegaard stwierdza: „[...] ponieważ bycie chrześcijaninem naprawdę, z pewnością nie polega na byciu Chrystusem (och, bluźnierstwo!), lecz na byciu Jego naśladowcą [...]; bycie naśladowcą Chrystusa oznacza, że twoje życie będzie bardzo podobne do Jego życia, na ile życie człowieka może być podobne”⁷⁹⁷. To podobieństwo oznacza zaś „[...] pójście za Wzorcem, chcąc być świadkiem prawdy i [występując] przeciwko nieprawdzie, ale nie poszukując wsparcia ze strony jakiegokolwiek siły fizycznej, nie przyłączając się do żadnej siły [politycznej] ani też samemu nie tworząc partii – lecz jeśli ktoś trzyma się tego, to *eo ipso*

⁷⁹³ Por. ibidem, IX A 77, s. 335.

⁷⁹⁴ Por. ibidem, V B 237, s. 343.

⁷⁹⁵ Por. ibidem, X² A 255, s. 349.

⁷⁹⁶ Por. ibidem, X¹ A 279, s. 347 oraz X³ A 378, s. 350.

⁷⁹⁷ WC, s. 94; zob. ibidem, s. 101 i 165.

zostanie poświęcony⁷⁹⁸. Człowiek, dążąc do naśladowania Chrystusa i stając się Jego naśladowcą, ma pozwolić, aby prawda wieczna przemówiła na jego przykładzie tak, by stał się jej świadkiem (co w konsekwencji może doprowadzić go, tak jak apostołów, do konieczności umierania dla prawdy). W tym sensie Kierkegaard powie:

Lecz podobnie jak roślina rozwija się wedle konieczności wewnętrznej, tak życie Chrystusa było rozwojem prawdy; nie czynił zgiełku, nie był rozgoryczony, nie sądził, ale z mocą nieskończoności, dzięki temu, że sam był prawdą, zmuszał wszystkich wokół siebie, by ujawnili się w prawdzie lub by pokazali, co to znaczy być w prawdzie⁷⁹⁹.

Ta sytuacja dzięki współczesności z Chrystusem dotyka każdego chrześcijanina. Najpierw ujawnia się on w prawdzie, dowiaduje się, kim jest wobec Wzorca, gdzie się znajduje w swojej egzystencjalnej wędrówce do Boga, a następnie dopiero rozumie wymaganie odnoszące się do jego konkretnego losu. Wówczas jest też w stanie podźwignąć tę prawdę, która przynależy do jego bytu, rozwijać się w niej, realizować ją i zaświadczać o niej. Znajomości prawdy nie da się bowiem oddzielić od bycia prawdą⁸⁰⁰, a chrześcijanin zawsze, gdy potwierdza ją w sobie, to staje się nią – potwierdza w niej siebie.

Kierkegaard ma świadomość, że prezentując za Pismem Świętym obraz chrześcijanina jako naśladowcy Chrystusa, pokazuje ideał, jaki stawia przed ludźmi Bóg, ale którego realizacja pozostaje w ogromnej mierze zarzucona w chrześcijańskim świecie⁸⁰¹. Jak twierdzi duński filozof, Chrystus nie szuka admiratorów, ale naśladowców⁸⁰². „Jaka jest różnica między »admiratorem« a »naśladowcą«? Naśladowca JEST lub dąży do BYCIA tym, kogo podziwia; admirator osobiście pozostaje na zewnątrz: w sposób świadomy lub nieświadomy nie odkrywa, że podziwiany jest wymaganiem dla niego, do bycia lub przynajmniej dążenia do bycia tym, kogo podzi-

⁷⁹⁸ DZ, X⁴ A 366, s. 356.

⁷⁹⁹ WC, s. 198.

⁸⁰⁰ Por. ibidem, s. 167–168.

⁸⁰¹ Por. DZ, X⁴ A 148, s. 353, X⁴ A 293, s. 354 oraz X⁴ A 521, s. 358.

⁸⁰² Por. WC, s. 191–207.

wia⁸⁰³. Duński filozof, dokonując tego podstawowego rozróżnienia na admiratorów i naśladowców, chce obnażyć wtórną estetyzację chrześcijaństwa, jaka nastąpiła w jego czasach⁸⁰⁴ i ukazać wymogi pierwotnego chrześcijaństwa tak, żeby ludzie mieli świadomość tego, czym jest rzeczywiście chrześcijaństwo. W konsekwencji, chociaż uznaje, że postawa admiratora nie jest wynalazkiem ani ludzi złych, ani dobrych, tylko po prostu słabych, to jednak widzi w takiej postawie oszustwo, zaprzeczenie ideałowi chrześcijańskiemu⁸⁰⁵.

Tymczasem ten ideał jest dla niego jasny: „tylko »naśladowca« jest prawdziwym chrześcijaninem⁸⁰⁶ – bo tylko ta postawa oparta jest na łasce, warunku danym człowiekowi od Boga, odkrywając znaczenie i rolę prawdy w jego życiu. Kierkegaard stawia problem następująco:

[...] czy „prawda” jest czymś takim, o czym daje się pomyśleć, że ktoś bez trudu może ją sobie przyswoić z pomocą kogoś innego? Czy bez trudu znaczy: bez pragnienia rozwijania się, bez podlegania próbom, bez walki i cierpienia, tak jak to jest w przypadku tego, kto uzyskał dla siebie prawdę? [...]; czy nie jesteśmy ofiarą wyobraźni, gdy nie rozumiemy lub nie chcemy rozumieć, że względem prawdy nie ma żadnego skrótu, który uwalnia od jej osiągnięcia, i że w odniesieniu do tego osiągnięcia nie istnieje żaden istotny skrót z pokolenia na pokolenie, zatem każde pokolenie i każdy człowiek w tym pokoleniu musi w sposób istotny zaczynać od nowa?⁸⁰⁷ [...] zatem Chrystus jest prawdą w tym sensie, że bycie prawdą jest jedynym prawdziwym wyjaśnieniem tego, czym jest prawda [...]; prawdą w tym sensie, w jakim Chrystus jest prawdą: nie jest sumą twierdzeń, nie jest definicją pojęcia itd., lecz jest życiem [...]; bycie prawdą jest zdwojeniem w tobie, we mnie, w nim, [w taki sposób], że twoje, moje, jego życie, przybliżając się odpowiednio w wysiłku, wyrażają prawdę, że twoje, moje, jego życie, przybliżając

⁸⁰³ Ibidem, s. 194.

⁸⁰⁴ Por. DZ, IX A 372, s. 346–347; zob. też: podrozdział *Fenomenologia pojedynczego chrześcijanina – chrześcijaństwo jako urzeczywistnienie istoty człowieka w egzystencji*.

⁸⁰⁵ Por. WC, s. 196–198 i 203–207.

⁸⁰⁶ Ibidem, s. 204 i 206.

⁸⁰⁷ Ibidem, s. 165.

się w odpowiednim wysiłku, jest byciem prawdy, jak prawda była w Chrystusie, życiem, ponieważ On był prawdą. I dlatego, z chrześcijańskiego punktu widzenia, prawda naturalnie nie polega na poznawaniu prawdy, ale na byciu prawdą⁸⁰⁸.

Jest to fundamentalna wypowiedź duńskiego filozofa, która sprowadza możliwość poznania prawdy do egzystencjalnego stawania się w niej, bycia nią. W tym sensie tylko ten odkryje prawdę swojej istoty założoną w Bogu, kto zrealizuje ją w swojej egzystencji albo pozna ją na tyle, na ile ją zrealizuje. Jedynym przewodnikiem na tej drodze do życia prawdą jest Chrystus – Bóg-Człowiek, który jako jedyny absolutnie wypełnił prawdę swojej istoty w swojej egzystencji, całkowicie podwoił swoją egzystencję w istocie, spełnił się w Bogu. Dlatego pojednał człowieka z Bogiem – dał wszystkim ludziom możliwość oraz wzór tego pojednania.

W prezentowanej tu strukturze kategorii wiary Kierkegaarda można zauważyć, jak w wymogu naśladowania Chrystusa prawda podwaja samą siebie w wierze, jak prawda istoty staje się wymaganiem dla prawdy egzystencjalnej i jak każdy człowiek może dążyć do jej spełnienia, co równa się stawaniu i byciu chrześcijaninem. Przy tym, co warto podkreślić, fundamentalna dla myślenia duńskiego filozofa kategoria prawdy subiektywnej nie oznacza dowolności bycia, nie sankcjonuje każdego sposobu egzystencji. Chodzi tu natomiast o taki indywidualny zwrot człowieka w kierunku prawdy absolutnej, w którym pragnie i może on wyrazić w swoim istnieniu jedynie tę część prawdy przypisaną jego istocie, niepowtarzalną poza nim samym. Jednocześnie, wyrażając swoją istotę w swoim istnieniu, może stać się on pomocniczym wzorcem (przykładem) dla innych, być świadkiem prawdy absolutnej, która dzięki zapośredniczeniu w Chrystusie w jakiś sposób objawia się również w jego egzystencji.

W ujęciu Kierkegaarda naśladowanie w gruncie rzeczy stanowi bardzo cienką linię egzystencjalnego napięcia między tym, kim człowiek jest, a tym, kim powinien być, do czego powinien dążyć. Tak wyglądało z perspektywy ludzkiej życie Chrystusa, będące stanem

⁸⁰⁸ Ibidem, s. 167.

ciągłej egzystencjalnej walki o dobro i prawdę, a zatem najtrudniejszą z możliwych wewnętrzną udręką, cierpieniem, w którym kształtował się Wzór. Dlatego próba pójścia Jego drogą jest po ludzku swego rodzaju szaleństwem, bo wymaga całkowitego poświęcenia siebie, oddania się Bogu bez względu na wszystko, z jednym tylko celem, jakim staje się prawda. Człowiek dowiaduje się o sobie, staje się sobą – paradoksalnie – oddając siebie, użyczając siebie jako narzędzia dla ujawnienia prawdy. Zaświadczając w swój unikatowy, indywidualny sposób o prawdzie wiecznej, z jednej strony sam się w niej staje, dzięki niej odkrywa sens swojej egzystencji w Bogu, z drugiej zaś strony staje się tym, który przynosi jej sens, jej przekaz w przyszłość. Określenie Kierkegaarda mówiące, że wiara jest paradoksem istnienia⁸⁰⁹, przedstawia tę niepojętą dla ludzkiego rozumu sytuację, że to, co absolutne, może ujawnić się w świecie ludzkim tylko w tym, co indywidualne, przez egzystencję jednostki. Nie ma więc innego dostępu do prawdy absolutnej niż zaangażowanie się w jej realizację w swojej własnej egzystencji. Żaden człowiek nigdy nie stanie się wyrazicielem całej prawdy absolutnej, bo „Oprócz Chrystusa żaden człowiek nie jest prawdą. W stosunku do każdego innego człowieka prawda jest czymś nieskończenie wyższym niż jego bycie”⁸¹⁰. Zadaniem każdego człowieka staje się natomiast wyrazić tę część prawdy, która została w stworzeniu przypisana przez Boga tylko jemu i w ten sposób dać świadectwo istnienia prawdy absolutnej.

Duch, wolność, prawda a wiara

Duch, wolność, prawda a możliwość wiary w egzystencji. Najważniejszym zagadnieniem pism pseudonimowych jest problematyka „wejścia w wiarę”. Chodzi tu o tę szczególną sytuację egzystencjalną, w której człowiek odwraca porządek swojej egzystencji z doczesnego na wieczny. Przestaje zatem rozumieć swoje życie w stosunku do tego, co ogólnoludzkie, a zaczyna odnajdywać się w swojej indy-

⁸⁰⁹ BD, s. 47; zob. też: ibidem, 65, 73 i 76.

⁸¹⁰ WC, s. 166.

widualnej relacji z Bogiem. To absolutne, egzystencjalne odwrócenie Kierkegaard nazywa „zerwaniem” i uznaje, że jest ono możliwe tylko w chrześcijaństwie jako religijności paradoksalnej. W rezultacie problem „wejścia w wiarę” zyskuje swoją najwłaściwszą konkretyzację w tym, co duński filozof określa mianem „stawania się i bycia chrześcijaninem”.

W ten sposób pytanie o wiarę w losie ludzkim uzyskuje swoją pełną odpowiedź tylko w chrześcijaństwie. Co ważne jednak, to pytanie: jak możliwa jest wiara w ludzkiej egzystencji, w rzeczywistości odnosi się do tego, jak możliwy jest w sensie duchowym człowiek. Ustalenia dotyczące roli i miejsca wiary w ludzkiej egzystencji stają się zarazem dociekaniem na temat tego, co stanowi o istocie bycia człowiekiem. Wiara w pismach pseudonimowych nie jest po prostu określeniem jednej z cnót religijnych, ale jak powie sam Kierkegaard: „jak wierzysz, taki jesteś, bo wiara jest bytem”⁸¹¹. Okazuje się zatem, że staje się ona nazwą dla tego, co istotnie ludzkie, albo, mówiąc ściślej, w swym najwyższym, chrześcijańskim rozumieniu jest stanem egzystencjalnym, w którym to, co istotnie ludzkie, może się realizować. Tak rozumiana wiara traci wszelkie konotacje intelektualne. Wiedza czy zdolność pojmowania jest usposobieniem doczesnym, natomiast wiara okazuje się podstawowym usposobieniem duchowym każdego człowieka. Jest zatem niezależna od zdolności intelektualnych, warunków życiowych i społecznych danej jednostki. Dostęp do wiary ma absolutnie każdy, pod warunkiem że zechce ją wybrać na swoją rzeczywistość egzystencjalną i całkowicie podporządkuje się jej wymaganiom.

W antropologii Kierkegarda najpełniejsze określenie jakości bytu ludzkiego realizującego się w wierze – zgodnie z tym, co zostało pokazane w trzech głównych rozdziałach tej książki – ma swoje uszczegółowienie w trzech podstawowych i, jak się wydaje, najważniejszych dla niego kategoriach filozoficznych: ducha, wolności i prawdy. Związek między wiarą a tymi trzema kategoriami jest w ujęciu duńskiego filozofa tak ścisły, że choć nie powie on tego nigdzie wprost, to bez ryzyka nadużycia interpretacyjnego można po-

⁸¹¹ CS, s. 243.

wiedzieć, iż nie ma wiary, a więc tego, co istotnie ludzkie, bez którejkolwiek z tych kategorii. Są one w rzeczywistości określeniami istoty człowieka w Bogu. Aby człowiek mógł wierzyć w Boga – czyli stać się i być chrześcijaninem – zawsze zarazem musi być duchem, być wolnym i być prawdą. Człowiek o tyle jest rzeczywiście duchem, o ile staje się wolny i dąży do prawdy. Bycie duchem, wolnością i prawdą stanowią przeciwieństwo przymioty Boga, które potencjalnie są zawarte w człowieku stworzonym na Jego podobieństwo. Egzystencja ma stać się czasem realizacji tej możliwości aż do całkowitego jej urzeczywistnienia w Bogu, w czym wyraża się pojednanie, połączenie się z Nim, czyli po prostu zbawienie.

Wzorem dla każdego człowieka musi być w tym ujęciu Jezus Chrystus, który najpełniej zrealizował swojego ducha przez wolność w prawdzie.

Zatem to, o czym można powiedzieć, że prawdziwie przyciąga do siebie, musi być czymś w sobie samym, lub czymś, co jest w sobie samym. Tak jest, gdy prawda przyciąga do siebie: bowiem prawda jest w sobie samej, jest w sobie i dla siebie – a Chrystus jest prawdą [J 14,6]. To, co przyciąga do siebie coś niższego, musi być czymś wyższym; tak jest, gdy Chrystus, nieskończenie najwyższy, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, z wywyższenia chce wszystkich przyciągnąć do siebie. Ale człowiek, o którym mowa, jest przeciwieństwo w sobie samym jaźnią. Dlatego Chrystus chce przede wszystkim pomóc każdemu człowiekowi stać się samym sobą; wymaga On przede wszystkim, aby człowiek wchodząc w samego siebie, stał się samym sobą, by następnie przyciągnąć go do siebie. Chce przyciągnąć człowieka do siebie, ale, by naprawdę przyciągnąć go do siebie, chce przyciągnąć go tylko jako istotę wolną, a więc poprzez wybór. Dlatego Ten, który uniżył samego siebie, Ten upokorzony, z wywyższenia chce człowieka przyciągnąć do siebie. Wszak jest On w uniżeniu i w chwale Jedynym i Tym samym; i ten wybór nie byłby właściwy, gdyby ktoś myślał, że musi wybierać pomiędzy Chrystusem upokorzonym a Chrystusem wywyższonym: ponieważ Chrystus nie jest podzielony, On zawsze jest Jednym i Tym samym. Wybór nie polega na tym: albo uniżenie, albo wywyższenie; nie, wyborem jest Chrystus. Ale Chrystus jest złożeniem, a mimo to jest Jednym i Tym samym, jest Uniżonym i Wywyższonym, dlatego udaremnia wybór tylko jednej

ze składowych, podczas gdy obydwie składowe, które istnieją, umożliwiają bycie przyciąganym do Niego tylko przez wybór. Bo jeśli miałby prawdziwie przyciągać do siebie bez pośrednictwa wyboru, wtedy musiałby być Kimś Prostym, albo Chrystusem Wywyższonym, albo Uniżonym, ale On jest Jednym i Drugim. Tak przyciąga On do siebie dzięki podwójności. Nic, żadna siła natury, nic w świecie nie przyciąga do siebie w taki sposób; to czyni jedynie duch; i tylko duch może w ten sposób przyciągać do siebie ducha⁸¹².

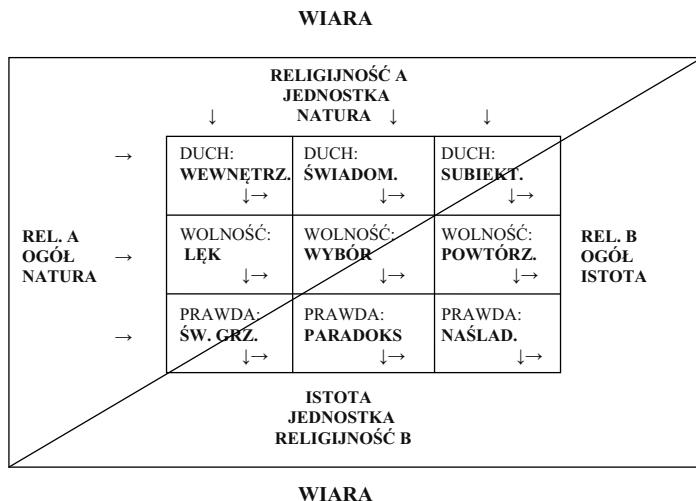
Fragment ten nie pozostawia wątpliwości, że można być przyciągniętym do Chrystusa tylko jako duch, przez swoją wolność (wybór) i w tym jednym celu, aby poznać prawdę o sobie w Bogu. Chrystus jako prawda wcielona – Ten, który wypełnił w swojej egzystencji sens bycia człowiekiem i jako Bóg otworzył ten sens przed każdą jednostką – może przyciągnąć ją do siebie tylko w jej prawdzie o sobie, czyli tylko wtedy, gdy zdecyduje się ona na tę prawdę. Nie można zaś się na nią zdecydować inaczej niż w swojej wolności, przez wybór bycia z Chrystusem, wybór bycia samym sobą, prawdą siebie w Bogu. Ta prawda i ta wolność dotyczy zaś tylko ducha człowieka, czyli tego, kim istotnie jest w Bogu. Duch jako istota człowieka w Bogu jest tutaj jego możliwością, którą realizuje on tylko w swojej wolności, gdy zaś to czyni, wówczas urzeczywistnia prawdę o sobie – to, kim rzeczywiście jest. Prawda oznacza w tym wypadku bowiem prawdę bycia, prawdę samoidentyfikacji siebie w Bogu, czyli prawdę istoty realizowaną i urzeczywistnianą w egzystencji człowieka.

Co ważne, jak uświadamia Kierkegaard, to przyciąganie w prawdzie, którego dokonuje Chrystus, istnieje w podwójności. Duch podwaja naturę człowieka, to, co istotne, nie wydarza się wszak w bezpośredniości ludzkiego życia, ale we wnętrzu jednostki zwróconej ku Bogu. W ten sposób Chrystus rozwija wyjściową naturę człowieka przez wskazanie na rzeczywisty cel i sens istnienia człowieka w odniesieniu do jego duchowej istoty założonej w Bogu. Nie jest oczywiście tak, że przed Chrystusem człowiek nie mógł się rozwijać duchowo, wydaje się jednak, że rozwój ten był ograniczony do poziomu religijności negatywnej (religijności A). Dopiero życie Chry-

⁸¹² WC, s. 135–136.

stusa i Jego wzór przenosi duchowość ludzką z poziomu ogólnoludzkiego na poziom indywidualnej relacji człowieka do Boga i czyni ją możliwą bezwzględnie dla każdego człowieka. W tym znaczeniu, nawet gdyby na świecie nie zaistniał grzech, przyjście Chrystusa byłoby tak samo potrzebne, by otworzyć duchowość człowieka na możliwość ostatecznego wypełnienia się jej w Bogu (religijność pozytywna – religijność B). Natomiast prekursorem Chrystusa, jeśli chodzi o możliwość nawiązania indywidualnej relacji z Bogiem (ale bez ekstrapolacji tego faktu na cały gatunek ludzki), jest – zgodnie z tym, co przedstawia w *Bojaźni i drżeniu* Kierkegaard – Abraham jako ojciec wiary.

Duch, wolność, prawda a realizacja wiary w egzystencji. Podjętą w tej książce próbę wtórnej „systematyzacji” pism pseudonimowych Kierkegaarda warto zwięździć przedstawieniem wydedukowanego z myśli duńskiego filozofa modelu duchowego rozwoju człowieka (schemat 12). Prezentuje on, w jaki sposób w proponowanym sche-



Schemat 12. Model duchowego rozwoju człowieka

macie kategorialnym (zob. schemat 5 i 8) można opisać rzeczywistą sytuację „wejścia w wiarę” oraz proces stawania się i bycia chrześcijaninem. Oczywiście taki model powstaje już jako całkowita nadbudowa interpretacyjna nad rozważaniami duńskiego filozofa i jako taki musi zostać poddany krytycznemu oglądowi. Nie rości sobie zatem pretensji do stania się obowiązującym ujęciem, a stanowi jedynie, podobnie jak zaprezentowany schemat kategorialny, pewną propozycję odczytania pism pseudonimowych.

Aby właściwie przedstawić w powyższym modelu dokonujące się w życiu człowieka przejście z religijności A do religijności B, trzeba wykorzystać wszystkie analizowane w tej części książki fenomeny duchowego rozwoju. Zostały one usystematyzowane pod postacią ogólnych kategorii (wyznaczników antropologicznych) ducha, wolności i prawdy, z tym jednak zastrzeżeniem, że ich działanie w człowieku jest możliwe tylko we współpracy i w zespoleniu ze sobą. Próbując opisać działanie tego modelu w odniesieniu do pism pseudonimowych, w zasadzie jedynym pewnym wzorem, na jakim można się oprzeć, jest Abraham, którego nawiązanie indywidualnej relacji z Bogiem wystarczająco szczegółowo analizuje Kierkegaard w *Bojaźni i drżeniu*. Oczywiście Abraham nie był chrześcijaninem, ale, jak zostało to już zasugerowane, jako „ojciec wiary” jest prekursorem chrześcijańskich rozstrzygnięć w tym względzie. Jezus Chrystus w rozważaniach pism pseudonimowych znajduje się już po drugiej stronie jako ten, kto przyciąga do siebie i daje wzór życia w religijności B. Biorąc jednak pod uwagę, że „wejście w wiarę” jest już zawsze pierwszym czynem wiary, nie można abstrahować również od uwag Kierkegarda dotyczących postaci i życia Jezusa.

W prezentowanym modelu opisywane przejście dokonuje się z obszaru znajdującego się na lewo od przekątnej schematu (religijność A, natura, doczesność) do tego położonego na prawo od niej (religijność B, istota, wieczność). Tym, kto przechodzi, jest człowiek odniesiony w swej egzystencji zarówno do tego, co ogólne (świat ludzki), jak i do samego siebie (jednostka) – zaś tym, ze względu na kogo lub dzięki komu dokonuje on przejścia, jest Bóg, który w swej łasce obdarowuje człowieka prawdą życia, indywidualnym powoła-

niem do życia w wieczności. W tym przejściu dochodzi do zmiany natury człowieka zakorzenionej w świecie ludzkim i zajętej przez grzech. Dzieje się to dzięki odkryciu własnej istoty w Bogu, która oczyszcza naturę jednostki i nakierowuje ją na realizację swojego indywidualnego powołania w Bogu.

W ramach analizowanych kategorii można wyróżnić te, które jeszcze znajdują się po stronie religijności A (wewnętrzność, świadomość, lęk), te mieszczące się na granicy religijności A i B (subiektywność, wybór, świadomość grzechu) oraz te całkowicie położone już po stronie religijności B (powtórzenie, paradoks, naśladowanie). Ten trójpodział oznacza zasadniczo trzy etapy „wejścia w wiarę”. Ich przebieg określają obecne w schemacie strzałki, opisujące kierunek i porządek tej przemiany człowieka (zostały one wyróżnione w poniższym tekście kapitalikami). Mimo że dokonuje się ona w skoku, jest zerwaniem, to jednak można w niej wyróżnić pewne zasadnicze, wewnętrzne kroki związane z odrywaniem się jednostki od swej przynależności do świata immanencji i zagłębieniem się w rzeczywistości transcendencji. Należy tu podkreślić, że dopóki wychodząc od kategorii wewnętrzności, nie dojdzie ona do kategorii naśladowania, cały proces nie jest zakończony. Jeśli jednostka zatrzyma się na którejś z wcześniejszych kategorii przed naśladowaniem, to nie dokona się jej skok wiary.

