

Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne
pod redakcją Piotra Domerackiego i Włodzimierza Tyburskiego
Toruń 2006

Tomasz Kupś

Instytut Filozofii
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

O samotności chrześcijanina (Egzystencja religijna w ujęciu S. Kierkegaarda)

Celem niniejszego artykułu jest próba częściowego rozjaśnienia znaczenia tzw. religijnego sposobu egzystencji w filozofii S. Kierkegaarda. Pobieżna lektura dzieł filozofa pozwala postawić tezę, że samotność jest jednym ze znamion opisu skrajnego stadium egzystencji, natomiast „jednostka” jest jedną z podstawowych, niezbędnych do tego opisu kategorii¹. Nie ulega również wątpliwości, że opis pewnego teoretycznego projektu miesza się tutaj z na współbiograficzną relacją dotyczącą osobistego doświadczenia pisarza.

Zawarte w pismach Kierkegaarda analizy mogą prowadzić do przeświadczenia, że warunkiem tzw. stadium religijnego jest wyizolowanie jednostki, sprzeciw wobec konwencji, a ostatecznie samotność. W opozycji do czysto przyrodniczej egzystencji estetycznej, oddanej realizacji społecznego dobra egzystencji etycznej czy wreszcie zanurzonej w konwencjonalnym obrządku religijności „typu A”, jawi się religijność właściwie rozumianego chrześcijanina jako zdarzenie na wskroś osobiste, całkowicie неповtarzalne, naznaczone piętnem niekomunikowalności, a co za tym idzie, ciężarem niezrozumienia. Wiara traktowana maksymalnie indywidualnie, jako najbardziej intymny element ludzkiego życia, jest też największą namiętnością, a przecież czytamy w motto drugiego tomu *Albo-albo*:

¹ Chodzi o terminy: jednostka, wyjątek, pojedynczy, subiektywność, wewnętrzność i inne, które stawiane są w opozycji do kategorii określających ogólność, powszechność: tłum, masa, ale także zewnętrżność, nieprawda.

„Wielkie namiętności są samotne i prowadzą na pustkowie, do swego królestwa”.

Zarówno złożone w pismach Kierkegaarda deklaracje, jak i przyjęta przez niego postawa życiowa budzą pewne wątpliwości. Czy realizacja religijnego sposobu życia (wysiłek autentycznego chrześcijanina, którego przecież nie wolno - zgodnie z intencją pisarza - utożsamiać z żadną konfesją) jest kolejną próbą eskapizmu? Czy może jest raczej powrotem ze świata do siebie samego, powtórным odzyskaniem samego siebie - utraconego przecież w pierwotnym „upadku na świat” (używając terminologii Heideggera)?

Karl Jaspers, relacjonując w jednym ze swych wykładów znaczenie Kierkegaarda i Nietzschego, wskazał również między innymi na charakterystyczną samotność: „Bycie wyjątkiem pociąga za sobą wspólną dla obu, straszliwą samotność”². Nie interesuje mnie jednak przeprowadzone porównanie pewnego jednorodnego, źródłowego doświadczenia, które Jaspers z takim mistrzostwem rysuje jako pewną historyczną sytuację, która z całą jaskrawością - choć całkowicie niezależnie - ujawniła się w twórczości dwóch wielkich filozofów w tak różny sposób, a zarazem tak samo gwałtownie. Zadaniem niniejszego artykułu jest możliwie najbardziej precyzyjne określenie znaczenia wspomnianej przez Jaspersa „samotności” w Kierkegaardowskim projekcie „tego, co religijne”.

Jaspers w jednej z notatek do nieukończonego dzieła pisze w następujący sposób:

Samotność Kierkegaarda - Kierkegaard utrzymywał kontakty z wieloma ludźmi, był towarzyski, szukał ludzi, miał niezwykły talent do pozyskiwania w rozmowie niemal każdego. Ale »mogę dosłownie powiedzieć, że nigdy w całym moim życiu, nigdy z żadnym pojedynczym człowiekiem nie rozmawiałem, jak zwykle rozmawiać dwoje ludzi - to, co najbardziej wewnętrzne zachowałem na zawsze dla siebie, dla siebie, nawet wówczas, gdy mówiłem w większym zaufaniu; to, czego nawet w zaufaniu nigdy nie mógłbym nikomu powiedzieć«³.

² K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, [w:] idem, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991, s. 31-32. Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 222.

³ K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Nachlaß*, wyd. H. Saner, R. Bielander, Mün-

Osobiste doświadczenie samotności oraz teoretyczny projekt jej konieczności okazują się niemal nierozdzielne - to pierwsza trudność. Samotność pojawia się w życiu Kierkegaarda jako ciężar, ale również jako element opisu pewnego, jak będzie twierdził, nieosiągalnego dla niego sposobu życia (stadium egzystencji). To z pewnością dwie różne „samotności”.

Ta pierwsza jawi się jako niewygodna, jako niemożność zrealizowania pewnego, ogólnie uznawanego za wartościowy, stylu życia. W osobistym doświadczeniu Kierkegaarda ujawnia się w postaci dramatycznej historii nieudanego związku z kobietą. Wypadki przebiegają w atmosferze towarzyskiego skandalu, który tylko wzmacnia ciężar towarzyszącej mu samotności. Samotność nie jest w tym wypadku poprzedzona świadomym wyborem, jest raczej koniecznością, której przyczyn szukać należy w prehistorii rodziny Kierkegaardów. Nieudana próba zmiany przeznaczenia tylko potęguje przeświadczenie o samotności dotkliwie dającej o sobie znać jako zrzącenie losu, jako kara, być może również jako próba, której cel polegałby na uświadomieniu Kierkegaardowi, że w pewnych sprawach nie może polegać na nikim (Hiob), że pozostaje zdany jedynie na siebie. „Stoję tu jak jakaś samotna sosna - czytamy w dzienniku Kierkegaarda - egoistycznie skierowana ku górze, nie rzucam cienia i tylko leśny gołąb buduje swe gniazdo w mych gałęziach”⁴. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że drzewo to - używając alegorii Kanta - okaże się wykrzywione⁵. Jeżeli człowiek faktycznie kryje w sobie niedającą się usunąć predyspozycję do zła, która decyduje o tym, że „nie da się z niego wyciosać nic prostego”, to czy Kant ma rację twierdząc, że jedynie życie w społeczeństwie może ukierunkować „wrodzony” egoizm ludzkiej natury? Czy zatem tak, jak jedynie w lesie poszczególne drzewa, konkurując ze sobą o światło, mogą rosnać prosto, tak też tylko w społeczeństwie, dzięki nieustannemu współzawodnictwu, ludzie mają szansę, by najskuteczniej zbliżyć się do przyświecającego