Warto teraz prześledzić bliżej te trzy etapy. Każdy z nich dzieli się dodatkowo na trzy pomniejsze fazy, które odpowiadają ujawnianiu się w egzystencji kolejnych fenomenów (kategorii) duchowego rozwoju człowieka. Opisują one kolejne kroki przekształcania się bytu jednostki przez jej nakierowanie się na swoją istotę w wieczności.

Na etap I (etap ducha, możliwości) składają się trzy kategorie znajdujące się w lewym górnym rogu tabeli przedstawiającej schemat kategorialny wiary – są to wewnętrzność, świadomość i lęk. Etap IA (faza wewnętrzności) to moment, w którym człowiek zaczyna dokonywać nowego rozpoznania samego siebie (TEGO, CO JEDNOSTKOWE) w stosunku do swojego dotychczasowego miejsca w do-czesności (w TYM, CO OGÓLNE) dzięki pojawieniu się w jego życiu jakiegoś nowego elementu, na przykład jakiejś wyjątkowej sytuacji

egzystencjalnej. Ten nowy element, aby móc wpłynąć na człowieka, zawsze musi ujawnić się w jego WNEŹTRZU (musi zostać przez niego uwewnętrzniony). Wymaga więc nowego ustosunkowania się do samego siebie, czyli zmiany ŚWIADOMOŚCI. Jednocześnie w stosunku do swojego dotychczas zajmowanego miejsca w doczesności sytuacja ta musi wzbudzić w jednostce LĘK. Ma on za zadanie pobudzić ją do działania, nie pozwala na obojętność egzystencjalną, prowadzi do zmiany samoodniesienia. Etap IB (faza świadomości) to nowe USTOSUNKOWANIE SIĘ do samego siebie, nowy stan jaźni, z jednej strony otwiera nowe rozumienie siebie jako PODMIOTU własnej egzystencji, a z drugiej strony, jak każda pojawiająca się zmiana w jaźni, wymaga WYBORU, który ją potwierdzi. Etap IC (faza lęku) to LĘK pojawiający się w wewnętrzności człowieka, który zarazem wzmacnia poczucie konieczności podjęcia WYBORU rozstrzygającego o jego nowym stanie egzystencjalnym i wskazuje na niewystarczalność dotychczasowego stanu egzystencjalnego, jego NIEPRAWDĘ w stosunku do nowego, ale wciąż niezaktualizowanego rozpoznania siebie.

Na tym etapie dzięki współdziałaniu ducha i wolności skierowujących się w stronę prawdy (faza świadomości jest momentem ujawnienia się wolności w duchu, a faza lęku potwierdzeniem aktu duchowego rozpoznania siebie w wolności) człowiek zauważa ograniczenia duchowe swojego wcześniejszego stanu egzystencjalnego (immanencja). Rozpoznaje jednocześnie wyjątkową jakość oraz wartość tego nowego ujęcia i rozstrzygnięcia siebie, ku któremu przyciąganie wyraźnie odczuwa w swoim wnętrzu. Jest to moment, w którym krystalizuje się w człowieku konieczność egzystencjalnej zmiany i dojrzewa związana z nią decyzja. Tu wewnętrzność człowieka zaczyna być przejrzysta, świadomość zyskuje odniesienie do wieczności, a lęk przekształca się w pozytywną bojaźń Bożą.

Główną rolę w etapie II (etapie wolności, realizacji) odgrywiają trzy kategorie leżące wzdłuż przekątnej całego schematu, czyli subiektywność, wybór i świadomość grzechu. Na etapie IIA (faza subiektywności) jednostka po raz pierwszy łączy się ze swoją ISTOTĄ, która, mimo że pozostaje dla niej wciąż pewnym ogólnym określeniem, wzbudza potrzebę ustosunkowania się do wieczności we własnej egzystencji. Prowadzi to człowieka do ukonstytuowania

jego PODMIOTOWOŚCI w Bogu, a z drugiej strony wywołuje konieczność POWTÓRZENIA siebie w swojej istocie, czyli urzeczywistnienia jej w swojej egzystencji. Etap IIB (faza wyboru) uświadamia, że aby jednak to POWTÓRZENIE mogło stać się faktem, człowiek musi ostatecznie WYBRAĆ ten swój nowy stan egzystencjalny, nowego siebie, musi zdecydować się na ostateczny krok przemiany wewnętrznej. Otwiera go to na sytuację PARADOKSU w jego egzystencji, całkowitego i ostatecznego przewartościowania całego dotychczasowego życia ze względu na wejście w nie transcendencji. Etap IIC (faza świadomości grzechu) jest to w ujęciu Kierkegaarda chwila, w której człowiek uzyskuje w łasce od Boga PRAWDĘ siebie i ostatecznie odrzuca nieprawdę grzechu. Ta chwila z jednej strony całkowicie przenosi go w sferę nowej, PARADOKSALNEJ egzystencji, z drugiej zaś w pełni zakotwicza go w jego INDYWIDUALNEJ ISTOCIE w Bogu, rozumianej jako prawda swojego powołania.

Na tym etapie dokonuje się właściwa przemiana egzystencjalna człowieka, czyli „zerwanie” z religijnością A i „wejście w wiarę” religijności B. Skutkuje to rzeczywistym ustosunkowaniem się do swojej istoty, osiągnięciem maksymalnej możliwej namiętności egzystencjalnej w odniesieniu do swojej podmiotowości w Bogu, wyborem wiary ze świadomością konieczności powtarzania i utwierdzania się w tym wyborze oraz świadomością grzechu, będącą podstawą działania zmierzającego do uzyskania całkowitego przebaczenia. Znamienne, że na tym etapie dzięki działaniu wolności dochodzi najpierw do odkrycia prawdy swojej podmiotowości w Bogu (bycia jednostką wobec Boga – faza subiektywności), a następnie do ujawnienia się tej podmiotowości (ducha) w prawdzie, dzięki odkryciu swojego własnego powołania do życia w Bogu, nawiązaniu indywidualnej relacji z Nim (faza świadomości grzechu).

Etap III (etap prawdy, urzeczywistnienia) zależy od współdziałania trzech ostatnich kategorii znajdujących się w prawym dolnym rogu schematu kategoryjnego wiary, mowa tu o powtórzeniu, paradoksie i naśladowaniu. Na etapie IIIA (faza powtórzenia) w wyniku odkrycia swojej prawdy o sobie w Bogu człowiek dokonuje rzeczywistego POWTÓRZENIA siebie w swojej ISTOCIE, czyli doświadcza ostatecznej zgodności egzystencjalnej, syntezy swojego ducha. To

doświadczenie unaocznia mu z kolei konieczność dalszego potwierdzenia siebie w tym nowym stanie egzystencjalnym, co staje się możliwe tylko w postawie NAŚLADOWANIA. Etap IIIB (faza paradoksu) wzmacnia to nakierowanie na postawę naśladowania, która może się zrealizować, jeśli jednocześnie człowiek czyni prawdę wiary, jaką zyskał w swoim nowym stanie egzystencjalnym, jedyną prawdą swojego życia. Wówczas prawda absolutna, prawda istoty zyskuje swój wyjątkowy wyraz w prawdzie jego egzystencji. W ten sposób absolutny PARADOKS wiary chrześcijańskiej popycha go w stronę ŚWIADCZENIA o tej prawdzie swoim życiem, przez co czyni ją najwyższym i jedynym sensem jego JEDNOSTKOWEJ EGZYSTENCJI. Na etapie IIIC (faza naśladowania) następuje domknięcie całego procesu „wejścia w wiarę”, która staje się rzeczywistą treścią życia jednostki. Nie tylko odnajduje ona w niej swoje INDYWIDUALNE POWOŁANIE, swoją prawdę w Bogu, ale dodatkowo wyraża przez siebie absolutną prawdę chrześcijaństwa. W ten sposób ZAŚWIADCZAJĄC o niej, chrześcijanin otwiera jej możliwość przed INNYMI LUDŹMI, którzy muszą konfrontować z jego postawą życiową swoje własne miejsce w doświadczeniu.

Ten etap urzeczywistnia do końca przemianę egzystencjalną człowieka. Moment, gdy zaczyna on naśladować Chrystusa, jest momentem, gdy nie tylko przyjmuje na siebie swoją prawdę w Bogu, ale zarazem zaczyna nią w pełni żyć i się w niej potwierdzać. Dopiero wówczas wyjściowe dla całego procesu przemiany, nowe rozpoznanie samego siebie w swoim duchu przez człowieka wypełnia się do końca, aktualizuje się w jego istocie. Jest to sytuacja najwyższej syntezy w Bogu, w której dzięki współdziałaniu wolności i prawdy (w fazie powtórzenia wolność ostatecznie ujawnia prawdę życia człowieka, a w fazie paradoksu ta prawda sama zaczyna działać w ramach wolności człowieka, stając się tym, co w pełni uaktualnia jego ducha, istotę) jednostka zaczyna stawać się samą sobą w Bogu, zgodnie z tym, jak została w Nim założona. Na tym etapie można więc mówić o powtórzeniu własnej istoty w egzystencji, wyrażaniu przez siebie absolutnego paradoksu chrześcijaństwa oraz o świadczeniu o nim swoim życiem w postawie pokory (uniżenia).

Przedstawiony model może opisywać jednocześnie trzy sytuacje: po pierwsze, założycielski akt „wejścia w wiarę”, przejście z religijności A do religijności B; po drugie, każdy kolejny akt wiary dokonywany w ramach religijności B, potwierdzający ten założycielski akt i rozwijający w nim jednostkę; po trzecie, całe życie chrześcijanina od tego pierwszego założycielskiego aktu, przez wszystkie kolejne akty wiary potwierdzające i rozwijające go, aż po akt ostateczny, w którym w momencie śmierci następuje przejście człowieka do wieczności.

W odniesieniu do pierwszej wskazanej sytuacji można spróbować zweryfikować przedstawiony model na przykładzie postaci Abrahama. Etap I odpowiada tu sytuacji, w której słyszy on głos Boga nakazujący mu złożenie syna w ofierze (faza wewnętrzności), ustosunkowuje się do tego nakazu w swoim wnętrzu (faza świadomości) oraz dochodzi do niego powaga i konieczność realizacji tego nakazu (faza lęku). Te trzy kategorie opisują w tym wypadku wszystko to, co wydarza się w życiu Abrahama od usłyszenia nakazu Boga aż do momentu wyruszenia z Izaakiem na górę Moria. Etap II odnosi się do momentu, gdy zyskuje on wobec tego nakazu przekonanie o wyjątkowości swojej sytuacji wobec Boga i całkowicie się w nią angażuje (faza subiektywności), w wyniku czego podejmuje nieodwołalnie decyzję o realizacji Boskiego nakazu (faza wyboru), w czym z kolei odnajduje potwierdzenie swojej wyjątkowości w Bogu, swojej całkowitej zależności od Niego, a jednocześnie uświadamia sobie słabość swojego wcześniejszego odniesienia do Stwórcy (faza świadomości grzechu). Za pomocą tych trzech kategorii można opisać cały okres od wyruszenia Abrahama na górę Moria aż do momentu, gdy podnosi on nóż z zamiarem złożenia Izaaka w ofierze Bogu. Z kolei etap III mówi tu o tym, co stało się zaraz potem, czyli od chwili cofnięcia nakazu przez Boga aż do powrotu Abrahama z Izaakiem do domu. W ten sposób odzyskany Izaak staje się symbolem uzyskania nowej prawdy w życiu Abrahama (faza powtórzenia); przy jednoczesnej niemożliwości bezpośredniego przekazania tej prawdy innym – milczenie Abrahama (faza paradoksu) oraz konieczności trwania w tej nowej prawdzie przez Abrahama z przekonaniem

o jej absolutnym znaczeniu dla jego losu, w czym właśnie staje się on w pełni wzorem – „ojcem wiary” (faza naśladowania).

Według tego samego wzoru musi postępować każdy chrześcijanin nie tylko w momencie swojego „wejścia w wiarę”, ale również w każdym kolejnym akcie wiary. Zawsze będzie musiał on najpierw (etap I) uwewnętrznić jakąś napotkaną przez siebie sytuację egzystencjalną (wewnętrzność), ustosunkować się do niej, by móc określić swoją rolę w niej i zrozumieć jej wagę dla siebie (świadomość) oraz zyskać poczucie konieczności swojego działania w niej (lęk). W konsekwencji jego zadaniem stanie się (etap II) całkowicie zaangażować się w tę sytuację, z przekonaniem o byciu powołanym do jej realizacji przez Boga (subiektywność); podjąć wybór, który ustanowi jego miejsce i uruchomi jego działanie w niej, powodując, że zacznie on ją faktycznie realizować (wybór); by wreszcie zyskać potwierdzenie prawdziwości i wagi swojej aktywności w niej (świadomość grzechu). W ten sposób właśnie (etap III) zyska on wzmocnienie swojej relacji do Boga (powtórzenie), wyrazi przez swoją prawdę egzystencji prawdę swojej istoty (paradoks) oraz tym samym wniesie przez siebie prawdę chrześcijaństwa w rzeczywistość doczesności, zmuszając do konfrontacji z nią innych ludzi i pozwalając, by Bóg przez niego wpływał na ich życie (naśladowanie).

Wreszcie w odniesieniu do całości życia chrześcijańskiego pierwszy, założycielski akt wejścia w wiarę należałoby tu skojarzyć z etapem I. Wówczas to bowiem człowiek zyskuje właściwe nastawienie (przezroczyście) swojej wewnętrzności (wewnętrzność), świadomość swojego powołania w doczesności do życia w Bogu (świadomość) oraz przekonanie o konieczności jego realizacji w dalszej egzystencji (lęk). Każdy kolejny akt wiary, który stanowi próbę utwierdzenia i wzmocnienia się w tym założycielskim akcie, odnosiłby się tutaj do etapu II. W nim chrześcijanin dzięki swojemu zaangażowaniu egzystencjalnemu kształtuje swoją indywidualną relację z Bogiem (subiektywność), dokonuje kolejnych wyborów wiary (wybór) i coraz mocniej wyraża prawdę swojego powołania do życia w Bogu, jednocześnie coraz bardziej oczyszczając się wewnętrznie (świadomość grzechu). Wreszcie etap III wskazywałby na moment końcowego aktu wiary przenoszącego człowieka w chwili śmier-

ci w wieczność. W nim chrześcijanin ostatecznie powtarza siebie w Bogu (powtórzenie), wypełnia prawdę swojej istoty w egzystencji (paradoks) i czyni z całego swojego życia świadectwo prawdy chrześcijańskiej, pozostawiając swój przykład jako widomy znak jej absolutnej mocy (naśladowanie)⁸¹³.

W tym sensie, mimo że już pierwszy akt wiary jednostki dzięki działaniu wolności ujawnia prawdę jej istoty w egzystencji, to jednak akt ten musi być potwierdzany każdym czynem jednostki aż po jej śmierć. Dopiero wraz z nią bowiem jednostka rzeczywiście przenosi się w wieczność, osiąga ostateczne spełnienie swojej istoty w egzystencji⁸¹⁴. O tej konieczności ciągłego potwierdzania wiary w swojej egzystencji, przy jednoczesnym pełnym w niej byciu mówi właśnie to, co Kierkegaard nazywa „stawaniem się i byciem chrześcijaninem” – gdzie „stawanie się” odpowiada wolności, „bycie” prawdzie, a „chrześcijanin” duchowi.

Duch, wolność, prawda a urzeczywistnienie wiary w egzystencji.

Postulowany model duchowego rozwoju człowieka i przejścia w nim od religijności A do religijności B jest oczywiście pewną uproszczoną konstrukcją teoretyczną. Pozwala jednak dostrzec, jak w docho-dzeniu do swojej istoty w wierze muszą współdziałać w człowieku trzy jego najważniejsze wyznaczniki antropologiczne: duch, wolność i prawda. Człowiek w swej potencji jest duchem (możliwość), który rozwija się tylko dzięki swej wolności (realizacja), a może zaktualizować się jedynie w swojej prawdzie w Bogu (urzeczywistnienie). W przedstawionym modelu widać również, że pierwsze poruszenie

⁸¹³ Mając świadomość ryzyka takiego przykładu, jako egzemplifikację można tu zaproponować całe dojrzałe życie Jezusa, gdzie etap I odpowiada sytuacji Jego chrztu w Jordanie, etap II mówi o całej późniejszej jego drodze życiowej związanej z głoszeniem i nauczaniem nowej wiary, a etap III oddaje moment Jego odkupieńczej śmierci na krzyżu.

⁸¹⁴ W rezultacie z jednej strony niewykluczony jest upadek wierzącego w sytuacji, w której w pewnym momencie ulega on pokusie złego i przestaje swoim życiem zaświadczać o prawdzie swojej istoty w Bogu, tracąc swoją indywidualną relację z Nim. Z drugiej natomiast, jeśli człowiek uzyskuje to połączenie z Bogiem dopiero w ostatnim akcie swojego życia, w momencie śmierci, to znajduje się równie blisko Boga, jak każdy, kto żył w tej bliskości przez większość życia.

ducha jest zawsze tylko pewną możliwością dla niego, aby mógł się on zaktualizować w swej prawdzie o sobie, czyli dokonać syntezy, stać się sobą, bezwzględnie potrzebuje wolności, w której dokładnie następuje przejście ze stanu możliwości do stanu rzeczywistości, z myśli do bytu (zob. schematy 2, 3 i 5). Co ważne jednak, tak jak w tym pierwszym poruszeniu (etap I) musi już być obecna zarówno wolność jako wewnętrzny ruch, jak i prawda jako cel, podobnie w etapie II i III, mimo że główną rolę odgrywają w nim wolność i prawda, duch musi być w nich cały czas obecny, ponieważ to on jest podłożem działania wolności i tym, w czym urzeczywistnia się prawda. Znamienne w tym kontekście okazuje się to, że to duch ujawnia wolność (świadomość – etap IB), prawda ujawnia ducha (świadomość grzechu – etap IIC), a wolność ujawnia prawdę (powtórzenie – etap IIIA). Gdyby duch nie ujawnił wolności, człowiek nie mógłby podjąć rozstrzygającego wyboru; gdyby nie podjął rozstrzygającego wyboru, nie mógłby odkryć swojego powołania; gdyby nie odkrył swojego powołania, nie mógłby urzeczywistnić prawdy siebie, stać się sobą. Duch, wolność i prawda stanowią więc nierozdzielny całość, składającą się w sensie istotnym na byt człowieka stworzony na podobieństwo Boga. O ile jednak w Bogu te trzy wyznaczniki muszą być ciąglą aktualnością, Bóg zawsze zarazem jest duchem, który jest wolny, i jest prawdą – o tyle w człowieku duch za sprawą wolności staje się prawdą. Inaczej mówiąc, każda jednostka jest duchem, który w swojej wolności wciąż musi rozwijać się do swojej prawdy i potwierdzając się w niej, wciąż ją na nowo aktualizować w sobie.

Jeszcze inaczej rzecz ujmując, syntezy wiary – a jak mówi Kierkegaard: „tylko w wierze synteza jest wiecznie i w każdym momencie możliwa”⁸¹⁵ – która oznacza pojednanie się ze swoją istotą w Bogu, dokonuje duch dzięki swej wolności w prawdzie. To powiązanie oraz jedność ducha, wolności i prawdy w człowieku bardzo dobrze oddaje następujący fragment z *Pojęcia lęku*:

⁸¹⁵ PL, s. 121.

Z intelektualnego punktu widzenia treścią wolności jest prawda; a prawda czyni człowieka wolnym. Ale właśnie z tego powodu prawda jest takim działaniem wolności, że tę wolność prawda nieustannie wytwarza. Oczywiście, nie myślę tu o subtelnościach filozofii współczesnej, która wie, że konieczność myślenia jest również jego wolnością, i która mówiąc o wolności myślenia, mówi tylko o wiecznym, immanentnym ruchu myślenia. Takie subtelności służą jedynie do gmatwania i utrudniania porozumienia między ludźmi. Natomiast to, o czym mówię, jest czymś bardzo prostym i naiwnym: że prawda istnieje dla jednostki o tyle, o ile ona ją tworzy w swoim działaniu⁸¹⁶.

Jeżeli zgodzić się, że w cytowanym fragmencie jednostka jest jednoznaczna z duchem a działanie z wolnością, to prawdę o sobie jednostka może poznać tylko wtedy, gdy cały czas ją ujawnia w swojej wolności (nie może jednak ujawniać w swojej wolności prawdy, jeśli zarazem w swoim duchu nie ujawnia wolności, a w prawdzie ducha). Człowiek może dowiedzieć się prawdy o sobie, tylko jeśli ją wybierze. Gdy zaś ją już wybierze, wówczas ta prawda, którą już jest, wciąż musi się w nim wydarzać (stawać). Wiara może bowiem istnieć tylko wtedy, gdy zarazem duch ujawnia wolność, wolność prawdę a prawda ducha. Co więcej, jak pokazują rozważania Kierkegaarda, sytuacja ta ma też odwrotną stronę: gdy jednostka egzystuje poza wiarą, czyli w nieprawdzie, to grozi jej stanie się nie-wolną, a jej wnętrze może okazać się bezduszne⁸¹⁷.

W tym ujęciu widać wyraźnie, że istnieje równość między duchem, wolnością i prawdą, jeśli chodzi o możliwość istnienia człowieka w stanie wiary. Każdy z tych elementów ma tu do odegrania swoją rolę lub, mówiąc inaczej, każdy zajmuje odpowiednie dla siebie miejsce. Gdyby człowiek nie był duchem, nie mógłby być wolny, gdyby zaś nie był wolny, nie mógłby się rozwijać w kierunku swojej prawdy, by w końcu ją osiągnąć. Z drugiej zaś strony to, jak rozwija się (wolność) duch ludzki, zależy od tego, jakiej prawdzie przyświadcza, czyli co nim kieruje w egzystencji. O ile więc duch, wolność i prawda wydają się równorzędnymi wyznacznikami isto-

⁸¹⁶ Ibidem, s. 140–141.

⁸¹⁷ Por. ibidem, s. 100–101 i 140–156; OF, s. 16–19; CS, s. 253.

ty człowieka, to jednak w egzystencjalnych rozważaniach Kierkegarda prawda jest tym, co wysuwa się przed ducha i wolność – tym, co w najwyższym stopniu organizuje rzeczywistość egzystencjalną człowieka. Tak to wyrazi duński filozof w *Dzienniku*:

Istnieje prawda, która pozostaje także wtedy, gdy świat przemija... Ta prawda nie jest PODPORZĄDKOWANA duchowi ludzkiemu (gdyby była, duch ludzki nie mógłby sądzić wedle niej, lecz musiałby dokonywać sądu NAD nią), nie jest SKOORDYNOWANA [z duchem] (bo wtedy byłaby niestała jak duch ludzki), ale duch ludzki jest jej PODPORZĄDKOWANY – a gdy człowiek jest jej podporządkowany, wtedy jest prawdziwie wolny⁸¹⁸.

Nietrudno zauważyć, że takie namaszczenie prawdy wynika u Kierkegarda z pewnego skrótu myślowego. Otóż utożsamia on prawdę (jako cel) bezpośrednio z wiarą i w konsekwencji z istotą człowieka. Ten skrót bierze się stąd, że prawda jako cel oznacza w sensie ostatecznym stan gotowy, aktualność (byt, realność), w przeciwieństwie do ducha, który określa możliwość (idealność) i wolność oznaczającą zmianę (stawanie się). Nie ma istoty, jeśli nie osiągnie się prawdy. Człowiek może pozostać niezrealizowanym duchem czy też używać swojej wolności tak, że w stosunku do swojej istoty niewoli się. Natomiast prawda jest bytem, a więc w sensie silnym, w odniesieniu do Kierkegaardowskiego rozumienia prawdy chrześcijańskiej, jest aktualnością istoty. Stąd właśnie w rozważaniach duńskiego filozofa bierze się przewaga prawdy nad duchem i wolnością, widoczna choćby w kluczowym dla pism pseudonimowych pojęciu prawdy subiektywnej.

Nie zmienia to faktu, że wszystkie te trzy wyznaczniki są równoważne dla możliwości osiągnięcia przez jednostkę swojej istoty w Bogu. Chrześcijańska wiara, jako najwyższy stan egzystencjalny, bez któregośkolwiek z nich byłaby niemożliwa. Nie jest przecież tak, że człowiek najpierw w pełni staje się duchem, potem zyskuje wolność, która daje mu dostęp do prawdy, ale tak, że w wierze zarazem

⁸¹⁸ DZ, X⁴ A 161, s. 140.

staje się coraz bardziej duchem, coraz bardziej wolnym i bliższym swojej prawdzie o sobie. Oczywiście ten proces nie mógłby się zacząć bez pierwszego poruszenia ducha w człowieku, bez rozstrzygającego wyboru, tak jak nie mógłby się dokonać, gdyby człowiek nie został obdarowany przez Boga prawdą swojego bycia. Stan wiary jest więc dokładnie stanem ducha, wolności i prawdy, w którym człowiek zarazem już jest duchem, wolnością i prawdą i wciąż się nimi staje. Dlatego właśnie jednocześnie jest (prawda) i staje się (wolność) chrześcijaninem (duch).

ROZDZIAŁ 3

Fenomenologia chrześcijaństwa według Kierkegaarda

Fenomenologia wiary – chrześcijaństwo jako określenie (możliwość) istoty człowieka w egzystencji

Niewątpliwie rozważania Kierkegaarda z pism pseudonimowych skupiające się na dotarciu do duchowej istoty człowieka są próbą jego własnej filozofii. Formalnie jej źródłem (forma przekazu) staje się bardzo aktywny wówczas w Danii nurt heglowski oraz myśl samego Hegla (dialektyka), natomiast pod względem merytorycznym (treść przekazu) – chrześcijaństwo, zarówno w wymiarze jego najważniejszych dogmatycznych prawd, jak i w jego pierwotnym, ewangelicznym kształcie. Kierkegaard nie stworzyłby nic oryginalnego, nie wypowiedziałby się tak dobitnie w sprawie sensu egzystencji ludzkiej, gdyby się nie odniósł do formującej go jako myśliciela filozofii Heglowskiej oraz do wyznaczającej całe jego życie tradycji chrześcijańskiej. Można powiedzieć, używając pojęć dialektyki, że te dwa elementy stanowią punkt wyjścia jego pism pseudonimowych, są tezą, której musiał on przeciwstawić swoją antytezę (krytykę). Dzięki temu jego twórczość mogła stać się rzeczywiście oryginalną syntezą tego, co go inspirowało, oraz jego własnego, nowego spojrzenia na to, co istotne w ludzkim życiu.

Wobec filozofii Hegla taką antytezą w ujęciu Kierkegaarda jest zmiana przedmiotu rozważań, a więc tego, co uznaje on za najważniejszy problem filozoficzny i w stosunku do czego używa metody dialektycznej. Nie jest to już ogólny system wiedzy, filozofia (nauka) sama w sobie, ale jednostka jako podmiot egzystencji, kształtujący swoją własną świadomość w indywidualnej relacji z Bogiem (w wierze). Jeśli chodzi o chrześcijaństwo z kolei, takim punktem sprzeciwu okazuje się współczesne Kierkegaardowi świeckie chrześcijań-

stwo. Krytykował on w tym wypadku przede wszystkim taki sposób odniesienia się do treści chrześcijańskich, w którym nie realizuje się ich we własnym życiu, ale traktuje się je w najlepszym wypadku jako pewne intelektualne i moralne dziedzictwo. To przeciwstawienie się z jednej strony Heglowskiej wizji istnienia świata i człowieka oraz umiejscowienia chrześcijaństwa i jednostki w kontekście całego systemu wiedzy, a z drugiej strony krytyka tego, co nazywa on „światem chrześcijańskim”, staje się niezwykle ważnym, choć negatywnym elementem jego twórczości. Okazuje się to swoistym intelektualnym „paliwem”, dzięki któremu Kierkegaard rozwija kluczową kwestię swoich pism pseudonimowych: problem stawania się i bycia chrześcijaninem.

Na tym intelektualnym metapoziomiu jednoczesnej inspiracji heglizmem i luteranizmem oraz ich krytyki kształtuje się rzeczywisty przekaz chrześcijańskiej i egzystencjalnej antropologii Kierkegaarda. Jej zadaniem okazuje się, w odniesieniu do treści Nowego Testamentu i tradycji Ojców Kościoła, dobitnie wyrazić to, na czym polega istota człowieka w egzystencji. Terminem filozoficznym, który najlepiej opisuje metodę filozofii Kierkegaarda, zarówno na poziomie ogółu, jak i szczegółu, jest – obok antropologii egzystencjalnej – FENOMENOLOGIA. Oczywiście trzeba być bardzo ostrożnym, imputując mu tu to określenie, po pierwsze, mając świadomość wieloznaczności samego terminu „fenomenologia”, po drugie, wiedząc, że Kierkegaard nigdy nie użył go bezpośrednio na określenie swojej metody stosowanej w pismach pseudonimowych¹. Ten ostatni aspekt nie powinien dziwić, biorąc pod uwagę, że termin ten z pewnością był w jego czasach kojarzony z filozofią Hegla i jego sztandarowym dziełem zatytułowanym *Fenomenologia ducha*.

Będąc świadomym jednak, jak wiele zaczerpnął Kierkegaard z myśli Hegla, to w niej właśnie należy upatrywać pierwszego i być może najważniejszego tropu do poszukiwania fenomenologii w filozofii pism pseudonimowych. Jeśli przyjrzeć się od strony formalnej

¹ Duński filozof nieczęsto używał w swoich rozważaniach pojęcia fenomenu, na przykład w *Pojęciu lęku*, gdzie mówi o fenomenie demoniczności (por. PL, s. 125–126), czy w *Dzienniku*, krytycznie odnosząc się do koncepcji Hegla (por. DZ, III A 1, s. 145).

temu, jak Hegel i Kierkegaard opisują pojęcie „ducha”, to łatwo za-
ważyć, że w zasadzie jest to bardzo podobna strategia filozofowa-
nia. Zwrócił na to uwagę Mark Taylor, pisząc:

Hegel i Kierkegaard rozwijają alternatywne fenomenologie ducha, które są tak zaprojektowane, by prowadzić czytelnika od nieautentycznej do autentycznej lub w pełni rozwiniętej jaźni. Podczas gdy Hegel podejmuje swoje zadanie w *Fenomenologii ducha*, Kierkegaard rozwija swoje analizy pośrednio w kolejnych pismach pseudonimowych stworzonych na przestrzeni lat. Pomimo że styl tych dwóch autorów znacznie się różni, ich metodologiczne zabiegi wykazują ważne podobieństwa. *Fenomenologia* Hegla i pisma pseudonimowe Kierkegaarda przedstawiają szczegółowe interpretacje różnych postaci ducha, kształtów świadomości, form egzystencji, czy typów jaźni. W obu przypadkach przeciwstawne duchowe konfiguracje są opracowywane w dialektycznym postępie, posuwając się naprzód od mniej doskonałych do bardziej doskonałych form życia².

Przedmiot twórczości obu filozofów jest przeciwstawnie określony: filozofia Hegla jest skierowana ku temu, co ogólne (skończonemu systemowi wiedzy odkrywanemu w filozofii), natomiast myśl Kierkegaarda zmierza ku temu, co jednostkowe (indywidualnej samowiedzy człowieka o sobie przed Bogiem zdobywanej tylko egzystencjalnie). W rezultacie to, co Kierkegaard uznaje za autentyczny wyraz jaźni, Hegel uznaje za nieautentyczny, i odwrotnie³.

Właściwa relacja między Hegelem a Kierkegaardem jest jednak taka, że to ten drugi czerpał z myśli tego pierwszego i w opozycji do niego budował swoje rozważania, będąc w pełni świadomym, że nie

² M. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkley 1980, s. 13.

³ Por. ibidem, s. 14. W celu potwierdzenia tej tezy wystarczy przywołać to, jak Hegel, całkowicie odwrotnie w stosunku do egzystencjalnych rozważań Kierkegaarda, określa w *Przedmowie do Fenomenologii ducha* pojęcie prawdy. Stwierdza on, że „Prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko jej naukowy system [...] prawdziwą postacią prawdy jest jej naukowość, czyli, co oznacza tu jedno i to samo, że jednym elementem egzystencji prawdy jest POJĘCIE” (G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2010, s. IX).

zaistniałyby one w tej postaci bez dzieła Hegła⁴. Dlatego też warto przyjrzeć się temu, jak Hegel formułował zadanie swojej fenomenologii:

Owo stawanie się NAUKI w OGÓLE, czyli WIEDZY, jest właśnie tym, co ukazuje niniejsza *Fenomenologia ducha*. Wiedza, tak jak występuje na początku, czyli DUCH BEZPOŚREDNI, jest czymś pozbawionym ducha, jest ŚWIADOMOŚCIĄ ZMYŚLOWĄ. Aby świadomość ta mogła stać się wiedzą właściwą, tzn. aby mogła wytworzyć ten element nauki, jakim jest dla nauki jej czyste pojęcie – aby to osiągnąć, świadomość musi przejść długą i żmudną drogę [...]⁵. [...] bezpośrednio istnienie ducha, ŚWIADOMOŚĆ, zawiera w sobie dwa momenty: moment wiedzy oraz moment negatywnej w stosunku do wiedzy przedmiotowości. Kiedy duch rozwija się w tym elemencie [świadomości] i w nim roztacza swe momenty, przeciwieństwo przysługujące świadomości przypada również momentom i wszystkie te momenty występują [teraz] jako pewne postacie świadomości. Nauka o tej drodze [ducha] jest nauką o DOŚWIADCZENIACH świadomości: substancja i jej ruch rozpatrywane są jako przedmiot świadomości. Świadomość nie wie i nie pojmuje nic innego, jak tylko to, co zawiera się w jej doświadczeniu; tym zaś, co zawiera się w jej doświadczeniu, jest tylko substancja duchowa, i to mianowicie jako PRZEDMIOT jej własnej jaźni. Duch staje się przedmiotem, ponieważ jest właśnie tym ruchem: ruchem stawania się DLA SIEBIE CZYMS INNYM, tzn. PRZEDMIOTEM SWOJEJ JAŹNI, oraz ruchem znoszenia tego innobytu. A doświadczeniem nazywamy właśnie taki ruch, w którym to, co bezpośrednio, to, co nie zostało jeszcze doświadczone, a więc to, co abstrakcyjne – czy będzie to abstrakcyjność bytu zmysłowego, czy pomyślanej tylko prostej niezłożoności – wyobcowuje się od siebie, a następnie z tego wyobcowania do siebie powraca; toteż dopiero teraz zostaje ono ukazane w swej rzeczywistości i prawdzie, i dopie-

⁴ Por. DZ, s. 147, przypis 192. Dogłębnie stosunek pism pseudonimowych i pism autorskich (z wyjątkiem mów budujących) do filozofii Hegła rozważa w swej obszernej rozprawie John Stewart – *Kierkegaard's relations to Hegel. Reconsidered*, Cambridge University Press, New York 2003. W polskiej literaturze przedmiotu szczegółowo związek myśli Kierkegaarda z filozofią Hegła analizuje Szwed w swej książce *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.

⁵ G. W. Hegel, op. cit., s. XXVII.

ro teraz jest własnością świadomości [...]. Jeśli negatywność występuje najpierw jako nierówność Ja i przedmiotu, to jest ona jednak w tym samym stopniu także nierównością substancji z sobą samą. Wszystko to, co zdaje się zachodzić poza substancją, co wydaje się czynnością przeciwko niej skierowaną, jest jej własnym działaniem i substancja okazuje się, istotnie rzecz biorąc, podmiotem. Kiedy substancja okazała się już w pełni podmiotem, znaczy to, że duch uczynił swe istnienie równym swej istocie; duch jest teraz taki, jaki jest, dla siebie przedmiotem; abstrakcyjny element bezpośredniości oraz oddzielenia wiedzy od prawdy został w ten sposób przewyższony. Byt jest teraz absolutnie zapośredniczony; stanowi on substancjalną treść, która w sposób równie bezpośredni jest zarazem własnością Ja, ma charakter jaźni, czyli jest pojęciem. Na tym właśnie kończy się *Fenomenologia ducha*. Tym, co duch przygotował dla siebie w Fenomenologii, jest element wiedzy. W tym elemencie poszczególne momenty ducha występują już w FORMIE PROSTEJ NIEZŁOŻONOŚCI, która wie o tym, że jej przedmiot to ona sama. Momenty nie rozpadają się już teraz na przeciwieństwo wiedzy i bytu, lecz pozostają w prostej niezłożoności wiedzy, są prawdą w formie prawdy, a ich różność jest tylko różnością treści⁶.

Ten długi cytat z *Przedmowy do Fenomenologii ducha* unaocznia, że zarówno słownictwo Kierkegaarda, jak i sposób jego myślenia na poziomie formalnym jest w dużym stopniu adaptacją dialektycznego myślenia Hegla. W konsekwencji, jeśli uznać, że rozważania Kierkegaarda układają się w alternatywny rodzaj fenomenologii mającej odwrotnie określony przedmiot, ale posługującej się w punkcie wyjścia tą samą metodą, to wówczas zadania fenomenologii sformułowane przez Hegla mogą też być zadaniami fenomenologii Kierkegaarda. To formalne podobieństwo objawia się nie tylko w słownictwie, ale przede wszystkim w zarysowanym przez Hegla rozwoju ducha, od formy niższej, bezpośredniej do formy wyższej, będącej samowiedzą ducha o sobie, jego jednością w prawdzie. Przedstawiony fragment z *Fenomenologii ducha*, mimo że duch jako przedmiot jest tutaj określony odwrotnie niż u Kierkegaarda, może opisywać bez istotnych zmian również stawanie się ducha w egzystencjalnej

⁶ Ibidem, s. XXXIV-XXXVI.

refleksji duńskiego filozofa. Wszak na tej samej zasadzie duch, tyle że jako istota jednostki w Bogu, przechodzi tu przez kolejne fazy świadomości, wyobcowując się od siebie w egzystencji (innobyt), a następnie powracając do siebie w swej istocie w Bogu. Wszystko to, co można powiedzieć o duchu, stanowi kolejne stany jego świadomości składające się na jego jaźń, która staje się sobą, niejako wychodząc poza siebie, czyli w egzystencję. Duch nieustannie staje się sobą aż do momentu, gdy osiąga pełnię swojej podmiotowości w Bogu. Wówczas jego istnienie zrównuje się z jego istotą, w rezultacie zaś jego stanem okazuje się sama prawda. Jako ilustrację można przywołać tu następujący fragment z *Choroby na śmierć*, będący zresztą parafrazą stylu Hegla:

W poprzedniej części stale wskazywaliśmy na stopniowanie świadomości swego ja; naprzód idzie nieświadomość, że się posiada wieczne ja (C. B. a), potem przychodzi wiedza o swoim ja, w którym zawarta jest cząstka wieczna (C. B. b), a wreszcie (a. I. 2. β) znowuż wskazuje na stopniowanie. Całe to rozważanie obrócimy teraz dialektycznie na inny sposób. Sprawa polega na tym: stopniowanie świadomości swego ja, którym zajmowaliśmy się dotąd, zawiera się w określeniu „ludzkie ja”, czyli jaźń, której miarą jest człowiek. Ale nowe jakości i nowe kwalifikacje zyskuje owo ja stąd, że staje wprost i przed Bogiem. Staje się nie tylko ludzkim ja, ale jest – jak chciałbym je nazwać, mając nadzieję, że nie będę źle zrozumiany – teologicznym ja, ja stojącym wprost przed Bogiem. Jakże nieskończoną rzeczywistość otrzymuje osobowość ludzka, uświadamiając sobie, że istnieje dla Boga, stając się ludzką osobowością, której miarą jest Bóg⁷.

Oczywiście, ponieważ inny jest przedmiot filozofii Hegla i Kierkegarda oraz przeciwstawnie określają oni pojęcie ducha – to ostateczny sens, jaki nadają poszczególnym terminom, takim jak świadomość, wiedza czy prawda, jest inny. Formalnie jednak ich relację można opisać za pomocą tej samej metody, a więc używając tych samych pojęć.

⁷ CS, s. 225.

Dlatego też, jeżeli fenomenologia zgodnie ze słowami Hegla, najkrócej rzecz ujmując, jest „nauką o doświadczeniach świadomości”⁸, czyli o sposobach przejawiania czy też objawiania się ducha aż po najwyższe stany jego świadomości⁹, wówczas określenie to odpowiada temu, czego pod postacią kolejnych pseudonimów dokonuje w swych pracach Kierkegaard. Bez wątpienia bowiem na podstawie analizy treści doświadczenia wewnętrznego (duchowego) tworzy on coś w rodzaju prezentacji duchowego rozwoju jednostki. Przechodzi więc od ujęć estetycznych przez etyczne do ściśle religijnych i chrześcijańskich, tak że na im wyższym poziomie stoi dany pseudonim, tym mocniej i dobitniej wyraża on to, co w stosunku do chrześcijaństwa jest sensem życia człowieka i jego istotą. Można więc powiedzieć, że w ujęciu Kierkegaarda – a jest to ujęcie formalnie całkowicie zgodne z systemem Hegla – fenomenologia polega na dochodzeniu ducha do istoty, która pierwotnie określona jest tylko w swojej możliwości (w idei). Odbywa się to przez analizę jego przejawiania się (stawania się) w egzystencji, w której przechodzi on od stanu swojej możliwości do stanu swojej realności, ostatecznie urzeczywistniając się w jednostce w pełni świadomej siebie przed Bogiem.

W powyższej definicji fenomenologii można wskazać dwa określenia ducha: pierwsze, związane z jego bytem idealnym, istotą oraz drugie, wiążące się z jego bytem realnym, egzystencją¹⁰. Duch w sensie idealnym okazuje się tutaj tym, co ma się zrealizować w egzystencji ludzkiej. Ogólnie rzecz ujmując, każdy człowiek na podobieństwo Boga jest założony w Nim jako duch – i ten duch zawiera indywidualną istotę człowieka, jego powołanie, to, kim naprawdę jest oraz kim powinien stać się w egzystencji, do czego powinien dążyć. To jest,

⁸ Pierwotnie *Fenomenologia ducha* miała nosić tytuł *Nauka o doświadczeniach świadomości* (por. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 84).

⁹ Por. ibidem, s. 84 i 91.

¹⁰ Analogicznie, ale zachowując wszelkie proporcje i pamiętając, że chodzi tu o podobieństwo na poziomie formalno-pojęciowym, można mówić w filozofii Hegla o dwóch podstawowych znaczeniach pojęcia „duch”: pierwsze, oznaczające wszechogarniający superpodmiot, osiagający samoświadomość w jednostkowych ludzkich podmiotach oraz drugie, zgodnie z którym duch to świat człowieczeństwa, jego społeczeństwa i kultury (por. ibidem, s. 89).

analizowana tu wcześniej, prawda istoty. Tę istotę człowieka jako ducha w Bogu w formie ostatecznej – czyli takiej, która daje jednostce możliwość całkowitej realizacji siebie w indywidualnej relacji do Boga, w wierze – otwiera dopiero chrześcijaństwo. Jest ono w swej istocie, jak przekonuje Kierkegaard, właśnie duchem. W rezultacie określenie człowieka jako ducha założonego i powołanego do rozwoju w Bogu jest ściśle chrześcijańskie. Tylko chrześcijaństwo bowiem stawia jednostkowość człowieka wobec Boga przed wszelkimi innymi formami jego bytowania w doczesności.

W odniesieniu do myśli Kierkegaarda można też zastosować inny podział zaczerpnięty z filozofii Hegłowskiej, w ramach którego można rozróżnić ducha absolutnego, ducha subiektywnego i ducha obiektywnego¹¹. Można uznać, że duch absolutny oznacza w tym wypadku Boga, a duch subiektywny – człowieka, jednostkę. Szczególnie interesująco w tym kontekście rysuje się natomiast problematyka ducha obiektywnego, który wyznaczałby w twórczości pseudonimowej trzeci, dodatkowy poziom – jako to, co leży między duchem absolutnym a duchem subiektywnym. Kierkegaard, przedstawiając bowiem w pismach pseudonimowych drogę rozwoju ducha subiektywnego (jednostki) w kierunku ducha absolutnego (Bóg), chcąc nie chcąc, uogólnia w swoich analizach tę drogę subiektywnego ducha na tej zasadzie, na jakiej jest ona przeznaczona każdemu i każdy powinien ją odbyć zgodnie ze scenariuszem własnego życia. Każdy na tej drodze spotyka więc te same fenomeny, przez które przejawia się jego duch. Inna jest treść egzystencjalno-przeżyciowa, ale stany ducha są te same. W tym sensie człowiek w tym, czym jest istotnie człowiekiem, niezależnie od egzystencjalnej drogi poszczególnych jednostek, stanowi pewną jedność wobec Boga. W rezultacie każde przejście ducha subiektywnego (jednostki) od jego możliwości do urzeczywistnienia się w Bogu (duchu absolutnym), choć egzysten-

¹¹ Chodzi tu oczywiście tylko o podobieństwo terminologiczne, w rzeczywistości pojęcia te u obu filozofów nie przystają do siebie. W ujęciu Hegla te trzy określenia ducha wyznaczają trzy etapy jego uobecnienia się w świecie: duch subiektywny (filozofia człowieka), obiektywny (filozofia społeczeństwa – prawa, moralności i etyczności) oraz absolutny (filozofia ludzkości – sztuki, religii i samej filozofii) – por. *ibidem*, s. 86.

cialnie (treściowo) jest nieskończenie zróżnicowanie, formalnie nie jest dowolne, ale odbywa się według pewnego określonego schematu. Wynika on zarówno z natury człowieka, jak i jego konstrukcji duchowej założonej przez Boga i wspólnej wszystkim ludziom (duch obiektywny).

To stawanie się ducha subiektywnego w jego istocie w Bogu (duch absolutny), uogólnione pod postacią analizowanych przez Kierkegaarda fenomenów duchowego wydarzenia się człowieka wyjawiających się w pewnym dialektycznym porządku (stadia egzystencji), stanowi pierwsze i podstawowe określenie postulowanej fenomenologii ducha. W swym ogólnym kształcie jest ona wynikiem zaszczerpienia przez Kierkegaarda metody Heglowskiej na nowym, egzystencjalnym gruncie. Stąd też to, co zostało tu nazwane metodą strukturalną w odniesieniu do schematu kategoryjalnej analizy wiary w pismach pseudonimowych, czyli najogólniejsza struktura rozwoju duchowego człowieka, nie jest niczym innym niż właśnie próbą przedstawienia takiej fenomenologii ducha w ujęciu Kierkegaardowskim.

Osobną kwestią pozostaje natomiast to, co zostało nazwane w tej książce *stricte* metodą fenomenologiczną, czyli sposobem analizy poszczególnych fenomenów duchowych człowieka, które wchodziły w skład tej nadrzędnej struktury. Jak pokazuje Arne Grøn, o fenomenologii Kierkegaarda można mówić w dwóch porządkach¹²: tak, jak było to przedstawiane dotychczas, czyli jako pewnego rodzaju adaptacji Heglowskiej fenomenologii ducha na grunt chrześcijańskiej filozofii egzystencjalnej pod postacią analiz wzrastających form świadomości człowieka układających się w pewien schemat duchowego rozwoju oraz jako narzędziu opisu poszczególnych fenomenów egzystencjalnych, takich jak rozpacz, cierpienie czy lęk. I tu właśnie zdaje się otwierać drugi, w pełni oryginalny wymiar fenomenologii Kierkegaarda, który zbliża ją do jej dwudziestowiecznych egzystencjalnych ujęć – z jednej strony wzorujących się na pismach pseudo-

¹² A. Grøn, *Kierkegaards Phänomenologie?*, „Kierkegaard Studies Yearbook” 1996, eds. N. Cappelaer and H. Deuser, Walter de Gruyter, Berlin–New York, s. 91.

nimowych duńskiego filozofa, a z drugiej korzystających z metody filozoficznej *explicite* wyrażonej w filozofii Husserla i jego uczniów.

Ten drugi wymiar fenomenologii duńskiego filozofa jest, jak się wydaje, następstwem zastosowania przez niego Hegłowskiej struktury rozwoju ducha (fenomenologii) do zagadnień egzystencjalnych, czyli odwrócenia jej przedmiotu. Nowy przedmiot musiał wymóc nowy sposób analizy fenomenów. O ile bowiem ogólny schemat rozumienia ducha dał się zastosować do opisu wewnętrzności jednostki, to jednak analiza fenomenów na nią się składających wymagała innego rodzaju metod niż w przypadku odkrywania zewnętrznych form ujawniania się obiektywnego ducha. Stąd Kierkegaard – po części na podstawie zgłębiania własnego doświadczenia egzystencjalnego, po części na podstawie dostępnych mu wówczas lektur z zakresu psychologii, a być może przede wszystkim na podstawie swych lektur na temat ludzkiej duchowości – stworzył coś, co można by uznać za pewien rodzaj prekursorskiego podejścia do analizy fenomenów składających się na duchowe funkcjonowanie człowieka.

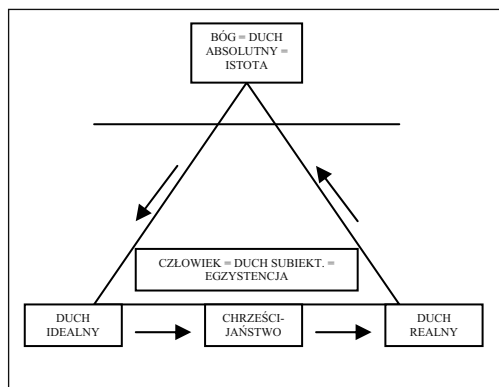
Ten drugi wymiar fenomenologii Kierkegaarda odgrywał w jego zamierzeniu twórczym być może najważniejszą rolę. To właśnie od powodzenia analiz poszczególnych fenomenów duchowych człowieka zależało wszak, czy czytelnik duńskiego filozofa rzeczywiście wejdzie w opisywaną przez niego rzeczywistość i zechce się z nią zidentyfikować. Człowiek, chociaż może mniej lub bardziej mieć świadomość istnienia jakiejś konstrukcji duchowej i uznawać jej słuszność, to jej intelektualna znajomość nie jest mu jednak potrzebna do codziennego funkcjonowania. Natomiast umiejętność rozpoznawania swoich stanów wewnętrznych, nazywania ich, a w rezultacie radzenia sobie z nimi, powinna żywotnie interesować każdego. Odpowiednie wytypowanie i uporządkowanie fenomenów duchowego rozwoju człowieka pozwala czytelnikowi ocenić, w jakim miejscu tego rozwoju się znajduje, i określić kierunek, w którym powinien poprowadzić swoją dalszą egzystencję. Ale to, czy rzeczywiście będzie on umiał pod wpływem refleksji wywołanej lekturą duńskiego filozofa ruszyć z miejsca, w jakim się znalazł w swoim życiu, zależy tak od jego chęci, co od głębi i jakości opisów samego Kierkegaarda.

Duch nie ujawnia się zatem w samym dziele Kierkegaarda w swej obiektywnej postaci, tak jak to było w przypadku dzieła Hegła. Realnie może on zaistnieć tylko w egzystencji pojedynczych ludzi doświadczających i przeżywających go pod postacią określonych fenomenów oraz odkrywających w nim swój sens istnienia. Mimo że w odniesieniu do pism pseudonimowych można mówić o „obiektywnym duchu” jako pewnym intelektualnym potencjale w nich zawartym, duch taki w rzeczywistości nie istnieje, tak jak nie ma człowieka w ogóle. Wiedza o egzystencji człowieka ma wartość tylko wtedy, gdy wynika z własnego doświadczenia. Ostatecznie zatem można mówić jedynie o istnieniu subiektywnych doświadczeń poszczególnych ludzi zależnych od stopnia zaawansowania ich relacji do ducha absolutnego.

Choć rozpoznanie i zaakceptowanie ogólnej koncepcji duchowego rozwoju człowieka, tak jak to przedstawia Kierkegaard, nie wymaga żadnego wewnętrznego zaangażowania ze strony czytelnika, to umiejętność odnalezienia swojego miejsca w tej strukturze ducha wymaga go już w pełni. Kierkegaard tak konstruuje swoje rozważania, że wewnętrzne zaangażowanie w lekturę jego pism pseudonimowych, bez względu na poziom duchowości, na którym znajduje się czytelnik, zawsze jest już zaangażowaniem się we własną egzystencję oraz stworzeniem warunków do tego, by ujawnił się w niej w jakimś stopniu indywidualny duch jednostki. W tym kontekście twórczość pseudonimowa Kierkegaarda okazuje się tylko pewną fenomenologiczną możliwością dla każdego czytelnika. Dopiero uwewnętrzniając, przyswajając komunikowaną przez Kierkegaarda treść, każdy sam dla siebie, na różnym poziomie zaawansowania nadaje sens prezentowanym przez niego duchowym fenomenom.

Najwyższy stan, w którym dochodzi do ostatecznego ujawnienia się ducha w egzystencji, stanowi, w ujęciu duńskiego filozofa, wiara w sensie chrześcijańskim. Ze względu na to i dla odróżnienia rozważań Kierkegaarda od *Fenomenologii ducha* Hegła warto nazwać to, co przedstawia on w pismach pseudonimowych, fenomenologią wiary. Dzięki temu prezentowana powyżej fenomenologia ducha w ujęciu duńskiego filozofa musi zawsze zarazem być fenomenologią wolności – jako tego, w czym i dzięki czemu rozwija się duch – oraz

fenomenologią prawdy jako celu tego rozwoju. Dlatego, aby uniknąć pomieszania pojęć, lepiej mówić tu o fenomenologii wiary jako rzeczywistym zadaniu filozoficznym pism pseudonimowych. Pojęcie wiary w filozofii Kierkegaarda ma, zachowując wszelkie proporcje, taki sens, jak w systemie Hegla pojęcie nauki (wiedzy) – jest stanem najwyższej samoświadomości ducha, ostatecznym ujawnieniem się go dla siebie samego, jego jednością z samym sobą. Postulowana fenomenologia Kierkegaarda okazuje się więc o tyle fenomenologią ducha, co w najwłaściwszym sensie fenomenologią wiary, w stosunku do której, jako indywidualnej relacji człowieka z Bogiem, zostaje ustanowiony cały sens duchowego istnienia człowieka oraz możliwość jego rozwoju.



Schemat 13. Fenomenologia wiary (ducha) u Kierkegaarda

Podsumowując tę część rozważań, można zatem stwierdzić, że w ujęciu Kierkegaarda człowiek jest duchem założonym w Bogu i ustanowionym na Jego podobieństwo. Tym zaś, co pozwala człowiekowi ostatecznie odkryć swojego ducha w Bogu, urzeczywistnić prawdę swojej istoty w egzystencji, jest chrześcijaństwo. Samo w swej istocie jest ono bowiem duchem, czyli dokładnie tym, co zostało powołane pod postacią życia i śmierci Chrystusa do tego, aby pośred-

niczyć między idealnym duchem człowieka jako jednostki w Bogu (duch absolutny, istota) a realizacją i urzeczywistnieniem tego ducha w tym, co realne (duch subiektywny, egzystencja – schemat 13). Właśnie w egzystencji jako domenie ducha subiektywnego dzięki chrześcijaństwu człowiek przechodzi ze stanu swojego ducha jako idealnie określonego w Bogu, jako możliwości siebie (istota *in potentia*), do stanu ducha jako realnie określonego w egzystencji, jako urzeczywistnienia siebie w Bogu (istota *in actu*). W rozumieniu Kierkegarda bez chrześcijaństwa duch ludzki nie mógłby, zgodnie z Boskim planem stworzenia i na Jego chwałę, zrealizować siebie w pełni w egzystencji. Wzorem zaś takiego urzeczywistnienia jest Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek, którego naśladowanie równa się najwyższemu ujawnieniu się istoty jednostki w egzystencji – ducha subiektywnego w duchu absolutnym.

Fenomenologia stawania się i bycia chrześcijaninem – chrześcijaństwo jako realizacja istoty człowieka w egzystencji

Niewątpliwie najważniejszym dziełem pseudonimowym Kierkegarda jest *Postscriptum do „Okruchów filozoficznych”*¹³, książka przełomowa, która w krótkotrwałej, ale niezwykle intensywnej twór-

¹³ W dosłownym tłumaczeniu cały tytuł tego dzieła brzmi: *Kończący, nienaukowy dopisek do „Okruchów filozoficznych”*. *Mimetyczno-patetyczno-dialektyczny zlepek. Egzystencjalny wkład Johanesa Climacusa wydany przez S. Kierkegarda* (por. B. Świderski, *Przedmowa do „Wstępu”*, „Res Publica Nowa” 1998, nr 5). W formie skróconej powinna być tu zatem mowa o *Kończącym, nienaukowym dopisku do „Okruchów filozoficznych”*. W książce tej konsekwentnie zostało jednak użyte powszechne określenie, zaczerpnięte z literatury zachodniej, gdzie przyjęło się główne dzieło Kierkegarda nazywać *Postscriptum do „Okruchów filozoficznych”*. Co więcej, polskie tłumaczenie tego dzieła ostatecznie też zostało zatytułowane jako pisane oddzielnie „post scriptum” (por. K. Toeplitz, *Søren Aabye Kierkegaard – myśliciel programowo niedający się zakwalifikować*, w: S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 11).

czości pseudonimowej duńskiego filozofa zamyka pierwszy, estetyczno-etyczny jej okres, a jednocześnie już otwiera jej drugą, etyczno-religijną część. *Postscriptum* dzieli zatem pisma pseudonimowe na dwa etapy – pierwszy, który można nazwać okresem dochodzenia do chrześcijaństwa, i drugi skupiający się na próbie ujawnienia istoty chrześcijaństwa w egzystencji. Książka ta zarazem zbiera więc i zamyka najważniejsze wątki jego wcześniejszych tekstów¹⁴ oraz ustanawia w ich kontekście główny problem pism pseudonimowych – problem stawania się i bycia chrześcijaninem¹⁵. Tym samym antycypuje już niejako rozważania Anti-Climacusa, pod imieniem którego Kierkegaard opublikował dwa ostatnie ze swych pseudonimowych dzieł *Chorobę na śmierć* i *Wprawki do chrześcijaństwa*. Jak się wydaje, wszystkie dzieła pseudonimowe przed *Postscriptum* prowadziły duńskiego filozofa właśnie w tym jednym kierunku, by wyrazić *explicite* to główne zadanie jego twórczości (*implicite* zawarte już w *Okruchach filozoficznych*). Natomiast te dwa następujące po nim służą uwiarygodnieniu i wyrażeniu tego zadania. Zostaje ono podniesione do rangi nie tylko najważniejszego problemu pseudonimowej twórczości duńskiego filozofa, ale przede wszystkim jest przedstawione jako najwyższe wymaganie, które stoi przed każdym człowiekiem – jako że „egzamin życia polega na stawaniu się i byciu chrześcijaninem”¹⁶.

Kierkegaardowska fenomenologia wiary (czyli ducha, wolności i prawdy) jest fenomenologią *stricte* egzystencjalną, ale tak jak każdy rodzaj fenomenologii musi mieć swój cel, swój *eidos*, do którego prowadzą jej badania i którego ujawnienie stanowi główny jej zamysł. Niewątpliwie w tym wypadku jest nim problem stawania się i bycia chrześcijaninem. Dotyczy on jednostki jako podmiotu-ducha mającego wyrazić indywidualną prawdę swojej istoty w egzystencji.

¹⁴ Wystarczy tu wspomnieć krytyczny komentarz do wcześniejszych dzieł pseudonimowych zatytułowany *Rzut oka na równoczesne wysiłki w literaturze duńskiej*, stanowiący aneks do drugiego rozdziału drugiej sekcji drugiej części *Postscriptum*; por. PS, s. 165–214 (OC 10, s. 233–279, tłum. pol., s. 260–308).

¹⁵ Por. OC 16, s. 9, 30, 38 i 67–68 (SKS 16, s. 17, 36, 44 i 72–73); OC 17, s. 266–268 (SKS 13, s. 13–15).

¹⁶ WC, s. 159.

Jest to taki przedmiot, który urzeczywistnia się tylko we własnym doświadczeniu egzystencjalnym. Można go poznać tylko samemu, osiągając go wewnątrznie, nigdy zaś przez samo badanie na poziomie teoretycznym. Co więcej, jak zauważy duński filozof, skupianie się na teoretycznym ujęciu tego przedmiotu uniemożliwia jego wewnętrzne osiągnięcie.

Psychologicznie zazwyczaj jest niewątpliwym znakiem, że [ktoś] zaczyna się zrzucać swojej namiętności, gdy chce traktować obiektywnie jej przedmiot. Na ogół namiętność i refleksja wykluczają się. W ten sposób stać się obiektywnym znaczy zawsze krok w tył, ponieważ namiętność jest o tyle zatrąca człowieka, co zarazem jego wywyższeniem. Gdy dialektyka i refleksja nie są wykorzystywane, żeby zintensyfikować namiętność, wtedy obiektywne stawanie się jest ruchem w tył; a ten człowiek, który zatracił się w namiętności, mniej stracił od tego, który stracił namiętność; ponieważ pierwszy zachował jeszcze możliwość¹⁷.

Wobec tego filozoficzno-pseudonimowa twórczość Kierkegaarda wyraźnie kumulująca w *Postscriptum* nie może mieć za zadanie ustanowienia problemu stawania się i bycia chrześcijaninem w świecie zewnętrznym jako naczelnego zagadnienia teoretycznego, wokół którego należy budować obiektywne rozważania. Przeciwnie, może ona być tylko ukazaniem pewnej możliwości, określeniem warunku oraz zachętą do wypełnienia go dla każdego, kto chce potraktować poważnie sprawę swojej duchowości. Wszystko więc, co napisze na ten temat duński filozof i każdy inny człowiek, jest tylko czymś w rodzaju przedmowy¹⁸ – odnalezieniem czy też odkryciem drzwi, któ-

¹⁷ PS, s. 512 (OC 11, s. 289, tłum. pol., s. 616–617).

¹⁸ W tym kontekście warto powołać się na najbardziej enigmatyczne i pozostające na uboczu pismo pseudonimowe Kierkegaarda, opublikowane pod imieniem Nicolaus Notabene, *Przedmowy* (zob. S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, WAB, Warszawa 2000, s. 249–339). Nie poruszają one problemu stawania się i bycia chrześcijaninem, ale ironicznie odnoszą się do pisania filozoficznych rozpraw rozstrzygających istotę jakiegoś problemu. W rezultacie lektury *Przedmów* narzuca się wniosek, że poważnie rozumiana filozofia egzystencjalna może tworzyć tylko przedmowy do fenomenów, które istotnie odkrywa się samemu w swoim wewnętrznym doświadczeniu. Wskazuje ona początek i koniec danego fenomenu, odgradza go od innych, określa jego miej-

re można przekroczyć jedynie samodzielnie, zagłębiając się w swoim własnym wnętrzu przed Bogiem. Zadanie tej fenomenologii polega zatem na wskazaniu celu i podaniu wzoru-środką (Chrystus) do jego osiągnięcia, urzeczywistnienia we własnej egzystencji. Nie może ona natomiast bezpośrednio powiedzieć o nim nic naprawdę istotnego, poza tym, że jest i że jego wymóg jest skierowany do każdego bezwzględnie człowieka, który uważa siebie za chrześcijanina. Niemożliwość poznania obiektywnego staje się tutaj możliwością (obietnicą) poznania subiektywnego. Teoretyczne rozważania Kierkegaarda kończą się tam, gdzie powinna się zacząć egzystencja. Filozoficznie nie mogą iść w głąb fenomenu, mogą tylko wskazać i oczyścić pole, na którym ma się on urzeczywistnić – w każdym indywidualnie.

Jednak samo sformułowanie problemu nie stanowi jeszcze sedna zadania, jest tylko określeniem pola przedmiotowego, w stosunku do którego należy ustalić odpowiednią metodę. Sam problem stawania się i bycia chrześcijaninem może przecież stanowić przedmiot różnych przeciwstawnych dociekań i ujęć. Dlatego też, opierając się na słowie Pisma Świętego, Kierkegaard pod pseudonimem Climacusa stara się przedstawić ten jedyny, właściwy jego zdaniem sposób odniesienia się do tej kwestii. W tym kontekście w *Zakończeniu* do *Postscriptum* duński filozof przedstawia dwa główne stanowiska odnoszące się do problemu stawania się i bycia chrześcijaninem: obiektywne i subiektywne. Pierwsze jest uskuteczniane przez to, co nazywa on ortodoksją chrześcijańską, czyli reprezentowaną przez ówczesny mu Kościół luterański oficjalną linią teologicznego i filozoficznego rozumienia chrześcijaństwa. Wyrazicielem drugiego na poziomie intelektualnym staje się sam Climacus jako uważny czytelnik Pisma Świętego. Do jego realizacji na poziomie egzystencjalnym zachęca zaś pod postacią swojego pseudonimu każdego ze swoich czytelników sam Kierkegaard.

Tak przedstawia on różnicę między tymi stanowiskami i uzasadnia wyższość koncepcji subiektywnej:

sce w strukturze ducha, ale nie może przełożyć na język rzeczywistości jego istoty, dać możliwości bezpośredniego poznania jej.

Decyzja znajduje się w podmiocie, przyswojenie jest wewnętrznością paradoksalną, która specyficznie odróżnia się od każdej innej wewnętrzności. Bycie chrześcijaninem nie jest określone przez „co” chrześcijaństwa, ale przez „jak” chrześcijaństwa. To „jak” może się stosować tylko do JEDNEGO, do absolutnego paradoksu. Nie ma tu więc żadnej nieokreślonej mowy, według której być chrześcijaninem znaczyłoby przyjmować to i przyjmować tamto, i przyjmować zupełnie inaczej [niż wszystko inne], przyswajając sobie, wierzyć, przyswajając sobie w wierze w zupełnie inny sposób (określenia czysto retoryczne i fikcyjne); ale akt WIARY jest operacją specyficzną i całkowicie różną od wszelkiego innego rodzaju przyswojenia i wewnętrzności. Wiara jest, wobec zgorzenia absurdem, obiektywną niepewnością utrzymywaną stanowczo w namiętności wewnętrzności, która to namiętność jest właśnie relacją wewnętrzności o największym stopniu intensywności. Ta formuła odpowiada tylko wierzącemu i nikomu innemu, ani kochankowi, ani entuzjście, ani myślicielowi, ale jedynie wierzącemu, który odnosi się do absolutnego paradoksu¹⁹.

W tych słowach duński filozof stara się przekonać, że nie istnieje żadne takie obiektywne stanowisko, które traktując chrześcijaństwo wyłącznie jako zewnętrzny przedmiot poznania, dawałoby pewność jego całkowitego przeniknięcia i wyrażenia jego sensu. Tak długo, jak o istocie chrześcijaństwa chce się mówić jako o jego „co” (przedmiocie), tak długo nie jest się chrześcijaninem. Prawdziwy chrześcijanin nie rozprawia bowiem o chrześcijaństwie, ale chrześcijaństwo nieustannie czyni, tak że najmniejsza chwila poświęcona na refleksję oderwaną od życia staje się chwilą straconą²⁰.

Na czym więc polega chrześcijaństwo? Dokładnie na stawianiu się i byciu chrześcijaninem. Na czym zaś polega stawianie się i bycie chrześcijaninem? Na swoim własnym, indywidualnym ustosunkowaniu się do chrześcijańskiego wzoru, jakim jest Jezus Chrystus i pozostawione przez Niego Słowo Boże, do absolutnego paradoksu, który wymaga tylko jednego: uwewnętrznienia go i życia nim. W ujęciu Kierkegaarda w sensie istotnym nie ma tu nic więcej, to jest

¹⁹ PS, s. 511–512 (OC 11, s. 288, tłum. pol., s. 615–616).

²⁰ Por. ibidem, s. 505 (OC 11, s. 281–282, tłum. pol., s. 607–608).

obiektywnie banalne i nie wymaga żadnej dodatkowej wiedzy. Gdyby bowiem stawanie się i bycie chrześcijaninem wymagało wyrafinowanego i subtelnego umysłu, chrześcijaństwo byłoby religią elity, a jest przecież równie dostępne bezwzględnie wszystkim ludziom jako sprawa wewnętrznej relacji człowieka z Bogiem, a nie zewnętrzniego stosunku człowieka do świata²¹. Z drugiej strony nawet najbardziej wyrafinowany i subtelny umysł obiektywnie może się tylko przybliżać do określenia tego, czym istotnie jest chrześcijaństwo, i nigdy nie starczy mu pojęcia, by to ostatecznie wyrazić i rozstrzygnąć. Zawsze pozostanie element obiektywnej niepewności, który może przezwyciężyć tylko owo „jak” wewnętrzności, osobista decyzja zaangażowania się w to, by być chrześcijaninem. Nigdy nie zastąpi jej nawet najbardziej przejrzysty i elegancki dowód.

Można zaryzykować tezę, że cała egzystencjalna dialektyka jakościowa będąca metodologiczną podstawą rozważań Kierkegaarda w pismach pseudonimowych służy w rzeczywistości wyrażeniu tego podstawowego rozróżnienia, że chrześcijaństwa nie da się poznać jako przedmiotowe „co”, ale jedynie jako podmiotowe „jak”. Kierkegaard wyjaśnia w trzech punktach, dlaczego to „co” nigdy nie rozstrzygnie o tym, czym jest chrześcijaństwo, a w konsekwencji nie odpowie na pytanie, kto jest, a kto nie jest chrześcijaninem²².

Po pierwsze, można powiedzieć najogólniej, że chrześcijaninem jest ten, kto przyjmuje doktrynę chrześcijańską. Doktryna jest jednak wiedzą, opiera się zatem na zewnętrznym przedmiocie wobec człowieka, na owym „co”. Powstaje więc pytanie, jaki stopień znajomości czy poznania tej doktryny miałby rozstrzygać o byciu lub niebyciu chrześcijaninem? Co więcej, jeśli akceptacja doktryny miałaby przesądzać o byciu chrześcijaninem, to wówczas szerzenie chrześcijaństwa wśród ludzi go nieznających staje się sensem tej religii, a jej celem pozyskanie jak największej grupy wierzących. Zdaniem Kierkegaarda jednak takie zadanie ma się nijak do wymogu przedstawionego w Piśmie, by przede wszystkim samemu, przez swoją decyzję

²¹ Por. *ibidem*, s. 508–509 (OC 11, s. 284–285, tłum. pol., s. 612); OF, s. 131; CS, s. 233.

²² Por. PS, s. 509–511 (OC 11, s. 285–288, tłum. pol., s. 612–615).

stawać się chrześcijaninem, a następnie trwać w tym stanie. Jak zauważa: „najniebezpieczniejszą iluzją jest, że się jest tak pewnym bycia chrześcijaninem, że chce się chronić całe chrześcijaństwo przed Turkami – zamiast chronić w sobie wiarę przed iluzją Turków”²³.

Wobec takich zarzutów można, po drugie, wysubtelnić ten wymóg akceptacji doktryny i powiedzieć, że nie wystarczy jej po prostu przyjąć, ale trzeba ją jeszcze przyswoić – przyswoić zupełnie inaczej niż wszystkie inne rzeczy, przyswoić tak mocno, by chcieć żyć i umierać za nią, ryzykować dla niej własne życie. Jednak co to znaczy: „zupełnie inaczej”? Jest to pewna próba subiektywizacji doktryny, ale nadal brak tu decydującego określenia, które oddzielałoby rzeczywistość chrześcijańską od tego, co czysto ludzkie. Dalej bowiem pozostaje się tu na poziomie bezpośredniego, zewnętrznego (obiektywnego) określenia przedmiotu. Na tej samej zasadzie ktoś może chcieć umrzeć za ojczyznę lub ukochanego, i wcale przez to nie będzie chrześcijaninem. Aby pozbyć się takiego pomieszania, trzeba w sposób specyficzny, wyjątkowy określić, na czym polega to przyswojenie chrześcijańskie, by rozróżnić patos i namiętność chrześcijańską od innych rodzajów zaangażowania egzystencjalnego. Powinno to w rezultacie uchronić przed fałszywym zawierzeniem wyrażającym się mniemaniem, że samo przyswojenie doktryny i zewnątrz wyrażenie chęci poświęcenia się dla niej mogłoby być równe byciu chrześcijaninem.

Pozostaje zatem trzecie stanowisko, które aby utrzymać obiektywną (czyli rozstrzygającą w zewnętrzności) możliwość stania się chrześcijaninem, nie odwołuje się ani do „co” doktryny, ani do subiektywnej potrzeby jej przyswojenia, ale do tego, co dzieje się z jednostką, która jest ochrzczona. Jednak nawet chrzest i przyjęcie wyznania wiary o niczym tu nie rozstrzygają. Wciąż bowiem można się spierać o sens chrztu czy znaczenie słów takich, jak „akceptacja”, „przyswojenie” i tym podobne. Można by tu powiedzieć, że o jakości chrztu, czyli o tym, czy w jego wyniku stało się chrześcijaninem, przekonuje świadectwo ducha, które się w sobie odkrywa. Ale w tym wypadku z kolei to nie chrzest decyduje o byciu chrześcijani-

²³ Ibidem, s. 509 (OC 11, s. 286, tłum. pol., s. 613).

nem, ale jego wewnętrzne przeżycie, przyswojenie ducha i określenie się w nim. I właśnie ta specyficzna intensyfikacja wewnętrzności, niedająca się w żaden sposób zewnętrznie sprawdzić, powoduje, że świadectwo ducha w chrześcijaństwie jest inne od każdej immanentnej aktywności egzystencjalnej, która ma swój obiektywny sens i cel (na przykład patriotyzm lub dowolny rodzaj religijności będący podstawą samoidentyfikacji jakiejś grupy społecznej).

Nie istnieje więc w rozumieniu Kierkegaarda takie zewnętrzne, obiektywne określenie, które mogłoby rozstrzygać, czy ktoś jest, czy nie jest chrześcijaninem. Na to pytanie może bowiem odpowiedzieć sobie tylko jednostka sama przed Bogiem. Tam nie liczą się zewnętrzne zapewnienia i wyznania, nieważne jest to, co się mówi lub pisze o chrześcijaństwie, ale to, czy rzeczywiście żyje się zgodnie z chrześcijańskim wzorem, czy egzystencja człowieka urzeczywistnia w sobie absolutny paradoks. Taki człowiek, którego wnętrzem jest miejscem wydarzania się prawdy chrześcijańskiej, z całą pewnością nie stawia sobie za cel przekonania innych o tym, że jest chrześcijaninem. Nie chce też głośno wygłaszać tez chwalcących chrześcijaństwo i udawadniających jego wyjątkową rolę w świecie. Stara się natomiast tak żyć, by inni musieli konfrontować z nim swoją postawę egzystencjalną, by sami siebie zaczęli pytać, czy rzeczywiście są chrześcijanami, zamiast zapewniać świat o tym, że nimi są²⁴. Takie określenie, zdaniem duńskiego filozofa, jest rzeczywiście wyjątkowe i odróżnia się od wszelkich innych rodzajów ludzkiej aktywności. Ustanawia bowiem swoją relację całkowicie wewnętrznie wobec czegoś, co jest obiektywnie zupełnie niesprawdzalne, a co w istocie rozstrzyga o życiu człowieka. Osoba zakochana, obrońca ojczyzny, pasjonat są w stanie zewnętrznie określić przedmiot swojego zaangażowania i wyrazić go w taki sposób, by stać się zrozumiałymi lub nawet godnymi podziwu dla innych. Jedynie chrześcijanin, człowiek określający swoją relację w stosunku do absolutnego paradoksu nie może tego uczynić. Każda taka próba byłaby wszak błędem polegającym na tym, że chce się samego siebie wobec innych, a nie wobec Boga, zapewnić o sensowności swojego życia.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 513–514 (OC II, s. 290–291, tłum. pol., s. 618–619).

W ten sposób to jakościowe (subiektywne) określenie chrześcijaństwa znosi możliwość jego bezpośredniego komunikowania, czyli zewnętrznego, obiektywnego wyrażenia jego istoty w świecie – tak by wiedza, doktryna czy jakikolwiek zewnętrzny element po jego zaakceptowaniu mógł z człowieka uczynić chrześcijanina. Ta niemożliwość bezpośredniej komunikacji, owa obiektywna niepewność stanowi punkt najwyższego określenia chrześcijaństwa w pismach pseudonimowych przez Kierkegaarda, jest swoistym wskazaniem na jego istotę. Zwięźle wyraża to formuła: CHRZEŚCJAŃSTWO JEST KOMUNIKACJĄ EGZYSTENCJI²⁵. Najlepiej rozjaśnia to określenie fragment z *Dziennika*:

Ogólnie rzecz biorąc, dwa są istotne odchylenia od chrześcijaństwa:
1. Chrześcijaństwo nie jest doktryną, lecz komunikacją egzystencji (w tym miejscu powstawały potem wszystkie wybrki ortodoksji [związane] ze sporami o to lub tamto, chociaż egzystencja pozostaje niezmieniona. Wiedzie się spór o to, co chrześcijańskie, tak jak o istotę filozofii Platona itd.). Z tego powodu każde pokolenie musi zaczynać od początku, cała ta erudycja odnosząca się do poprzednich pokoleń jest z góry zbędna, lecz nie do pogardzenia, jeśli człowiek rozumie w niej samego siebie i swe własne ograniczenia; bardzo to niebezpieczne, jeśli tego nie robi.
2. To znaczy – ponieważ chrześcijaństwo nie jest doktryną – nie jest tak, że w przypadku doktryny obojętne jest, kto ją wykłada, gdy tylko obiektywnie z całą dokładnością ją przekazuje. Nie, Chrystus nie ustanowił docentów, lecz naśladowców. Jeśli chrześcijaństwo (właśnie dlatego, że nie jest doktryną) nie ulega zdwojeniu w tym, który go przedstawia, to nie przedstawia on chrześcijaństwa; ponieważ chrześcijaństwo jest komunikacją egzystencji i dzięki egzystowaniu musi być prezentowane. Egzystowanie w nim jest egzystującym wyrażeniem go – jest zdwajaniem²⁶.

²⁵ Por. ibidem, s. 320–321, 465, 469, 470, 475, 483, 508 i 509 (OC 11, s. 76–77, 242, 244, 246, 251, 259, 284 i 286, tłum. pol., s. 386, 560, 564, 566, 572, 582, 611 i 613). W oryginale: *Existents-Meddelelse* – inne możliwe tłumaczenia tej formuły, to „komunikacja egzystencjalna”, „przekaz egzystencji” lub „przekaz egzystencjalny”.

²⁶ DZ, IX A 207, s. 375. Szczegółowo ten poruszany tu już problem komunikowania chrześcijaństwa przedstawia w odniesieniu do osoby Chrystusa jako Wzo-

Wynika z tego, że chrześcijaninem w sensie istotnym jest tylko ten, kto chrześcijaństwo przez siebie (swoją egzystencję) wprowadza w świat. Jest to niemożliwe w obiektywnym do niego stosunku (ortodoksja, doktryna) przedstawiającym je jako wiedzę. Tylko taki człowiek, który swoim życiem przedstawia i potwierdza prawdę chrześcijańską, rzeczywiście wyraża sens chrześcijaństwa. Prezentuje on samym sobą jego istotę, niedostępną żadnemu innemu poznaniu, a więc również nieprzekazywalną bezpośrednio w rzeczywistości zewnętrznej, ale tylko pośrednio przez świadectwo swojego życia. Nie chodzi zatem o to, by bezpośrednio mówić w „co” się wierzy, ale pośrednio pokazywać „jak” się wierzy.

Ortodoks walczy o chrześcijaństwo z najbardziej skrajną namiętnością. Zapewnia, z potem na twarzy oraz z gestami największego zatroskania, że przyjmuje chrześcijaństwo czyste i proste, w którym chce się żyć i umierać – i zapomina, że taka zgoda jest wyrażeniem nazbyt ogólnym, by mieć związki z chrześcijaństwem. Robi wszystko w imię Jezusa i robi użytek z imienia Chrystusa przy każdej okazji jako pewny znak, że jest chrześcijaninem i wzywa do walki o chrześcijaństwo w naszym czasie – i nie podejrzewa tej małej ironicznej tajemnicy, że tylko opisując „jak” swojej wewnętrzności człowiek może pokazać pośrednio, że jest chrześcijaninem bez potrzeby wypowiedzania imienia Chrystusa²⁷.

Ta pośredniość oznacza tu tyle, że nie da się wyrazić istoty chrześcijaństwa w taki sposób, aby na podstawie samej wiedzy o nim można było stać się chrześcijaninem. Innymi słowy, aby stać się chrześcijaninem, trzeba uwierzyć w prawdę chrześcijaństwa na mocy paradoksu – aby być chrześcijaninem, trwać w tym stanie, należy nieustannie tę prawdę przez siebie wyrażać, zaświadczać o niej w doczesności. Celem jednak nie jest bezpośrednio głoszenie chwały chrześcijaństwa w świecie, ale cicha walka o duchowe wyzwolenie innych ludzi, czego nie da się zrobić przez głoszenie haseł. Ten wysiłek ma szansę powodzenia tylko wtedy, gdy każdego napotkanego człowieka kon-

ru ostatni fragment drugiej z *Wprawek do chrześcijaństwa* (WC, s. 107–124; zob. zwłaszcza: *ibidem*, s. 115–118).

²⁷ PS, s. 513–514 (OC 11, s. 29–291, tłum. pol., s. 618).

frontuje się z własną postawą, zmusza do refleksji nad sobą, objawia mu się jego nieprawdę egzystencjalną. Wówczas w zetknięciu z żywym świadectwem prawdy chrześcijańskiej ma on szansę nawrócić się. Taki pogłębiony kontakt egzystencjalny jest możliwy tylko indywidualnie, nigdy zaś w relacji jednostka – tłum.

Prawda chrześcijaństwa istnieje zatem, zdaniem Kierkegaarda, tylko w jednostkach, nigdy w instytucjach czy innego rodzaju formach zbiorowości mających na celu propagowanie treści w sposób zewnętrzny dla jak największej liczby osób. Czegoś takiego nie robił sam Chrystus jako twórca i najwyższy wyraziciel prawdy chrześcijańskiej, jak więc mogłoby to być celem kogokolwiek z jego naśladowców, a tylko oni w sposób istotny są dla duńskiego filozofa chrześcijanami. W tym sensie i z pełnym przekonaniem powie on: „nikt nie zaczyna od bycia chrześcijaninem, każdy się nim staje w pełni czasu – jeśli się nim staje”²⁸. Nie ma najmniejszej możliwości, by uczynić kogoś prawdziwym chrześcijaninem na podstawie jakiegos zewnętrznego wydarzenia, takiego jak chrzest czy przekazanie doktryny – jest na to tylko jedna szansa, własna wewnętrzna decyzja każdego człowieka. Do tego zachęca komunikacja pośrednia, w tym tkwi sedno dialektyki jakościowej, która nie rozstrzyga za drugiego, ale stawia go przed koniecznością wyboru będącego zawsze samookreśleniem siebie wobec prawdy chrześcijaństwa. Każdy z naśladowców Chrystusa – podobnie jak On – może tylko w ten sposób głosić chrześcijaństwo, by mimo całej mocy swojego przykładu czynić je sprawą indywidualnego wyboru każdego człowieka, dawać znak, szansę, możliwość, ale nie dawać gotowego rozwiązania.

Jeśli określone subiektywnie stawanie się i bycie chrześcijaninem stanowi sens i cel chrześcijaństwa, to właśnie w taki sposób, że to stawanie się i bycie chrześcijaninem już jest zarazem komunikowaniem go, egzystowaniem w jego prawdzie. Są to rzeczywistości zupełnie nierozdzielne, równoczesne, istniejące w jedności będącej pełnią czasu, która okazuje się udziałem każdego naśladowcy Chrystusa, jego drogą, prawdą, życiem (J 14,6). Kto jest chrześcijaninem, ten chrześcijaństwo komunikuje swoją egzystencją, kto je zaś

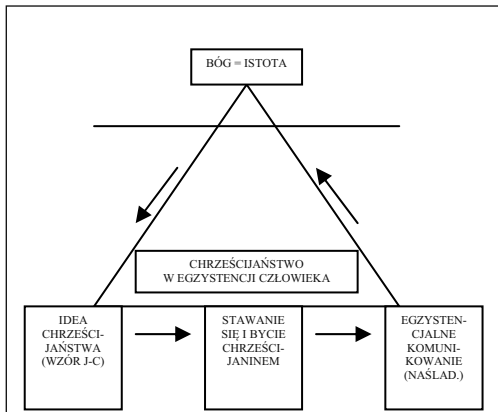
²⁸ Ibidem, s. 495 (OC 11, s. 270, tłum. pol., s. 595).

w ten sposób komunikuje, staje się w tym, co chrześcijańskie, staje się chrześcijaninem. W tym właśnie wyraża się to, co duński filozof nazywa powagą chrześcijaństwa, niemożliwością jego pozorowania, udawania, oszukiwania samego siebie, zastępowania jego prawdziwej istoty jakąkolwiek inną doraźną aktywnością. Powaga ta polega na namiętności wewnętrzności, z jaką jednostka ustosunkowuje się do absolutnego paradoksu, na subiektywnym stawianiu się i byciu chrześcijaninem – i na niczym więcej²⁹.

Uświadomić swojemu czytelnikowi wagę i jakość tego problemu okazuje się najważniejszym problemem pism pseudonimowych Kierkegaarda. Dokonując fenomenologicznego odsłonięcia tego, czym jest chrześcijaństwo, oraz tego, w jaki sposób można stać się i być chrześcijaninem, duński filozof stara się oczyścić jego istotę ze wszystkiego, co nim nie jest, a co w zewnętrznej rzeczywistości istnienia człowieka aspiruje do tego, by nadawać sobie tę wysoką rangę. Chrześcijaństwo jest więc po pierwsze takim fenomenem, który nie istnieje bez podmiotu, potrzebuje go, by się urzeczywistnić. Tak jak nie byłoby chrześcijaństwa bez przyjścia, życia i śmierci Chrystusa, tak nie ma go bez pojedynczych chrześcijan, którzy uwewnętrzniają jego przekaz i zaświadcniają o nim swoim życiem. W konsekwencji, aby ten fenomen chrześcijaństwa mógł się realizować, bezwzględnie potrzebny jest wybór jednostki, która przyjmuje w nim do siebie chrześcijaństwo jako swoje powołanie egzystencjalne, swoją duchową istotę. Wreszcie, aby fenomen ten mógł zostać do końca i w pełni urzeczywistniony, potrzebne jest bezwzględne trwanie w tym chrześcijańskim powołaniu wbrew wszelkim przeciwnościom świata zewnętrznego i swoim słabościom. Jedynie trzymanie się go, a więc konsekwentne, oddane i istniejące aż po śmierć naśladowanie Chrystusa staje się faktycznym zaistnieniem Jego prawdy w tym świecie. Te trzy warunki: warunek ducha (uwewnętrznienie), warunek wolności (wybór) oraz warunek prawdy (naśladowanie) stanowią istotę chrześcijaństwa zawartą w subiektywnym stawianiu się i byciu chrześcijaninem oraz w egzystencjalnym komunikowa-

²⁹ Por. WC, s. 157; zob. też: ibidem, s. 109, 114, 121, 144, 154–164 i 182; DZ, X² A 438, s. 194; PL, s. 148–153.

niu go. Te trzy kategorie: wewnętrzność – wybór – naśladowanie stanowią trzon kategoryjalnej struktury wiary i można uznać je za najważniejsze fenomeny duchowego opisu człowieka przedstawionego przez Kierkegaarda w pismach pseudonimowych. Tę fenomenologię chrześcijaństwa można również ukazać za pomocą schematu (schemat 14), w którym momentem idealnym jest idea chrześcijaństwa, wzór przedstawiony przez Chrystusa, momentem realizacji (zmiany) stawanie się i bycie chrześcijaninem przez pojedynczego człowieka, a momentem urzeczywistnienia (pełnego zaistnienia – realności) jest właśnie naśladowanie Chrystusa jako egzystencjalne komunikowanie chrześcijaństwa, wyrażanie go przez siebie w swoim życiu.



Schemat 14. Fenomenologia stawania się i bycia chrześcijaninem

Ostatecznie więc ta fenomenologia chrześcijaństwa w ujęciu Kierkegaarda nie oznacza przedmiotowego rozstrzygnięcia go, wypowiedzenia faktycznej prawdy chrześcijaństwa, której intelektualna znajomość wystarczy do tego, by stać się chrześcijaninem. Duński filozof, jak się wydaje, nie przekracza tej granicy subiektywności i obiektywności, którą sam zakreśla – jest obiektywny tylko do

tego miejsca, do którego nie łamie zasady konieczności uwewnętrznienia prawdy chrześcijańskiej. Wskazuje to rozstrzygnięcie, które uważa zgodnie z literą Pisma za prawdziwe, ale jego urzeczywistnienie, potwierdzenie, dowód życia zostawia każdemu ze swych czytelników. Tym samym jego pisma pseudonimowe, w których pozostaje on świadom ograniczeń metody zastosowanej przez siebie do analizy fenomenów ludzkiej egzystencji, są czymś w rodzaju świetnie napisanej i uargumentowanej przedmowy do chrześcijaństwa i niczym więcej. Ukazują problem, ale pozostawiają jego rozstrzygnięcie czytelnikowi i jego własnemu życiu. To on ma tu być tym, który w rzeczywistości swojej egzystencji prezentuje słowo Pisma, zaświadcza o Nim, pisze zgodnie z Jego wzorem właściwe „dzieło” swojego życia. Zadanie, jakie stawia sobie wobec tego duński filozof zgodnie z zasadą komunikacji pośredniej, ogranicza się tutaj do pokazania, gdzie znajdują się „drzwi do chrześcijaństwa”, i pozostawienia czytelnika z egzystencjalnym dylematem: wejść czy nie wejść, wierzyć czy nie wierzyć? W ten sposób Kierkegaard przenosi sens i możliwość ostatecznego sukcesu tej fenomenologii stawania się i bycia chrześcijaninem całkowicie na podmiot, czyni ją sprawą własnej indywidualnej duchowości każdego człowieka. Ostatecznie każdy sam staje wobec nieprzekazywalnej obiektywnie i niedostępnej nawet najlepszej fundamentalnej analizie fenomenologicznej tajemnicy egzystencji i sensu życia odkrywanej tylko w swojej indywidualnej relacji z Bogiem.

Fenomenologia pojedynczego chrześcijanina – chrześcijaństwo jako urzeczywistnienie istoty człowieka w egzystencji

Kierkegaard jako Climacus wyrazi to swoje zadanie jeszcze inaczej:

Moim zamiarem jest uczynić trudnym stawanie się chrześcijaninem, jednak nie trudniejszym niż jest, nie trudniejszym dla ludzi głupich i mniej trudnym dla inteligentnych, ale jakościowo trudnym dla każdego, ponieważ istotnie mówiąc każdemu jest równie trudno zrzec

się swojego rozumienia i swojego myślenia, aby utrzymać swoją duszę przymocowaną do absurdu [...] ³⁰. [...] nie można przygotować się na stanie się czujnym na chrześcijaństwo przez czytanie książek czy z perspektyw historyczno-światowych, ale przez zagłębienie się w egzystencję. Wszystkie inne studia przygotowawcze, muszą się *eo ipso* skończyć niepowodzeniem, bo chrześcijaństwo jest komunikacją egzystencji, która nie poddaje się zrozumieniu; trudne nie jest pojąć, czym jest chrześcijaństwo, ale stawać się i być chrześcijaninem ³¹.

Duński filozof nie przestaje podkreślać konieczności zaangażowania egzystencjalnego, odniesienia własnego życia do paradoksalnej prawdy chrześcijaństwa i tkwienia w niej aż do samego końca swojego życia, bez jakiegokolwiek próby ujęcia tej prawdy z punktu widzenia czysto ludzkiego, wyjaśnienia jej, uczynienia jej przejrzystą dla świata ³². Ma on w tym swój cel – chce jak najmocniej wyrazić warunek, zgodnie z którym prawdziwym chrześcijaninem może być tylko pojedynczy człowiek nieidentyfikujący siebie jako wierzącego z żadną instytucją czy grupą społeczną, z żadną prawdą, która przyniosłaby mu jakąkolwiek korzyść w tym świecie lub pomogła mu być w oczach ludzi kimś wyjątkowym, lepszym. Każda taka nieprawdziwa próba ustosunkowania się do tego skrajnie trudnego wymogu oznacza nieumiejętność przyjęcia go w całej jego powadze. Jej następstwem okazuje się zaś chęć ułatwienia go sobie, znalezienia innego rozwiązania, które rekompensowałoby niemożliwość zdobycia się na ten ostateczny wysiłek wprowadzający człowieka w maksimum namiętności egzystencjalnej, w najwyższy możliwy stan istnienia ³³.

Stąd też wobec tego warunku stawania się i bycia chrześcijaninem Kierkegaard rozpoznaje fałsz tego, co nazywa „ustabilizowanym światem chrześcijańskim”. W jego zamiarach dopatruje się on takiej chęci, by uczynić chrześcijaństwo łatwiejszym, przystępniej-

³⁰ PS, s. 463 (OC 11, s. 239, tłum. pol., s. 558).

³¹ Ibidem, s. 465 (OC 11, s. 242, tłum. pol., s. 560–561); zob. też: ibidem, s. 481–482 (OC 11, s. 258, tłum. pol., s. 580–581) oraz s. 492 (OC 11, s. 267, tłum. pol., s. 591–592).

³² Por. ibidem, s. 464–465, 468–469, 472 i 483–485 (OC 11, s. 240–241, 243–245, 248 i 260–261, tłum. pol., s. 558–559, 563–564, 568 i 582–585).

³³ Por. ibidem, s. 470–471 (OC 11, s. 246–247, tłum. pol., s. 566–567).

szym ludziom. W konsekwencji pojawia się tu ambicja, by uczynić chrześcijanami jak największą liczbę ludzi, zyskując w ten sposób potwierdzenie i legitymację do takiego, a nie innego rozumienia chrześcijaństwa³⁴. Głównym adwersarzem duńskiego filozofa staje się tym samym ortodoksja chrześcijańska reprezentująca współczesny mu „oficjalny Kościół” luterkański w Danii. W stosunku do jej poglądów upatrujących wartość chrześcijaństwa w jego obiektywnym istnieniu w świecie Kierkegaard rozwija swoje paradoksalno-subiektywne ujęcie, próbę ujawnienia na nowo jego sensu³⁵. Jak uzmysławia Antoni Szwed, w tym kontekście fakt, że Kierkegaard pisze swoje prace po Heglu, ma tu kapitalne znaczenie, ponieważ to właśnie w jego filozofii dokonało się zracjonalizowanie chrześcijaństwa, „zmiana” jego istoty. W rezultacie stało się ono tylko jedną spośród wielu ludzkich idei, która ujawnia się w świecie zgodnie z prawami historycznego rozwoju, a nie z woli Boga³⁶. Inaczej mówiąc, Hegel uczynił chrześcijaństwo czymś ludzkim, mieszczącym się całkowicie w granicach rozumu.

Bóg nie objawia się w jednostce w sposób istotny, lecz jakby „po trochu” (do pewnego stopnia), na tyle, na ile dana jednostka przynależy do konkretnego etapu dziejów. Bóg objawia się w pełni w całych dziejach. Dlatego, rzecz można, pokolenia późniejsze „wiedzą” o Bogu więcej niż pokolenia poprzedzające je. Doktryna chrześcijańska rozwija się w ciągu wpływających wieków historii³⁷.

³⁴ Por. WC, s. 37–38, 78–84, 88–99, 170–188, 191, 201–201 i 204.

³⁵ W ten kontekst wpisuje się osobny nurt twórczości Kierkegarda nazywany „polemicznym”. Jego wątki pojawiają się pierwszy raz w ostatniej części *Postscriptum*, są rozwijane w *Chorobie na śmierć* i *Wprawkach do chrześcijaństwa* oraz w pisanych w tym samym czasie kolejnych tomach mów budujących. Apogeum „polemicznej” twórczości Kierkegarda przypada na ostatni jej okres, co ujawnia się z całą siłą w publikowanych tuż przed śmiercią pod własnym nazwiskiem antykościelnych ulotkach (artykułach) pod tytułem *Chwila*. W nich to stawia on sobie za cel obnażenie fałszu istniejącego w „oficjalnym kościele” luterkańskim jego czasów.

³⁶ Por. A. Szwed, *Kierkegarda dialog ze sobą*, w: *Aktualność Kierkegarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 84–86.

³⁷ *Ibidem*, s. 88.

Taki pogląd jest całkowicie sprzeczny z wizją Kierkegaarda. Wynika wszak z niego, że wiara nie zależy od decyzji życia człowieka i łaski Boga, ale jest pewnym intelektualnym sposobem ustosunkowania się do świata i do czasu, w jakim się żyje. W ten sposób chrześcijaństwo można z jednej strony postawić na równi ze wszelkimi innymi formami działalności egzystencjalnej, a z drugiej uniezależnić od chrześcijaństwa wszelki rodzaj aktywności ludzkiej, w tym możliwość samospelnienia jednostki w egzystencji. Przestaje więc ono być niezbędne do tego, aby w sposób istotny określić człowieka. Staje się natomiast czymś, co najwyżej przydatnym, o ile pozostaje zamknięte w swoich granicach i nie miesza się do reszty decyzji życiowych człowieka. Wiara ma swoje miejsce w kościele lub ewentualnie w dogmatyczno-teoretycznych rozważaniach oderwanych od codziennego życia. Gdy zaś próbować się trzymać jej wysokich wymagań, to wręcz przeciwnie, zaczyna utrudniać codzienność, czynić i tak już trudne życie jeszcze trudniejszym. W tej perspektywie zracjonalizowane chrześcijaństwo zyskuje duży posłuch u zwykłego człowieka, ponieważ przynosi mu ulgę w codziennym życiu i ludzkie współczucie, pocieszenie związane z nadzieją lepszego świata po śmierci³⁸. Samo zaś w swej idei staje się podstawą do filozoficzno-dogmatycznych dociekań, które czynią z niego przedmiot swoich badań, abstrahując od jego znaczenia dla pojedynczych ludzi. Takie właśnie podejście Kierkegaard nazywa estetyzacją chrześcijaństwa³⁹. To osłabianie powagi chrześcijańskiej można też nazwać jego wtórną naturalizacją, czyli sprowadzeniem go do tego, co typowo ludzkie, co mieści się w granicach pojmowania człowieka i nie wymaga od niego żadnego dodatkowego wysiłku. Wówczas takie zracjonalizowane chrześcijaństwo staje się tym, co zamiast wymagać od ludzi zaangażowania w sprawy własnego zbawienia, spełnia ich doczesne oczekiwania, potwierdza sens ich doczesnego życia. Ta estetyzacja

³⁸ Por. WC, s. 64–65.

³⁹ Por. PS, s. 464, 466–467, 469, 477, 483, 507–508, 509 i 513–514 (OC II, s. 240–241, 243, 244, 254, 259, 283–284, 286 i 290–291, tłum. pol., s. 559, 562–563, 564, 575, 580, 611, 613 i 618–619).

chrześcijaństwa oznacza dla Kierkegaarda zaistnienie pogaństwa wewnątrz niego⁴⁰.

W tym kontekście warto zastanowić się, czy rozumienie lub przeżywanie religijności ludzkiej może rozgrywać się w ramach różnych sfer egzystencjalnych – przy zastrzeżeniu, że religijność w sensie istotnym jako świadome odniesienie siebie do Boga jest możliwa tylko w wyróżnionych przez Kierkegaarda religijności A (religijność immanentna) i religijności B (religijność paradoksalna, transcendentna). Można zatem próbować wtórnie problematyzować wyróżnione przez duńskiego filozofa stadia egzystencji jako nośniki nie tylko danej postawy życiowej, ale również konkretnego stosunku do religijności. Warto w tym celu powołać się na następujący fragment:

W sferze estetycznej miejsce święte, w którym odpoczywa się w zbudowaniu, jest na zewnątrz jednostki, która poszukuje tego miejsca; w sferze etyczno-religijnej jednostka sama jest tym miejscem, gdy sama siebie unicestwia [przed Bogiem]. Takie jest to, co budujące, w sferze religijności A [...]. W religijności B to, co budujące, jest na zewnątrz jednostki, ona nie znajduje zbudowania, znajdując w sobie relację do Boga; żeby ją znaleźć, odwołuje się do czegoś zewnętrznego względem siebie. Paradoks tkwi w tym, że ten stosunek pozornie estetyczny, w którym jednostka odwołuje się do czegoś zewnętrznego wobec niej, musi być jednak absolutną relacją do Boga; ponieważ Bóg w immanencji nie jest czymś, ale wszystkim, nieskończenie wszystkim, i nie znajduje się wcale na zewnątrz jednostki, bo to, co budujące, zawiera się właśnie w tym, że On jest w jednostce. To, co budujące, w paradoksie odpowiada więc określeniu Boga w czasie jako pojedynczego człowieka, ponieważ właśnie w ten sposób jednostka odnosi się do czegoś zewnętrznego względem siebie. A to, że to jest nie do pojęcia, to jest właśnie paradoks⁴¹.

Człowiek na różnym poziomie rozumienia może zatem inaczej odnosić się do tego, co religijne. Żeby jednak pojąć dokładnie, o czym mówi tu Kierkegaard, warto odwołać się jeszcze do dwóch fragmen-

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 481, 483 i 502–503 (OC 11, s. 258, 260 i 278–279, tłum. pol., s. 580, 582–583 i 604–605); WC, s. 37–38, 95 i 204.

⁴¹ PS, s. 466 (OC 11, s. 243, tłum. pol., s. 562).

tów, w których przedstawia on różnice między poszczególnymi stadiami egzystencji, w konsekwencji stanowiącymi też o różnicach w doświadczeniach ludzkiej religijności:

Jeśli jednostka nie ma w sobie dialektyki i ma swoją dialektykę na zewnątrz siebie: wówczas mamy KONCEPCJĘ ESTETYCZNĄ. Jeśli jednostka ma dialektykę w sobie samej, wykorzystuje dialektykę wewnętrznie do potwierdzenia samej siebie, w taki sposób więc, że jej ostatni powód nie staje się dialektyczny w sobie, ponieważ ta jaźń, którą ma u swych podstaw, zostaje wykorzystana do panowania nad sobą i potwierdzenia siebie, wówczas mamy KONCEPCJĘ ETYCZNĄ. Jeśli jednostka jest określona dialektycznie do wewnątrz w unicestwieniu samej siebie przed Bogiem, mamy KONCEPCJĘ RELIGIJNOŚCI A. Jeśli jednostka posiada dialektykę paradoksu, jeśli cała reszta wyjściowej immanencji zostaje zniszczona, i jeśli wszelka więź zostaje ucięta, a jednostka znajduje się w najbardziej skrajnym punkcie egzystencji, mamy RELIGIJNOŚĆ PARADOKSALNĄ⁴². [...] BEZPOŚREDNIOŚĆ, SFERA ESTETYCZNA nie dostrzega żadnej sprzeczności w fakcie egzystowania, egzystowanie jest jednym, a sprzeczność czymś innym, co przychodzi z zewnątrz. SFERA ETYCZNA dostrzega sprzeczność, ale w ramach potwierdzania samej siebie. SFERA RELIGIJNOŚCI A pojmuje sprzeczność jako cierpienie unicestwienia siebie, ale w immanencji; jednak akcentując etycznie egzystencję, nie pozwala jej stać się lub pozostać abstrakcyjną w immanencji. RELIGIJNOŚĆ PARADOKSALNA zrywa z immanencją i czyni egzystencję sprzecznością absolutną, nie w ramach immanencji, ale sprzeciwiając się jej. Nie ma żadnego pokrewieństwa immanentnego i zasadniczego między czasowością a wiecznością, ponieważ to sama wieczność weszła w czas, w której chce ustanowić to pokrewieństwo⁴³.

W odniesieniu do tych fragmentów warto, obok analizowanej już wcześniej religijności A i religijności B, wyróżnić jeszcze dwie niższe możliwe postawy religijne człowieka, czyli estetyczne i etyczne odniesienie się do Boga lub wieczności rozumianych jako właściwy

⁴² Ibidem, s. 476 (OC 11, s. 252–253, tłum. pol., s. 574).

⁴³ Ibidem, s. 477 (OC 11, s. 253, tłum. pol., s. 574–575); zob. też: ibidem, s. 428–437 (OC 11, s. 199–211, tłum. pol., s. 515–526).

przedmiot religii⁴⁴. Najniżej stoi to, co można nazwać „religijnością estetyczną”. Oznacza ona w pierwszym sensie religijność pierwotną czy naturalną opierającą się na bezpośredniej relacji człowieka do przyrody lub świata stanowiącego z nimi jedną całość. Nie ma tu odniesienia dialektycznego, nie ma więc żadnej sprzeczności – człowiek i natura to jedno – to, co święte, jest całkowicie na zewnątrz człowieka, jest nim cały świat przyrody. Jest to religia absolutnie antyindywidualna, można być jej częścią, tylko jeśli jest się członkiem własnej grupy społecznej. Co ciekawe, w tych granicach mieszczą się też wszelkie współczesne czy chrześcijańskie formy życia religijnego, w których osoba religijna funkcjonuje ze względu na pewien zewnętrzny wobec niej układ odniesienia. Taki człowiek nie uwewnętrznia swoich przeżyć religijnych, nie reflektuje nad nimi, ale przyjmuje je takimi, jakimi są mu przekazywane, całkowicie się z nimi utożsamiając. Przykładem może być tutaj dewocja bazująca na przeżyciu czysto emocjonalnym, nierozróżniająca treści przekazu od jego intencji czy formy. Widoczna jest ona choćby w rozbudowanej sferze rytualnej, która staje się głównym sensem i wyrazem religijnej aktywności człowieka. Również taka religijność jest antyindywidualna, ponieważ można do niej przynależać, tylko pozbywając się swoich własnych aspiracji i dążeń egzystencjalnych, całkowicie zdając się na głos zbiorowości, do której się przynależy.

⁴⁴ W ujęciu Kierkegaarda spekulacja jako obiektywna abstrakcja, będąc obojętną na kategorię podmiotu egzystującego i zajmując się czystym bytem ludzkim, staje po przeciwnej stronie chrześcijaństwa akcentującego paradoksalność egzystencjalną. Jest więc w odniesieniu do tego, co istotnie religijne, do chrześcijaństwa, największą możliwą pomyłką; por. PS, s. 475–476 (OC 11, s. 251–252, tłum. pol., s. 572–574). W tym kontekście można uznać, że wszelka spekulacja oderwana od życia czy też dociekania teoretyczne na temat religijności (to, co w odniesieniu do chrześcijaństwa Kierkegaard nazywa jego estetyzacją) sytuują się nawet poza „religijnością estetyczną”. Są one po prostu w samych swych założeniach niereligijne, ponieważ nie istnieją ze względu na własne zaangażowanie egzystencjalne, ale ze względu na inny doraźny cel. Przykładowo nie trzeba być człowiekiem religijnym, by zajmować się filozofią religii czy religioznawstwem. Więcej, tak zwany wymóg obiektywności równa się konieczności ukrycia swojego własnego stanowiska egzystencjalnego wobec badanego przedmiotu religii.

„Religijność etyczna” musi być już nastawiona na rozwój wewnętrzny człowieka, czyli służyć mu w osiągnięciu jego własnej samoświadomości. Nie ma tutaj jednak mowy o samodzielności religijnej człowieka. Funkcjonuje on raczej w dialektycznym napięciu między ogólną, zewnętrzną religijnością świata, w jakim żyje, a świadomości swojego własnego miejsca i swoich własnych możliwości w ramach tego świata i jego religijności. Tutaj, gdy jednostka robi coś, co kodeks uznaje za dobre, zyskuje nagrodę, sama się w ten sposób potwierdzając, odnajdując swoje miejsce w świecie. Taka religia stanowi zabezpieczenie moralności człowieka i pozwala na poprawne funkcjonowanie wewnątrz społeczeństwa, jednocześnie dając mu przekonanie o słuszności jego postępowania i życia⁴⁵. Jak się wydaje, jest to również współcześnie dość częsta forma religijności ludzkiej, w której dialektyczna sprzeczność między światem zewnętrznym a wnętrzem jednostki zostaje ujarzmiona. Dzieje się to dzięki byciu pobożnym człowiekiem i porządnym obywatelem, w czym oba porządki nawzajem siebie potwierdzają i dowartościowują. Nie jest to jednak w żaden sposób religijność indywidualna. Człowiek etyczny funkcjonuje wewnątrz jako jednostka tylko w ramach ustalonego ładu rzeczywistości, w swoich realiach grupy społecznej, miasta, państwa, cywilizacji czy wreszcie kościoła, wyznania, do którego przynależy. Z drugiej strony to, co święte, choć wciąż znajduje się tutaj na zewnątrz człowieka, zostaje bardzo mocno uwewnętrznione, tak że każdorazowo wymaga indywidualnego odniesienia się i przeżycia tego, co religijne, by móc w tym dalej potwierdzać siebie.

W ramach „religijności etycznej” lub też na jej bazie może wykształcić się pierwszy właściwy poziom religijności – religijność A. Zmiana, jaka tu zachodzi, jest już wyraźna, ale nie przekształca jeszcze istotnie, w sposób jakościowy egzystencji jednostki. Mimo że jej celem jest uzyskać indywidualną relację z Bogiem, negując wszystko to, czym dotychczas żyła, co stanowiło sens jej egzystencji, wciąż funkcjonuje ona jednak nie wobec doświadczenia Boga żywego, ale Boga wyobrażonego. Stanowi on pewną projekcję własnych pragnień

⁴⁵ Taką rolę religii przypisuje na przykład Kant w swej rozprawie *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.

i oczekiwań oderwanych już od uwarunkowań społecznych i kulturowych, ale jeszcze niezindywidualizowanych ostatecznie pod postacią odkrycia swojego własnego powołania w Bogu. Jak podkreśla Kierkegaard, taki religijny człowiek unicestwia się przed Bogiem, przestaje być centrum samego siebie – chce by tym, co przez niego się wyraża, był sam Bóg. Nie potrafi jednak pokonać granicy transcendencji, pozostaje określony w immanencji, a więc w tym, co ogólnoludzkie, ogólnoswiatowe. Można powiedzieć, że jest tym, kto odkrywa przed sobą i innymi Boga, ale nie jest tym, kogo Bóg odkrywa dla niego i innych. Dialektycznie taki człowiek jest przez swoje wnętrze zwrócony nie tyle do Boga, co do świata, w którym oczekuje na przejaw Boskiej aktywności. Bóg wciąż tu istnieje w granicach ludzkiego rozumienia rzeczywistości i jej celowości.

Dla myślenia wieczność jest wyższa od wszystkiego, co jest historyczne, ponieważ jest ona elementem fundamentalnym. To dlatego w religijności immanencji jednostka nie opiera swojej relacji do wieczności na jej egzystencji w czasie; ale relacja jednostki do wieczności ma za cel, w dialektyce uwewnętrznienia, przemienić swoją egzystencję według tej relacji i wyrazić tę relację przez przemianę⁴⁶.

Można zaryzykować tezę, że jest to religijność proroków w judaizmie lub islamie (czy ogólnie przywódców religijnych), którzy całkowicie poświęcają swoje życie Bogu, ale jednocześnie miejscem wyrażania się Boga pozostaje dla nich świat będący projekcją tego, co uważa się za cel Boskiego działania⁴⁷. Bóg jest tu wciąż określony wobec czło-

⁴⁶ PS, s. 478 (OC 11, s. 254, tłum. pol., s. 576).

⁴⁷ Jest to też najprawdopodobniej religijność najbliższa Kierkegaardowi, który w stosunku do swoich dwóch głównych pseudonimów: humorysty Climacusa i skrajnie religijnego Anti-Climacusa, widział siebie gdzieś pośrodku: „Siebie stawiam trochę wyżej od Johanna Climacusa i trochę niżej od Anti-Climacusa” (DZ X: A 517, s. 61). Nazywał też siebie w relacji do Anti-Climacusa – jako chrześcijanina w stopniu nadzwyczajnym – po prostu chrześcijaninem (ibidem, X: A 510; za: A. Clair, *Kierkegaard comme poète (du) religieux*, „Nordiques” 2006, No 10, s. 15). I rzeczywiście, Kierkegaard jako ten, który w całej swojej twórczości chce przywrócić właściwy sens chrześcijaństwa wobec jego Heglowskiej karykatury, jest kimś, kto ma określony cel swojej egzystencji w tym, co ogólnoludzkie. Całkowicie poświęca się swojej misji, porzuca wszystko dla tego

wieka i świata, jest więc immanentnie połączony ze światem ludzkim, który stworzył i w którym realizuje swoje zamiary wobec ludzi.

Absolutne uwolnienie się jednostki od wszelkiej immanencji, od wszystkiego, co istnieje w czasie, następuje zdaniem Kierkegaarda w paradoksalnej, chrześcijańskiej religijności B. Opiera się ona na niepojmowalnej sprzeczności zaistnienia Boga w czasie pod postacią pojedynczego człowieka. Ustanowienie swojego stosunku do wiecznej szczęśliwości na zdarzeniu historycznym, które, obiektywnie rzecz ujmując, nie może być udowodnione, wymaga od jednostki, aby uczyniła ten fakt historyczny swoim faktem egzystencjalnym, swoją własną przemianą na bazie paradoksu⁴⁸. W ten sposób wieczność przestaje być bytem idealnym, górującym nad doczesnością i zapewniającym jej sensowność, choć w rzeczywistości w niej nieobecnym (jak to jest w religijności A), ale staje się bytem konkretnym, obecnym tu i teraz oraz wymagającym świadectwa życia jednostki. Sens tej religijności objawiającej rzeczywistość pojedynczego chrześcijanina Kierkegaard wyrazi następująco:

Egzystujący musi stracić ciągłość z samym sobą, musi stać się kimś innym (nie kimś innym od siebie we wnętrzu samego siebie), a więc, otrzymując od Boga niezbędne warunki, stać się nowym stworzeniem. Sprzecznością jest, że stawanie się chrześcijaninem zaczyna się wraz z cudem stworzenia i że to przychodzi na kogoś, kto już jest stworzony, i że jednak chrześcijaństwo jest ogłoszone wszystkim ludziom, którzy muszą zobaczyć siebie przez niego jako nieegzystujących, ponieważ cud, przez który zostają zrodzeni, musi się wydarzyć, albo jako rzeczywistości, albo jako wyraz zerwania z immanencją i z oporem, zerwania,

jednego celu, ale jednak wciąż tkwi w immanencji, w tym, co ogólnoludzkie. Można uznać, że człowieka religijności A od religijności B odróżnia między innymi to, że ten pierwszy ma w świecie misję do spełnienia, którą rozpoznaje wobec swojego wyobrażenia Boga czy religii. Natomiast człowieka o religijności paradoksalnej określa jego i tylko jego własne, indywidualne powołanie do życia w Bogu, które wcale nie musi realizować się w wielkich celach w sensie światowym, ale raczej w wielkich celach w sensie duchowym. Nie jest więc walką o to, co ogólnoludzkie w jednostce, ale walką o poszczególne jednostki i samego siebie w tym, co transcendentne.

⁴⁸ Por. PS, s. 468–485 (OC 11, s. 243–266, tłum. pol., s. 563–590).

które czyni absolutnie paradoksalną namiętność wiary, tak długo, jak długo się egzystuje w wierze, to znaczy całe życie; ponieważ egzystujący na zawsze oparł swoją wieczną szczęśliwość na fakcie historycznym⁴⁹.

To, o czym mówi tu z całą mocą duński filozof, nie jest więc tylko jakąś przemianą wewnętrzną człowieka, przełomem egzystencjalnym, lecz dosłownie uczynioną od wewnątrz zmianą jego bytu. Ten, kto staje się chrześcijaninem, przestaje być tym, kim był w bezpośredniości świata, traci swoje doczesne imię – staje się tym, kim zostaje powołany w Bogu w drugiej bezpośredniości, zyskując swoje imię wieczne. Taki człowiek nie ma już żadnego własnego celu w tym świecie, jego kontakt z immanencją zostaje zerwany. Od teraz ma cel tylko w Bogu, w transcendencji. Wchodzi w świat jako absolutny sługa i wybrańiec Boga nie po to, by przemieniać świat, ale tak jak Chrystus, by przemieniać jednostki. To jest właśnie w ujęciu Kierkegaarda prawdziwy chrześcijanin i chrześcijaństwo oparte wyłącznie na pojedynczym chrześcijaninie, wybrańcu Boga. Odnawia on cud Chrystusa, pozwala, by mógł On przez niego dalej działać w świecie, by w doczesności wciąż było obecne to, co wieczne, jako coś konkretnego, żywego, co ją odmienia.

W tym kontekście należałoby postawić pytanie o to, czym jest Kościół chrześcijański w rozumieniu Kierkegaarda. Wydaje się, że odpowiedź może być tylko jedna: nie jest zewnętrzną wspólnotą fizycznych ludzi zbierających czy też łączących się w jeden organizm, by modlić się do Boga i wychwalać Jego imię. To jest dla Kierkegaarda stosunek pogański wewnątrz chrześcijaństwa. Prawdziwy Kościół jest wspólnotą chrześcijan, wewnątrznie zapośredniczonych w Chrystusie, a nie zewnętrźnie w jakiegokolwiek instytucji w świecie. Z całą mocą filozof wyrazi to w *Dzienniku*:

Richard Rothe w swoim dziele wywodzi ideę Kościoła bezpośrednio z natury ludzkiej. Musi [tak być], ponieważ tkwi ona w tym, co społeczne, co należy do natury ludzkiej. Nie chcąc zaprzeczać rzeczywistości

⁴⁹ Ibidem, s. 480 (OC 11, s. 256, tłum. pol., s. 578). Taki cud zdaniem Kierkegaarda powołał na chrześcijan apostołów; por. ibidem, s. 507 (OC 11, s. 283–284, tłum. pol., s. 610).

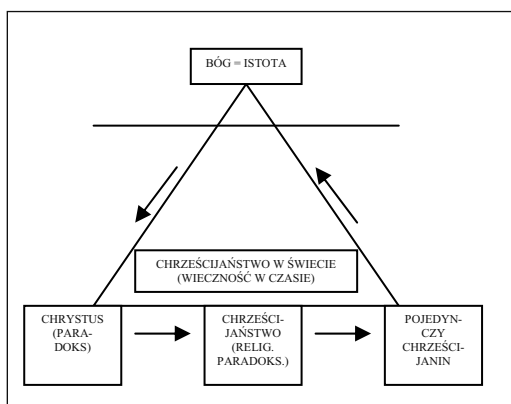
Kościółu lub temu, że chrześcijaństwo go potwierdza, chciałbym sprzeciwić się tego rodzaju dedukcji. Chrześcijaństwo mianowicie odnosi się do ducha – a to, co społeczne, jest istotnie odniesione do syntezy: duch – ciało. Arystoteles bardzo słusznie powiada, że „tłum” jest jakością zwierzęcą. Chrześcijaństwo uczy także, że życie wieczne nie ma po prostu charakteru społecznego. Społeczeństwo nie daje się wywieść z „ducha”, a Kościół istnieje dokładnie dlatego, że nie jesteśmy duchami [egzystującymi] w prawdzie. „Wspólnota” jest przystosowaniem, przyzwoleniem na pogląd, jak mało potrafimy znosić bycie duchem. Ale to coś zupełnie innego od tej pośpiesznej dedukcji⁵⁰. [...] herezje, które powstały „w świecie chrześcijańskim”, na wiele sposobów zależą od doktryny „Kościółu”. Poprzez nią chciano obalić lub wyrugować prawdziwie chrześcijańską zasadę, że chrześcijaństwo odnosi się do Jednostki. I w taki sposób pojawiły się wraz z „religią narodową i bogiem narodowym” niższe formy religii, które odpowiadają pogaństwu i judaizmowi. Za mało zważano na to, w jakim sensie Kościół jest kształtowany przez Jednostkę; lecz czyniąc ludzi chrześcijanami już od dziecka, w istocie ustalono, że Kościół jest ludem wybranym, takim jakim byli Żydzi. Ale to nie jest chrześcijaństwo, lecz judaizm, ponieważ chrześcijaninem nie można się urodzić, nie, chrześcijaninem staje się Jednostka. Chrześcijaństwo odnosi się do Jednostki, w sensie ducha⁵¹.

Widać wyraźnie, że Kościół, jakiego oczekiwалby Kierkegaard, byłby Kościołem ludzi, którzy odkryli swoje duchowe powołanie do życia w Bogu. Taki Kościół nie istnieje w zewnętrznym świecie w formie instytucji (bo to jest dla niego sposób istnienia niższych duchowo religijności), ale opiera się na paradoksie wieczności w czasie, czyli na tych Jednostkach, które są naśladowcami Chrystusa i inkarnują Jego prawdę poprzez swoje życie w doczesności. To, co budujące, święte, w takiej religijności znajduje się poza Jednostką, na zewnątrz niej, czyli w samym paradoksie – w Chrystusie. Przychodzi On na świat dokładnie przez tę Jednostkę, jest w niej obecny jako coś spoza tego świata, a jednak istniejące w tym świecie. W tym sensie Kościół jest tam, gdzie wydarza się chrześcijański paradoks, gdzie żyje

⁵⁰ DZ, X⁴ A 226, s. 432.

⁵¹ Ibidem, X⁵ A 97, s. 433; zob. też: PS, s. 492–509 (OC 11, s. 267–285, tłum. pol., s. 591–612); WC, s. 180–181.

Chrystus, czyli tam, gdzie żyją i działają Jego naśladowcy. Chrześcijaństwo urzeczywistnia się zatem na ziemi tylko przez pojedynczego chrześcijanina (schemat 15). Takiego prawdziwego chrześcijanina należałoby nazwać dokładnie pomazańcem, czyli przedstawicielem Boga w tym świecie, samą Jego obecnością. Tylko taki ktoś zdaniem Kierkegaarda, zgodnie z przedstawioną tu za jego rozważaniami fenomenologią religijności (wiary), uobecnia i zaświadcza o prawdzie chrześcijańskiej w danym czasie. Przenosi ją zatem w przyszłość, podaje dalej ku następnym pokoleniom. W nich jednak ta prawda musi uobecnić się od początku, bo jak do znużenia powtarza duński filozof: każde pokolenie, a w nim każda jednostka, musi zaczynać od początku⁵². Nie ma więc żadnej drogi na skróty, nigdy nie jest ani łatwiej, ani trudniej – bez względu na zewnętrzne okoliczności życia – przed każdym zawsze stoi to samo zadanie. W relacji do egzystencjalnego ideału Chrystusa nie może być postępu – nie da się wszak poprawić Boga. Powaga polega na tym, by ten ideał odtwarzać, wprowadzać w życie, a nie rozwijać w stosunku do oryginału.



Schemat 15. Fenomenologia pojedynczego chrześcijanina

⁵² Por. BD, s. 135–137; PL, s. 35; WC, s. 64, 153, 165 i 170–171.

Wobec tak wysoko pojętego wymogu chrześcijańskiego większość ludzi nawet się do niego nie zbliża. Gros wierzących żyje w religijności estetycznej lub etycznej⁵³, garstka reprezentuje religijność A, a już naprawdę nieliczne jednostki w każdym pokoleniu stają się prawdziwymi chrześcijanami. Nie zmienia to jednak faktu, że, jak utrzymuje Kierkegaard, jest to wymóg skierowany absolutnie do każdego człowieka.

Dopiero wobec tak ustawionej istoty chrześcijaństwa zrozumiała może się stać następująca wypowiedź Kierkegaarda:

Bowiem tylko Kościół walczący jest prawdą, lub prawdą jest, że dopóki istnieje na tym świecie, jest Kościołem walczącym, który odnosi się do Chrystusa w Jego uniżeniu, nawet jeśli z wywyższenia jest do Niego przyciągany. Wobec tego nieprawdą jest to mówienie, w którym ludzie pochlebiają ludzkości i samym sobie, że świat postępuje naprzód. Ponieważ świat nie postępuje do przodu ani do tyłu; on pozostaje istotnie taki sam, jak morze, jak powietrze, w skrócie: jako element. To znaczy, jest i musi być elementem, który może dostarczyć próby, w której powinien znaleźć się chrześcijanin, który w tym świecie zawsze jest członkiem Kościoła walczącego. Taka jest prawda. Kościół triumfujący i ustabilizowany świat chrześcijański są nieprawdą, są największym nieszczęściem, jakie może się zdarzyć Kościołowi, są jego upadkiem i jednocześnie karą, ponieważ może się to zdarzyć tylko z jego winy⁵⁴.

Duński filozof wyraźnie rozgranicza tu dwie rzeczywistości: tę ustabilizowanego świata chrześcijańskiego, czyli Kościoła triumfującego i tę prawdziwego chrześcijaństwa pojedynczych chrześcijan, Kościoła walczącego⁵⁵. Ten pierwszy jest, zgodnie z tym, co zostało już powiedziane, racjonalizacją chrześcijaństwa, wtórną naturalizacją i estetyzacją jego idei, Kościołem, który chce triumfować w świecie, czyli być Kościołem wszystkich ludzi niezależnie od ich wewnętrzności. Taki Kościół, jak to nazywa Kierkegaard zgodnie z ideą Heglowską, chce pójść dalej, poza chrześcijaństwo paradoksalne, chce

⁵³ Por. OC 16, s. 19 (SKS 16, s. 25).

⁵⁴ WC, s. 188.

⁵⁵ Por. *ibidem*, s. 170–188.

być nowoczesny i kreować rzeczywistość zewnętrzną. W rezultacie pojawią się w nim tendencje, by chrześcijaństwa jako pewnego światowego i zewnętrznego tworu, jako tradycji i wartości samej w sobie bronić, dbać o nią, nie dać jej zginąć w świecie. Zdaniem duńskiego filozofa to jest zupełne nieporozumienie. W stosunku do istoty człowieka określonej w Bogu nie można iść dalej, poza chrześcijaństwo, bo ono jest optimum, nie może zaistnieć nic większego niż paradoks, niż życie i śmierć Boga na ziemi, który pozostawia po sobie wymóg naśladowania⁵⁶. W tym sensie chrześcijaństwo wymaga aktualności tylko na poziomie własnego jednostkowego bytu, nie kreuje rzeczywistości zewnętrznej, ale wewnętrzną rzeczywistość każdej jednostki w jej powołaniu do życia Boga. Takiego chrześcijaństwa nie da się bronić, bo nie ma przed czym (każda próba bronięcia chrześcijaństwa w świecie równa się uznawaniu, że jego istota znajduje się w doczesności). Ono samo jest walką każdej jednostki o swój kształt w Bogu, jest jej zaangażowaniem się w namiętność paradoksu i w to, by nie upaść w świecie, ale by cierpieć w nim za dobro i prawdę⁵⁷. Takiego chrześcijaństwa nie da się obronić, ponieważ ono broni się samo w sobie, gdy żyje w prawdziwym, pojedynczym chrześcijaninie⁵⁸. Jest dokładnie jego bronią przeciwko złu. Gdy zaś przegrywa, nikt z zewnątrz nie może mu pomóc. Ostatecznie chrześcijaństwo nie ma więc zmieniać świata, ale jest walką pojedynczych ludzi o siebie i inne jednostki w ich własnym kształcie w Bogu, o zbawienie.

W zarysowanej tu fenomenologii pism pseudonimowych jako egzystencjalnego projektu stawania się i bycia chrześcijaninem centralnym pojęciem jest wiara. W swym najwyższym, chrześcijańskim określeniu zyskuje ona status nowego bytu człowieka. Wierzący

⁵⁶ Por. BD, s. 5, 35–36 i 135–137; PS, s. 492–493, 499–501, 507–508 i 510 (OC 11, s. 267–268, 275–277, 283–285 i 287, tłum. pol., s. 591–592, 600–603, 611–612 i 614); CS, s. 245.

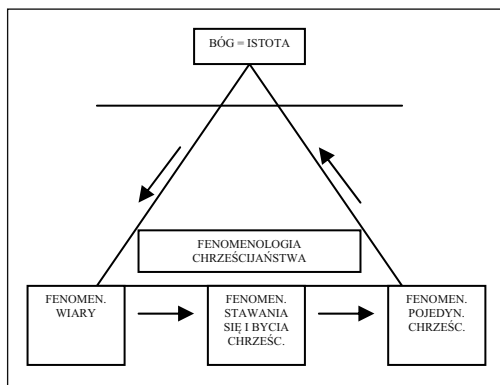
⁵⁷ PS, s. 498–499, 506–507, 509 i 513–514 (OC 11, s. 274–275, 283, 286 i 290–291, tłum. pol., s. 599–600, 609–610, 613 i 618–619); CS, s. 235.

⁵⁸ PS, s. 507–508 (OC 11, s. 283–285, tłum. pol., s. 611–612).

to nie jest jednostka, która po prostu nagle zmienia swoje życie – w wierzącym następuje radykalna zmiana bytu, tego, co go istotnie określa. Chrześcijanin to jednostka, która jako duch dzięki swej wolności osiąga prawdę o sobie w Bogu. Duch doświadczający najwyższej możliwej samowiedzy w egzystencji, prawdy swojej istoty. W swej urzeczywistnionej formie okazuje się on czymś zupełnie nowym w stosunku do jego wszelkich niechrześcijańskich określeń. W tym sensie ten duch nie jest czymś, co dałoby się opisać w skończonym języku. Jest to sposób bycia na miarę prawdy o sobie, który całkowicie zmienia punkt odniesienia człowieka w egzystencji, a więc również to, jak on myśli, żyje, ujmuje siebie i świat. Duch jest czymś, co nadbudowuje się nad tym, co ludzkie, tak że każdy przejaw działania człowieka ma w rzeczywistości dwie strony: typowo ludzką i tę wyższą – duchową⁵⁹. Nie jest on ani wiedzą w sensie pojęciowym, ani inteligencją, ani moralnością – jest bytem doświadczającym prawdy o sobie w Bogu. Różnica, jaka tkwi w byciu tym, co typowo ludzkie w świecie (immanencja), a byciu duchem wobec Boga (transcendencja) jest w ujęciu Kierkegaarda absolutna, nieskończona, nie do opisanania, nie do zrozumienia. Można ją jedynie przeżyć. Stanowi to zadanie do zrealizowania dla każdego człowieka. Różnica między wierzącym na mocy paradoksu (religijność B) a wierzącym na mocy immanencji (religijność A) jest nieskończenie większa niż ta między wierzącym na mocy immanencji (religijność A) a wierzącym na sposób estetyczny (religijność estetyczna) – jest to dokładnie różnica życia i śmierci Chrystusa. Z jednej strony każdy człowiek jest określony od początku w potencji jako duch, z drugiej jednak ten duch istnieje naprawdę, kształtuje życie jednostki dopiero w naśladowcy Chrystusa, prawdziwym chrześcijaninie. Co warto przypomnieć, skok wiary, chwila, o których mówi Kierkegaard, nie odnoszą się do przejścia ze stadium etycznego do religijności A,

⁵⁹ W tym kontekście Grabowski mówi o tym, co „człowiecze a nieduchowe” (por. M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 83–89). Każdy przejaw istnienia człowieka, jak rozumność, ufność, wrażliwość aksjologiczna, religijność czy zdolność samostanowienia, można rozgrywać albo czysto po ludzku (immanentnie), albo duchowo (transcendentnie).

ale są zmianą wewnątrz religijności człowieka, przejściem z religijności A do religijności B – z wiary w ramach tego, co ludzkie, w wiarę będącą żywym doświadczeniem tego, co Boskie. Pierwsze określa byt ludzki w immanencji, drugie – byt ludzki w transcencji. Różnica między nimi, mimo że nieujmowalna w kategoriach tego, co ludzkie, jest różnicą wieczności, a więc w ujęciu Kierkegaarda różnicą zbawienia.



Schemat 16. Fenomenologia chrześcijaństwa według Kierkegaarda

Nie dziwi zatem, że Kierkegaard uczynił centralnym problemem swoich pism pseudonimowych stawanie się i bycie chrześcijaninem, a wykonawcą tego zadania określił każdego swojego czytelnika i każdego człowieka w ogóle. Ta postulowana fenomenologia Kierkegaarda ma więc trzy zasadnicze ruchy (schemat 16): na poziomie idealnym jest określeniem fenomenologii wiary, drogi rozwoju ducha w egzystencji do swojej istoty w Bogu; na poziomie realizacji (zmiany) jest fenomenologią stawania się i bycia chrześcijaninem, czyli tym, w czym dochodzi do tej najważniejszej zamiany w egzystencji człowieka, przejścia od ducha jako możliwości do ducha jako rzeczywistości; stąd też na poziomie realnym fenomenologia ta odkrywa

pojedynczego chrześcijanina jako tego, który urzeczywistnia istotę chrześcijaństwa w świecie⁶⁰. Te trzy ruchy razem tworzą fenomenologię chrześcijaństwa, w której Kierkegaard próbuje wskazać na to, czym ono jest zgodnie z przekazem Pisma, a czym nie jest i nie może być. W swoich pismach pseudonimowych Kierkegaard nie wyraża jednak wprost istoty chrześcijaństwa, bo to jest jego zdaniem niemożliwe poza własnym doświadczeniem. Jedyne co może i stara się zrobić, to wskazać na tę istotę, pokazać, gdzie i jak jej można szukać, ze świadomością, że istoty tej nie można prawdziwie komunikować drugiemu człowiekowi inaczej niż tylko przez świadectwo własnego życia.

Stąd też pisma pseudonimowe mówią o „wierze w egzystencji”. Namierzają na duchowej mapie człowieka jej terytorium jako swoje „centrum” jednostki, ale nie przekraczają zasadniczo jego granic, nie opisują tego, co jest w środku, nie prezentują „egzystencji w wierze”. Zatrzymują się tylko (albo aż) na sformułowaniu tego zadania jako najwyższego możliwego wymogu dla człowieka – zadania, które zdaniem Kierkegaarda można wypełnić tylko w chrześcijaństwie rozumianym jako osobiste, egzystencjalnie zaangażowane naśladowanie Chrystusa.

⁶⁰ W odniesieniu do całości dzieła pseudonimowego fenomenologia wiary dotyczy w największym stopniu książek Kierkegaarda do *Postscriptum* (1843–1845), fenomenologia stawania się i bycia chrześcijaninem to dokładnie *Postscriptum* (1846), a fenomenologia pojedynczego chrześcijanina to dzieła wydane pod pseudonimem Anti-Climacus (1849 i 1850).

Zakończenie

Pisząc swoje pisma pseudonimowe, Kierkegaard miał tak naprawdę jeden cel: wciągnąć czytelnika w pewną dialektyczną grę, która spowoduje, że zacznie on reflektować nad swoim życiem i zaangażuje się w swoją egzystencję. Nie mógł więc wypowiedzieć się w pierwszej osobie ani nawet przedstawić się jako autor całego tego zamierzenia, bo wówczas jego książki byłyby komunikacją bezpośrednią, perswadującą i narzucającą innym swoją wizję rzeczywistości jako tę jedyną prawdziwą. Wiedział, że przedstawienie tego, czym jest ideał chrześcijański, w postaci wiedzy nie tylko nie spowoduje, że ludzie zaczną go realizować we własnym losie, ale wręcz ich do tego zniechęci. Gdyby było inaczej, chrześcijaństwo byłoby po prostu doktryną moralną, której wystarczyłoby się nauczyć na pamięć i przestrzegać w życiu, by zapewnić sobie zbawienie. Ponieważ jednak jest ono samym życiem oraz wyrażeniem tego, kim w swej istocie jest człowiek jako duch, stanowi wymóg, który w postaci swojej osoby stawia przed każdym Chrystus. Nie może więc być dodatkiem do codziennej egzystencji ludzi ani nawet tym, co wyznacza jej zewnętrzne ramy i porządek – ale musi rozstrzygać o życiu każdej jednostki, stanowić jego jedyny sens. Dlatego Kierkegaard wybiera pośrednią drogę subtelnego naprowadzania swoich czytelników na to, co chrześcijańskie, aby w pierwszej kolejności zainteresować ich niezwykłością i powagą chrześcijańskich rozstrzygnięć oraz dać im możliwość określenia, gdzie znajdują się w swojej egzystencji w stosunku do jego wymagań. W tym celu organizuje wielowymiarowy i polifoniczny dyskurs swoich pseudonimów, tak aby każdy mógł przejść razem z nim drogę egzystencjalnego stawania się jednostką i odkryć postulowany przez niego cel związany ze stawaniem się i byciem chrześcijaninem. W tak ustawionej strategii pisarskiej każdy czytelnik poważnie traktujący lekturę jego pism musi w końcu sam stanąć wobec konieczności określenia swojego stosunku do tego, co chrześcijańskie.

Kierkegaard nie mógłby jednak liczyć na powodzenie swojego projektu, gdyby przedstawione przez niego w różnych dziełach pseudonimowych analizy i opisy tego, jak funkcjonuje duchowo człowiek, nie opierały się na jakiejś rzeczywistej podstawie. Inaczej mówiąc, stawiając tak wysoko poprzeczkę swojej twórczości, nie mógłby fantazjować na temat tego, czym jest człowiek oraz jak się wydarza w swojej egzystencji. Oznacza to, że musiał u samych podstaw swojego piarstwa stworzyć pewne autentyczne odwzorowanie tego, jak myśli i działa jednostka. Aby przekonać innych do tego, by zaczęli wzrastać do prawdy swojej egzystencji, sam musiał stworzyć dla niej pożywkę w swojej twórczości, dać pewien antropologiczny obraz, z którym czytelnik mógłby się skonfrontować, określić w stosunku do niego, kim jest. Pisma pseudonimowe powinny zatem zakładać bardzo konkretną wizję człowieka i zawierać spójny obraz tego, jak może realizować się w egzystencji jednostki sens człowieczeństwa, w pełni łączony przez Kierkegarda z wymogiem stawania się i bycia chrześcijaninem.

W ten sposób w swym najogólniejszym kształcie pisma pseudonimowe – tak samo jak człowiek w definicji Kierkegarda – są syntezą sprzeczności. Z jednej strony istnieją jako pewna spekulatywna konstrukcja antropologiczna, z drugiej zaprzeczają możliwości istnienia obiektywnej wiedzy o człowieku i stawiają jako główne zadanie dla egzystencji każdej jednostki postulat prawdy subiektywnej. Tak jak świadomość człowieka jest syntezą tego, co idealne, i tego, co realne, nie będąc nigdy obecna tylko w jednej z tych sfer, tak samo pisma pseudonimowe muszą zarazem traktować człowieka jako spekulatywny przedmiot swych badań (to, co idealne) i postulować, że rzeczywista wiedza o człowieku może wynikać tylko z podmiotowego doświadczenia egzystencjalnego (to, co realne). Gdyby pisma pseudonimowe istniały tylko w wymiarze spekulatywnym, niczym nie różniłyby się od filozofii Hegłowskiej, byłyby tylko pewną konstrukcją teoretyczną, z którą można polemizować, ale której nie można uwewnętrznić. Z kolei, gdyby miały tylko charakter postulatywny, byłyby co najwyżej świetnie napisanymi literackimi impresjami pobudzającymi czytelnika do rozważań nad sensem egzystencji, nie oferując mu przy tym żadnego punktu oparcia. Tymczasem, jak

się wydaje, głębia pism pseudonimowych i zawarta w nich zdolność oddziaływania na innych polega właśnie na doskonałym współdziałaniu obydwu tych elementów. Tak jak w syntezie jaźni, następuje tu ciągle przechodzenie od przedstawienia pewnego projektu egzystencjalnego (to, co idealne) do jego urzeczywistnienia (to, co realne), w wyniku czego antropologia zostaje egzystencjalnie ożywiona, a egzystencja zostaje umocowana na stabilnej, antropologicznej konstrukcji. Analogicznie do człowieka – który nie może określić się tylko w sferze myśli ani tylko w sferze bytu, lecz rzeczywiście istnieje i działa tylko jako ich złożenie – te dwa wymiary pism pseudonimowych: spekulatywny i postulatyczny – choć w punkcie wyjścia zdają się sobie przeczyć – okazują się razem tworzyć spójny, harmonijnie działający organizm.

Między tymi dwoma wymiarami znajduje się czytelnik. To w nim ma zająć zmiana, to on ma stać się podmiotem, który pobudzony przez dzieło Kierkegaarda zaangażuje się we własną egzystencję, aby być może przejść całą drogę rozwoju ducha i w końcu zacząć stawać się chrześcijaninem. Wówczas, realizując postulat pism pseudonimowych, jednocześnie potwierdzi i uwiarygodni na przykładzie swojej egzystencji ich spekulatywną, antropologiczną głębię. Oczywiście jest to sytuacja idealna, warto jednak zauważyć, że jej możliwość jest zawarta w pismach pseudonimowych. Widoczne tym samym staje się, że tworzą one faktyczną całość, są w pełni przemyślanym i perfekcyjnie zrealizowanym projektem filozoficznym przyjmującym nowatorską postać antropologii egzystencjalnej.

Pisma pseudonimowe stanowią jedną z dwóch, obok mów budujących, najważniejszych części twórczości Kierkegaarda, są przy tym tekstami najbardziej rozpoznawalnymi, dzięki którym duński filozof wszedł na zawsze do klasyki historii filozofii. Nie warto jednak zamykać się w stereotypowych poglądach na temat jego twórczości, w których rządzi przekonanie o jej irracjonalnym, intuicyjnym i bardziej literackim niż filozoficznym charakterze. Kierkegaard jest przede wszystkim znawcą ludzkiego ducha. Poświęcił całe dorosłe życie tylko temu jednemu celowi, by przywrócić światu właściwe rozumienie chrześcijaństwa. Pisma pseudonimowe miały tu do odegrania ściśle określoną rolę. Powstały, aby zaprezentować w ogólnym

planie egzystencjalnym w sposób teoretyczny i filozoficzny wyjątkowość ideału chrześcijańskiego dla możliwości odpowiedzenia na pytanie o istotę człowieczeństwa. Stanowią one pewną fenomenologię rozwoju duchowego człowieka. W ramach tej fenomenologii Kierkegaard z ogromnym pisarskim rozmachem kreśli mapę egzystencjalnych postaw człowieka, by następnie zaznaczyć na niej krzyżykiem miejsce specjalne, ukrywające coś wyjątkowego – chrześcijaństwo jako skarb dla każdego, kto jest zainteresowany swoim życiem wewnętrznym i pragnie zrealizować się duchowo. Pisma pseudonimowe nie zgłębiają jednak tego ideału od strony praktycznej i życiowej. Tę rolę Kierkegaard wyznaczył swoim mowom budującym⁶¹.

⁶¹ Analiza mów budujących zostanie zaprezentowana w książce „Egzystowanie w wierze, nadziei i miłości. Praktyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w mowach budujących Sorena Kierkegarda”. W niej też na końcu zostanie przedstawiona próba całościowego odczytania dzieła duńskiego filozofa.

Bibliografia

Dzieła Sorena Kierkegaarda

Duńskie wydanie dzieł zebranych

Søren Kierkegaard Skrifter [ostatnia duńska redakcja dzieł zebranych],
www.sks.dk.

Francuskie wydanie dzieł zebranych

Œuvres complètes, t. 1–20, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, Paris 1966–1986.

Inne wykorzystane przekłady francuskie

Étapes sur la chemin de la vie, trad. F. Prior et M.-H. Guignot, Gallimard, Paris 1997.

Journal (extraits), t. 1–5, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, Paris 1941–1961.

Post-scriptum aux Miettes philosophiques, trad. P. Petit, Gallimard, Paris 2002.

Polskie przekłady książkowe

Albo – albo. Fragment życia. Wydane przez Wiktora Eremitę, tłum. J. Iwaszkiewicz i K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1976.

Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć [*Bojaźń i drżenie. Liryka dialektyczna. Napisał Johannes De Silentio; Choroba na śmierć. Chrześcijańsko-psychologiczne rozważania dla zbudowania i pobudzenia. Napisał Anti-Climacus*], tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1966.

Czyny miłości. Kilka rozważań chrześcijańskich w postaci mów S. Kierkegaarda, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

Dziennik (wybór), tłum. A. Szwed, TN KUL, Lublin 2000.

- Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- O chrześcijaństwie, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- O pojęciu ironii. Z nieustającym odniesieniem do Sokratesa, tłum. A. Dżakowska, KR, Warszawa 1999.
- O trudnościach bycia chrześcijaninem: antologia, wybór i oprac. K. Frączek, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Okruchy filozoficzne. Chwila [Okruchy filozoficzne albo odrobina filozofii pióra Johanna Climacusa], tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988.
- Pisma mniejsze (wybór), tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.
- Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierworodnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa, tłum. A. Szwed, Antyk, Kęty 2000.
- Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierworodnego. Przez Vigiliusa Haufniensisa, tłum. A. Dżakowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.
- Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa, tłum. B. Świderski, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992; wyd. 2, poprawione: Kierkegaard S., Powtórzenie. Przedmowy, tłum. B. Świderski, WAB, Warszawa 2000.
- Recenzja literacka „Dwóch epok” – noweli autora „Historii z życia codziennego”, wydanej przez J. L. Heiberga. Kopenhaga, Reitzel 1845, tłum. M. Domaradzki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Wprawki do chrześcijaństwa Anti-Climacusa wydane przez S. Kierkegarda, tłum. A. Szwed, Antyk, Kęty 2002.
- Wybór pism, tłum. M. Bienenstock, Lwów 1914.

Polskie przekłady w czasopismach, monografiach i pracach zbiorowych

- Arcykapłan [jedna mowa z tomu *Arcykapłan. Celnik. Grzesznica*], tłum. A. Szwed, „Kronos” 2008, nr 1, s. 21–28.
- Bądź wola Twoja [fragment *Szkoły chrześcijaństwa*], tłum. I. W., „Znak” 1960, nr 67, s. 52–54.
- Chrystus jako wzorzec albo „Nikt nie może dwom panom służyć”, tłum. K. Toeplitz, „Tekstualia” 2014, nr 3, s. 177–184.
- Co jest budującego w myśli, że wobec Boga nigdy nie mamy racji [fragment *Ultimatum*, ostatniego rozdziału *Albo – albo*, t. 2], tłum. H. Bartoszek,

- w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski i K. Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 59–73.
- Co jest przedmiotem wiary? Krytyka heglizmu*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 270–276.
- Co to jest prawda?*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 291–298.
- Czy biskup Mynster był „świadkiem prawdy”, jednym z „autentycznych świadków prawdy” i czy to jest prawdą?*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 300–304.
- Dialektyka komunikowalności*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 263–269.
- Diapsalmata* [fragment *Albo – albo*], tłum. J. Iwaszkiewicz, „*Twórczość*” 1967, nr 10, s. 51–67.
- Diennik uwodziciela*, tłum. J. Iwaszkiewicz, „*Twórczość*” 1974, nr 10, s. 8–56; nr 12, s. 11–56.
- Diennik uwodziciela*, tłum. S. Lack, „*Życie*” 1899, nr 8–22; wyd. 2, Lwów 1907.
- Egzystencjalny sprzeciw*, tłum. K. Toeplitz, „*Znak*” 2012, nr 7/8, s. 69–74.
- Jak wiosłarz w łodzi* [fragment mów chrześcijańskich], tłum. A. Więckowski, „*Znak*” 1978, nr 12, s. 1565–1567.
- Jedna teza, tylko jedna teza*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 286–287.
- Jednostka i tłum* [Den Enkelte, dodatek do: *Synspunkter for min Forfatter-Virksomhed, Punkt widzenia na moją działalność pisarską*], tłum. A. Ściegienny, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski i K. Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 51–58.
- Kierkegaard. Kabaret literacko-filozoficzny*, na podstawie tekstów filozofa przygotował W. Herman, „*Pogranicza*” 2000, nr 3 (26), s. 115–120.
- Kończący, nienaukowy dopisek do „Okruchów filozoficznych”. Mimicznie-patetyczno-dialektyczny zlepek. Egzystencjalny wkład Johanna Climacusa*, wydany przez S. Kierkegarda, tłum. B. Świdorski, „*Teksty Drugie*” 1998, nr 4, s. 215–220.
- Księga o Adlerze*, tłum. A. Szwed, „*Argument*” 2011, nr 1, s. 132–141.
- List Constantina Constantiusa do Pana Profesora Heiberga, Kawalera Orde ru Dannebrog*, w: S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, *Aletheia*, Warszawa 1992, s. 33–43.
- Listy*, wybór i tłum. M. Kurecka, „*Twórczość*” 1967, nr 3, s. 66–76.
- Miłość jest sprawą sumienia*, tłum. A. Szwed, w: *Aktualność Kierkegarda*, red. A. Szwed, Antyk, Kęty 2006, s. 242–260.
- Modlitwy*, tłum. J. A. Prokopski, „*Nowa Krytyka*” 2003, nr 14, s. 7–19.

- Modlitwy*, tłum. J. A. Prokopski, „Odra” 2005, nr 12, s. 32–34.
- Modlitwy*, tłum. J. A. Prokopski, „Odra” 2005, nr 6, s. 39–47.
- Modlitwy*, w: *Modlitwy Kierkegaarda. Nowa interpretacja jego życia i myśli*, oprac. P. D. LeFevre, tłum. z angielskiego J. A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Notatki z „Dziennika”*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 312–316.
- O Lutrze, luteranizmie i protestantyzmie* [fragment *Papirer*], tłum. A. Szwed, „Znak” 1992, nr 7, s. 90–95.
- O niewidzialnej jedności żartu i powagi, eksperymencie i zaczynaniu od nicości*, tłum. A. Djakowska, „Społeczeństwo Otwarte” 1996, nr 9, s. I–XII.
- O powszechnym znaczeniu ironii. Ironia Sokratesa*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 198–205.
- O różnicy między geniuszem a apostołem*, tłum. K. Toeplitz, „Rocznik Teologiczny” 2006, nr 1/2, s. 195–210.
- O różnicy między religijnością A i B*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 277–282.
- O znaczeniu Kościoła dla prawdy w chrześcijaństwie*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 228–240.
- Pojęcie lęku*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 222–226.
- Pojęcie niewinności i lęku* [fragment *Begrebet Angst*], tłum. A. Szwed, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 171–177.
- Porozumienie z czytelnikiem*, tłum. B. Świdorski, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 70, s. I–IV.
- Postulat naśladowania*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 273–285.
- Problem uczniów z drugiej ręki*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 305–312.
- Przedmowy dla rozweselenia wszystkich stanów w miarę czasu i możliwości pióra Nicolausa Notabene*, tłum. B. Świdorski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 7/8, s. 204–219.
- Przedmowy ku ucieście niektórych stanów w miarę czasu i możliwości pióra Nicolausa Notabene*, tłum. i oprac. B. Świdorski, „Teksty Drugie” 2000, nr 3, s. 227–234.
- Przekład wybranych fragmentów z Dzienników Sorena Kierkegaarda*, tłum. A. Djakowska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1992, z. 37, s. 120–127.

- Recenzja literacka*, tłum. M. Domaradzki, „Kronos” 2008, nr 1, s. 31–43.
- Recenzja literacka*, tłum. M. Domaradzki, w: *Aktualność Kierkegaarda*, red. A. Szwed, Antyk, Kęty 2006, s. 242–282.
- Ryzyko, prawda subiektywna i dialektyka komunikacji, przekład wybranych fragmentów z pism Sorena Kierkegaarda*, tłum. A. Dżakowska, „Społeczeństwo Otwarte” 1996, nr 7–8, s. I–XII.
- Sen Salomona*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 206–208.
- Stadia erotyki bezpośredniej, czyli erotyka muzyczna*, tłum. A. Buchner, „Res Facta” 1970, nr 40, s. 25–80.
- Systemu odzwierciedlającego rzeczywistość nie można stworzyć*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 253–272.
- Trwoga i drżenie*, tłum. M. Bienenstock, w: *Wielka literatura powszechna*, t. 6, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1934.
- Ukryte życie miłości*, tłum. J. Susuł, „Znak” 1960, nr 67, s. 41–51.
- Uzbrojona neutralność*, tłum. K. Toeplitz, w: *Wybór tekstów filozoficznych*, red. K. Toeplitz, PWSM, Gdańsk 1978, s. 21–37; wyd. 2: „W drodze” 1991, nr 7–8, s. 55–64; przedruk w: *Aktualność Kierkegaarda*, red. A. Szwed, Antyk, Kęty 2006, s. 229–241, oraz w: S. Kierkegaard, *Pisma mniejsze (wybór)*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 70–84.
- W związku z nowym wydaniem „Wprawek w chrześcijaństwie”*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 298–299.
- Wprowadzenie chrystianizmu do świata chrześcijańskiego. Wiedza i historia a chrystologia*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 241–252.
- Wstęp do Kończącego Nienaukowego Dopisku*, tłum. B. Świdorski, „Res Publica Nowa” 1998, nr 5, s. 87–91.
- Z „Papierów” (noty o ironii)*, tłum. B. Świdorski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10/11, s. 280–302.
- Z Dzienników 1847–1854*, tłum. B. Świdorski, „Kultura” 1985, nr 11, s. 125–129.

Opracowania

- Bousquet F., *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, Desclée, Paris 1999.

- Buhler P., *Ricoeur et Kierkegaard*, „Revue de théologie et de philosophie” 2006, Vol. 138, No 4, s. 319–327.
- Cappelørn N. J. and Stewart J., *Kierkegaard Revisited. Proceedings from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Meaning It”, Copenhagen, May 5–9, 1996*, Walter de Gruyter, Berlin 1997.
- Clair A., *Kierkegaard comme poète (du) religieux*, „Nordiques” 2006, No 10, s. 13–28.
- Clair A., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, Paris 1976.
- Colette J., *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, Paris 1994.
- Corrodi Katzenstein J., *God and Passion in Kierkegaard’s Climacus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.
- Dalferth I. U., *Becoming a Christian according to the Postscript: Kierkegaard’s Christian hermeneutics of existence*, „Kierkegaard Studies Yearbook” 2005, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2005, s. 242–281.
- Djakowska A., *Dyskurs Pseudonimów*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1992, z. 37, s. 117–119.
- Djakowska A., *Jestem Pseudonimem*, „Principia” 1999, t. 23: *Tożsamości Kierkegarda*, s. 79–94.
- Domaradzki M., *O subiektywności prawdy w ujęciu S. A. Kierkegarda*, WN IF UAM, Poznań 2006.
- Evans C. S., *Kierkegaard on faith and the self*, Baylor University Press, Waco 2006.
- Fryszman A., *Być może Bachtin? (Kierkegaard versus Bachtin)*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 139–148.
- Gołębiewska M., *Wiedza egzystencjalna. O trzech koncepcjach poznania w filozofii egzystencji*, Aletheia, Warszawa 2008.
- Gouwens D., *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge University Press, New York 1996.
- Grabowski M., *Opis stanu niewinności u S. Kierkegarda w świetle antropologii adekwatnej*, w: *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski i A. Słowikowski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2009.
- Gromczyński W., *Aktualność Kierkegarda*, „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 2–3, s. 24–43.
- Gromczyński W., *Wprowadzenie do filozofii Kierkegarda*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 4, s. 115–144.
- Grøn A., *Kierkegaard’s Phänomenologie?*, „Kierkegaard Studies Yearbook” 1996, eds. N. Cappelørn and H. Deuser, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1996, s. 91–116.

- Heinrich F., *Kierkegaard. Le devenir chrétien, humanisme et religion*, PULIM, Limoges 1997.
- Hohlenberg J., *L'œuvre de Søren Kierkegaard, le chemin du solitaire*, Albin Michel, Paris 1960.
- Jaranowski M., *Transcendencja jako ocalenie: Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Nomos, Kraków 2007.
- Kasperski E., *Kierkegaard jako krytyk literacki*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 9, s. 59–68.
- Kasperski E., *Kierkegaard o komunikacji*, w: idem, *Dialog i dialogizm. Idee, formy, tradycje*, Elipsa, Warszawa 1994, s. 11–147.
- Kasperski E., *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Wydawnictwo WSH, Pułtusk 2003.
- Kierkegaard's Influence on Philosophy*, ed. J. Stewart, Ashgate, London 2011.
- Klentak-Zabłocka M., *Ślad Abrahama. Zarys niemieckiej recepcji dzieła Kierkegarda na przełomie XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000.
- Korff F. W., *Søren Kierkegaard's hermetic hermeneutics and ideological ontology. A contribution to the typology of actual way of thinking*, „Studium generale; Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden” 1971, Bd. 24 (8), s. 865–905.
- Kupś T., *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004.
- Law D., *Kierkegaard as negative theologian*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Lowrie W., *Kierkegaard*, tłum. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Lubańska S., *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*, Universitas, Kraków 2001.
- Malantschuk G., *Begerbet Fordoblelse hos Søren Kierkegaard*, „Kierkegaardiana” 1957, Vol. 2, s. 43–53.
- Malantschuk G., *Index terminologique*, w: *Œuvres complètes*, Vol. 20, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, Paris 1986, s. 1–211.
- Malantschuk G., *Kierkegaard's thought*, transl. H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1971.
- Malantschuk G., *Wprowadzenie do Powtórzenia*, tłum. B. Świdorski, w: S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 25–31.
- Martinez R., *Kierkegaard's place in the hermeneutic project*, „Laval théologique et philosophique” 1993, Vol. 49, No. 2, s. 295–308.

- McJinon A. and Cappelørn N. J., *The Period of Composition of Kierkegaard's Published Works*, „Kierkegaardiana” 1974, Vol. 9, s. 133–147.
- Mehl P., *Edifying Hermeneutics: Kierkegaard's Existential "Method" and Its Limits*, w: *Søren Kierkegaard and the Word(s): Essays on Hermeneutics and Communication*, eds. P. Houe and D. M. Gordon, C. A. Reitzel, Copenhagen 2003.
- Michau M., *Suspensions in Kierkegaard and Husserl*, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/104.%20kierkegaard-and-husserl.pdf> (dostęp: 06.10.2006).
- Mikołajczyk H., *Kierkegaard, Kant a antropologia filozoficzna*, Wydawnictwo WSP, Słupsk 1990.
- Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegarda*, red. P. Bursztyka et al., Wydawnictwo UW, Warszawa 2007.
- Nguyèn van Tuyèn J., *Foi et Existence selon Kierkegaard*, Aubier-Montaigne, Paris 1971.
- Niemczuk A., *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995.
- Pluzański T., *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1970.
- Politis H., *Kierkegaard en France au XX^e siècle: archéologie d'une réception*, Éditions Kimé, Paris 2005.
- Politis H., *Répertoire des references philosophiques dans le Papirer (Papiers) de Søren Kierkegaard*, Publication de la Sorbonne, Paris 2005.
- Polk T., *The biblical Kierkegaard: reading by the rule of faith*, Mercer University Press, Macon 1997.
- Prokopski J. A., *Dialektyka paradoksu wiary*, OW Arboretum, Wrocław 2002.
- Prokopski J. A., *Paradoks Chrystusa w filozofii Kierkegarda*, „Myśl Protestantka” 2000, nr 1, s. 31–34.
- Prokopski J. A., *W zwierciadle Kierkegarda*, w: W. Lowrie, *Kierkegaard*, tłum. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 9–22.
- Przywara E., *Das Geheimnis Kierkegards*, Verlag Von R. Oldenbourg, München–Berlin 1929.
- Rasmussen J., *Kierkegaard's Biblical Hermeneutics*, w: *Kierkegaard's Use of the Bible*, ed. L. Barrett, Ashgate, London 2010.
- Rasmussen J., *Paul Ricoeur: on Kierkegaard, the Limits of Philosophy, and the Consolation of Hope*, w: *Kierkegaard's Influence on Philosophy*, ed. J. Stewart, Ashgate, London 2011.
- Sløk J., *Kierkegaard. Penseur de l'humanisme*, trad. E.-M. Jacquet-Tisseau, Ed. de l'Orante, Paris 1995.

- Słok J., *O pojęciu powtórzenia*, tłum.. B. Świdorski, w: S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 17–23.
- Słowikowski A., *Dialektyka samotności według Kierkegaarda*, w: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki i W. Tyburcki, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006, s. 63–80.
- Słowikowski A., *O domniemanej niewinności człowieka na podstawie „Pojęcia lęku” Sorena Kierkegaarda*, w: *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski i A. Słowikowski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2009, s. 87–142.
- Słowikowski A., *Podwojenie – Kierkegaard i Dostojewski. Koncepcja stadiów egzystencji S. Kierkegaarda a „Bracia Karamazow” F. Dostojewskiego – próba podwojenia interpretacyjnego*, „Pamiętnik Literacki” 2007, z. 4, s. 85–110.
- Słowikowski A., *Ślady pokory w myśli Kierkegaarda*, „Teologia i Człowiek” 2005, nr 6, s. 75–103.
- Słowikowski A., *Zarys antropologii we wczesnych pismach Kierkegaarda*, „Logos i Etos” 2005, nr 1, s. 100–122.
- Søren Kierkegaard and the Word(s): Essays on Hermeneutics and Communication*, ed. P. Houe and D. M. Gordon, C. A. Reitzel, Copenhagen 2003.
- Søren Kierkegaard et la critique du religieux*, „Nordique” 2006, No 10.
- Stewart J., *Kierkegaard’s relations to Hegel. Reconsidered*, Cambridge University Press, New York 2003.
- Świdorski B., *Dar*, w: S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, WAB, Warszawa 2000, s. 343–368.
- Świdorski B., *Postawić na powtórzenie*, w: *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa*, tłum. B. Świdorski, Aletheia, Warszawa 1992, s. 9–16.
- Świdorski B., *Przedmowa do „Wstępu do Kończącego Nienaukowego Dopisku”*, „Res Publica Nowa” 1998, nr 5, s. 86–87.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, tłum. J. A. Prokopski, Antyk, Kęty 2003.
- Szwed A., *Biblia i wiara według Kierkegaarda*, „Znak” 1991, nr 3, s. 71–79.
- Szwed A., *Kierkegaard w Polsce*, w: *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. A. Szwed, Antyk, Kęty 2006, s. 192–226.
- Szwed A., *Kierkegaard dialog ze sobą*, w: *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. A. Szwed, Antyk, Kęty 2006, s. 74–89.

- Szwed A., *Komunikacja pośrednia jako podstawowa metoda filozofii egzystencji Kierkegaarda*, „Principia” 1999, t. 23: *Tożsamości Kierkegaarda*, s. 171–184.
- Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji*, Antyk, Kęty 1999.
- Szwed A., *O metodzie filozofii S. Kierkegaarda*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 39–45.
- Szwed A., *O niemożliwości filozoficznych dowodów na istnienie Boga według Kierkegaarda*, „Analecta Cracoviensia” 1991, t. 22, s. 49–60.
- Szwed A., *O znaczeniu humoru w filozofii Sorena Kierkegaarda*, w: *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, red. P. Pieniążek et al., Wydawnictwo UŁ, Łódź 2010, s. 79–93.
- Szwed A., *Przedmowa*, w: S. Kierkegaard, *Dziennik*, tłum. A. Szwed, TN KUL, Lublin 2000, s. 5–38.
- Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Szwed A., *S. Kierkegaarda próba przewyciężenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos” 1997, nr 40, s. 169–178.
- Szwed A., *Wstęp tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed, Anty, Kęty 2002, s. 5–14.
- Taylor M., *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkley 1980.
- The Cambridge Companion to Kierkegaard*, eds. A. Hannay and G. Marino, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Toeplitz K., *Dialektyka jakościowa S. Kierkegaarda*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 2, s. 69–81.
- Toeplitz K., *Egzystencjalizm religijny*, „Euhemer” 1971, nr 2, s. 105–110.
- Toeplitz K., *Egzystencjalna resubiektywizacja*, „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 12, s. 133–144.
- Toeplitz K., *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4, s. 78–98.
- Toeplitz K., *Jednostka a społeczeństwo w filozofii Kierkegaarda*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1967, z. 3, s. 85–97.
- Toeplitz K., *Kierkegaard a Luter i reformacja*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1965, z. 1, s. 97–140.
- Toeplitz K., *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980.
- Toeplitz K., *Konflikt Abrahama (Próba egzystencjalizacji religii prawa w ujęciu S. Kierkegaarda)*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1966, z. 2, s. 29–71.

- Toeplitz K., *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*, w: S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988, s. VII–LXVI.
- Toeplitz K., *Problem egzystencji i esencji w filozofii S. Kierkegaarda*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1971, nr 17, s. 351–381.
- Toeplitz K., *Søren Aabye Kierkegaard – myśliciel programowo niedający się zakwalifikować*, w: S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 11–22.
- Toeplitz K., *Teologiczne źródła filozofii egzystencjalnych*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej” 1991, nr 2, s. 167–178.
- Tożsamości Kierkegaarda*, „Principia” 1999, t. 23.
- Urban M. i Zuziak W., *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sorena Kierkegaarda*, WN PAT, Kraków 2004.
- Vergote H.-B., *Sens et repetition, essai sur l'ironie kierkegardienne*, Cerf /Orante, Paris 1982.
- Viallaneix N., *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*, Cerf, Paris 1979.
- Viallaneix N., *Kierkegaard, l'unique devant Dieu*, Cerf, Paris 1974.

Literatura pomocnicza

- Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski i A. Słowikowski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2009.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003.
- Bocheński J. M., *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, W drodze, Warszawa 1988.
- Clair A., *Sens de l'existence*, Armand Colin, Paris 2002.
- Colette J., *L'existentialisme*, PUF, Paris 2007.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, t. 1–2, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1959.
- Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski i K. Pomian, PWN, Warszawa 1965.
- Grabowski M., *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Hegel G. W., *Fenomenologia ducha*, t. 1–2, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Herbert Z., *Wiersze wybrane*, a5, Kraków 2005.

- Hildebrand D. von, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1982.
- Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner et al., Comer, Toruń 1995.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Homini, Kraków 2007.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002.
- Miłosz Cz., *Szestow albo czystość rozpaczy*, w: L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, Antyk, Kęty 2003, s. 7–21.
- Newman J. H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, PAX, Warszawa 1989.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003.
- Ricoeur P., *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston–Illinois 1967.
- Sartre J.-P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa et al., Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sève L., *Metoda strukturalna a metoda dialektyczna*, „Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej UW”, www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/seve02.pdf, Warszawa 2007.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001.

Wykaz schematów

Schemat 1. Ogólny przebieg syntezy w ujęciu Kierkegaarda	38
Schemat 2. Synteza w relacji Bóg – człowiek	40
Schemat 3. Synteza w relacji istota – egzystencja	41
Schemat 4. Synteza w relacji wieczność – doczesność	41
Schemat 5. Wiara jako nadrzędny fenomen egzystencjalny	54
Schemat 6. Dialektyczny węzeł chrześcijaństwa	55
Schemat 7. Porządek ujawniania się fenomenów	69
Schemat 8. Kategorialna struktura wiary	70
Schemat 9. Kategorialna struktura ducha	73
Schemat 10. Kategorialna struktura wolności	135
Schemat 11. Kategorialna struktura prawdy	228
Schemat 12. Model duchowego rozwoju człowieka	380
Schemat 13. Fenomenologia wiary (ducha) u Kierkegaarda	404
Schemat 14. Fenomenologia stawania się i bycia chrześcijaninem ...	417
Schemat 15. Fenomenologia pojedynczego chrześcijanina	430
Schemat 16. Fenomenologia chrześcijaństwa według Kierkegaarda	434

SUMMARY

Faith in existence. Theoretical dimension of a Christian ideal in the pseudonymous writings of Søren Kierkegaard

The book *Wiara w egzystencji. Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sorena Kierkegarda* (*Faith in existence. Theoretical dimension of a Christian ideal in the pseudonymous writings of Søren Kierkegaard*) by Søren Kierkegaard is an attempt at an original systematisation of the Danish philosopher's thoughts in relation to the category of faith, which organized his entire body of work.

The main aim of the book is thus an analysis and interpretation of the pseudonymous writings, which is meant to lead to pointing to the consistent and well-analyzed anthropology they contain. On the one hand, Kierkegaard does not create a system of knowledge whose goal would be making an objective lecture on the essence of humanity in a philosophical sense, on the other however, by using appropriate interpretation method, one can discover in his works a very consistent way of thinking about who a human being really is in his or her essence. It seems that the philosopher has made a far-reaching conceptualization of the phenomena related to human spirituality, creating a very well-analyzed and brilliantly structured network of categories. It is only thanks to its existence that he was able to grasp in his pseudonymous writings the sense of becoming and being a Christian in human existence, and how to present it to provoke the reader into self-reflection.

The primary method used in the book is a philosophically deepened reading of Kierkegaard's texts aimed at obtaining from them the suggested network of categories, and consequently its detailed analysis on the level of particular phenomena which create it, as well as the interpretation leading to the presentation of Christian and spiritual power of the Danish philosopher's reasoning. The book thus focuses mainly on the texts by Kierkegaard himself in the context of the problem of becoming and being a Christian, meaning the realization of the essence of humanity in

individual existence. The method used excludes biographical elements from participating in the interpretation.

The systematisation of Kierkegaard's thoughts carried out in the book is an attempt at reaching into his thoughts in a way which would make it possible to arrive at the level at which it would be revealed how the categories he used connect and form an inseparable, semantic entity. When viewed from this perspective, pseudonymous writings are not only an intuitive insight into how a human being can function in spiritual terms, but seem to demonstrate that a spiritual shape of each individual is founded upon a certain deeper metaphysical structure, common to all people. It is that structure, at the same time, which allows for and orders the actual variety of human experiences, behaviours and attitudes. In relation to it, we are able to search the works of the Danish philosopher for some basic laws which determine human spiritual development – yet being aware that their validity can be verified only by engaging into one's own existence, not by being familiar with them in intellectual terms. The book thus argues that the anti-system nature of Kierkegaard's thoughts does not mean its irrationality, inconsistency or chaotic character. It is one thing that he deliberately does not present his analyses in a structured manner, in order for the speculative element not to overwhelm the existential (postulative) one, it is quite another that Kierkegaard could not be reliable on the postulative level of his work if it was not supported by a very well-structured network of categories.

The book starts with an introductory chapter, in which the main topics and terms of pseudonymous writings are recognized and briefly characterized. It means, in the first place, addressing the issue of pseudonyms themselves, as well as their significance for appropriate comprehension and expression of Kierkegaard's creative objectives. Following, there is a brief Outlook on the method used in pseudonymous writings, with special focus on qualitative dialectic, redoubling and dialectic of communication. In the third subchapter the most important elements of existential perception of faith in pseudonymous writings are discussed, such as: opposition between the real and the ideal; the notion of existence; the notion of synthesis; a short presentation of the "stages of existence"; the definition of faith pointing to the categories of spirit, freedom and truth as the most prominent anthropological determinants of pseudonymous works; and finally referring the problem of existence and faith to Christianity.

After that introductory chapter, the main, analytical part of the book follows, aiming at discovering and making a detailed analysis of the pattern of

categories emerging from the adopted method of reading the pseudonymous writings. The part consists of five chapters. The first one presents the methods of analysis and the interpretational pattern. The methods of detailed analysis of pseudonymous writings used are the structural and phenomenological one, following the recognition of creative methods of Kierkegaard himself. The first one is responsible for the selected interpretative pattern; the second one for the analysis of particular categories constituting it. The three main chapters analyze particular categories of describing a human being in pseudonymous writings, in accordance with the order of three most important anthropological determinants in the most general category of faith. First the spirit, analyzed in the context of: inwardness, consciousness and subjectivity; then freedom, perceived from the perspective of: anxiety, choice and repetition; and finally truth, represented by consciousness of sin, paradox and imitation. The final, fifth chapter constitutes a general interpretation of the previously analyzed pattern of categories. In this perspective the determinants of spirit, freedom and truth become elements through which Christianity can realize itself as faith of and individual in existence.

The book is concluded with a chapter which is an attempt to look at the Danish philosopher's pseudonymous writings from the perspective of interpretational meta-level. It means pointing to how they realize the Christian ideal, whose requirements, applicable to all human beings, Kierkegaard wanted to present in his works. In this context, pseudonymous writings are interpreted as a certain project of Christian phenomenology of faith. The first subchapter demonstrates how the phenomenology postulated by Kierkegaard was on a formal level inspired by Hegel's philosophy and his phenomenology of spirit, at the same time making a complete reevaluation of its essence from a general system of knowledge to individual existence. Then an attempt is made to distinguish a certain *eidōs* of pseudonymous writings, in the form of the issue of becoming and being a Christian, presenting the essence of Christianity not as a doctrine, but existence-communication. In the final subchapter, on the other hand, the book presents the problem originating from such a vision of Christianity, which is an individual Christian, who is the only one, in comparison to lower forms of religiousness, capable of expressing the essence of humanity through his or her existence in temporality, thus becoming a witness of truth.

The work has presented the patterns which are supposed to demonstrate the complexity of Kierkegaard's dialectics in a simplified form, and at the same time give an idea on the consistency of his thoughts.

Most of the patterns are based on the same structural plan, which tries to recreate the most general manner of categorizing human reality by the Danish philosopher.

In terms of sources, mostly Polish and French translations of Kierkegaard's works were used. In the cases of works which still lack a Polish translation, apart from French translations references to the final, collective and exemplary Danish edition were also provided.

Indeks osobowy

A

Abraham, postać biblijna 10, 50,
56, 84, 110, 120, 204, 210, 213,
216, 295–300, 321, 355–356,
380–381, 386

Adam, postać biblijna 96, 137, 139,
141–145, 148–150, 158, 176,
260

Anti-Climacus (właśc. Søren
Kierkegaard) 19, 113, 406, 426,
435

Arystoteles 429

asesor Wilhelm (właśc. Søren
Kierkegaard) 19

B

Biesiadnicy Bankietu (właśc. Søren
Kierkegaard) 19

Bobko Aleksander 425

Bocheński Józef M. 65

Bousquet François 12, 134, 292

Buchner Antoni 352

C

Cappelørn Niels Jørgen 401

Clair André 12, 26, 291–292, 426

Constantin Constantius (właśc.
Søren Kierkegaard) 19, 205,
209, 214

D

Deuser Hermann 401

Djakowska Alina 19–20

Domeracki Piotr 121

Dostojewski Fiodor 90, 127–128,
226, 297, 310, 316

E

esteta A (właśc. Søren Kierkegaard)
19

Ewa, postać biblijna 142

F

Fater Taciturnus (właśc. Søren
Kierkegaard) 19

Fryszman Alek 20

G

Gasiul Henryk 116

Gouwens David 12

Grabowski Marian 15, 17, 137,
142–143, 309, 433

Gromczyński Wiesław 292

Grøn Arne 401

H

Hegel Friedrich Georg Wilhelm 14,
24–25, 32, 36–37, 59–60, 63–64,
358, 393–400, 403–404, 420

Heiberg Johan Ludvig 205, 209, 214

Herbert Zbigniew 370–371

Hilarius Bogbinder (właśc. Søren
Kierkegaard) 19

Hildebrand Dietrich von 368–369

Hiob, postać biblijna 50, 202, 216,
355–356

Husserl Edmund 66, 402

I

Inter et Inter (właśc. Søren Kierkegaard) 19

Iwaskiewicz Jarosław 100, 107, 128

Izaak, postać biblijna 84, 110, 204, 210, 213, 216, 298–300, 355, 386

J

Jacquet-Tisseau Else-Marie 22

Jan Paweł II, papież 398

Jaranowski Marcin 132

Jaspers Karl 352

Jezus Chrystus 20–21, 55–57, 77, 88–89, 98, 107, 112, 116, 118, 147–148, 159, 162, 173, 218, 221–222, 228, 245, 248–250, 260–261, 268, 271–277, 281, 284, 287, 290, 298, 301–302, 305, 323, 327–328, 330–337, 339–347, 349–350, 354, 357–376, 378–381, 385, 404–405, 408–409, 413–417, 428–431, 433, 437

Johannes Climacus (właśc. Jan Klimek) 19, 22, 32, 94, 205, 294, 405, 408, 418, 426

Johannes de Silentio (właśc. Søren Kierkegaard) 19

Johannes uwodziciel (właśc. Søren Kierkegaard) 19

Judycki Stanisław 65

K

Kant Immanuel 25, 59, 197, 396, 425

Kasperski Edward 20, 27–28, 100, 117, 185, 191

Klentak-Zabłocka Małgorzata 10

Kowalska Małgorzata 132

Kupś Tomasz 59–60, 228, 261

L

Landman Adam 395

Lessing Ephraim Gotthold 59, 281

Lévinas Emmanuel 132

Lowrie Walter 11

M

Malantschuk Gregor 28, 279

Mąż (właśc. Søren Kierkegaard) 19

Michau Michael R. 66

Miłosz Czesław 66

N

Nguyèn van Tuyèn J. 57, 131

Nicolaus Notabene (właśc. Søren Kierkegaard) 19, 407

Nietzsche Friedrich 267

P

pastor z Jutlandii (właśc. Søren Kierkegaard) 19

Paweł św. 59, 256, 283–284

Petit Paul 22

Pieniążek Paweł 292

Platon 281–282, 413

Probuscka Dorota 228

Procul (właśc. Søren Kierkegaard) 19

Prokopski Jacek Aleksander 11, 26

Przywara Erich 11

Q

Quidam (właśc. Søren Kierkegaard) 19

R

Ricoeur Paul 66

S

Scheler Max 267
Schleiermacher Friedrich 59
Schröer Henning 26
Sève Lucien 64
Słowikowski Andrzej 42, 90, 121,
128, 137, 297, 310, 371
Stewart John 396
Szestow Lew 66
Szwed Antoni 11–12, 17, 20–21, 23,
25, 33, 44, 59, 62, 74, 91–92,
100, 113, 123, 125–126, 130,
133, 191, 194, 215, 241, 290,
292, 297, 302, 396, 420

Ś

Świdorski Bronisław 205, 405, 407

T

Taylor Mark 395
Tisseau Paul-Henri 22

Toeplitz Karol 22, 25–26, 35–36,
128, 279–280, 289, 405
Tyburski Włodzimierz 121

V

Victor Eremita (właśc. Søren
Kierkegaard) 19
Vigilius Haufniensis (właśc. Søren
Kierkegaard) 19, 22

W

William Afham (właśc. Søren
Kierkegaard) 19
Wrocławska-Warchała Emilia 116

Z

Zychowicz Juliusz 369

Ż

Żelazny Mirosław 197, 399

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Sojn**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady*
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.*
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszekiewicz, *Polskie dzieje bajeczne*
Mistrza Wincentego Kadłubka

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.*
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*
Ryszard Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienia*”.
Kościół w pismach Cypriana Norwida
Piotr Żbikowski, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”
Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim*
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej*
(Boliwia w XX wieku)

Wojciech Tomasiak, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*
III Rzeczypospolitej Polskiej

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*
w życiu kobiety

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo

Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość.*
Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*
Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*
Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*
Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*
wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



- Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
- Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim
wobec Żydów w latach 1855–1915*
- Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*
- Tomasz Małyшек**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania
o psychoanalizie*
- Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej
- Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*
- Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.
Kant, Fichte, Hegel*
- Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.
Wprowadzenie do lektury Heideggera*
- Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

2003

- Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*
- Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*
- Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.
O pismach Karola Ludwika Konińskiego*
- Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*
- Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*
- Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.
Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku



Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*



2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*

Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*

Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*

Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*

Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*

dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*

i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*

(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*

Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*

Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*

Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy.*

Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej

historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowskiego

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki*
w Polsce międzywojennej



Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczycją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grygień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Pluciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*



Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość.*
Modele, gradacje, eksperymenty

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*
Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością.*
Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny.*
Obrazy w pamiętającym spojrzeniu

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*
Filozofia historii Hannah Arendt

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski.*
Polityki rządowe w latach 1918–2004

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów.*
Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.
Studium porównawcze

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą.*
Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje

Łukasz Wróbel, „Hylé” i „noesis”.
Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*
W poszukiwaniu spójności

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*
„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera



Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*
Studium filozoficzne i metodologiczne

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii.*
Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie
pamięci kulturowej

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo*
holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć.*
Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy

2015

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata.*
Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*
Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych
i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii.*
Braudel, Wallerstein, Deleuze

W PRZYGOTOWANIU

Paweł Gładziejewski, *Od przekonań i pragnień do modeli*
wewnętrznych. Reprezentacje mentalne z perspektywy
mechanistycznego modelu wyjaśniania w kognitywistyce

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego.*
Refleksja teoretyczna Haydena White'a

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk.*
Młyn i młynarz w kulturze Zachodu

Sylwia Urbańska, *Przemiany macierzyństwa*
w procesie globalnych migracji kobiet



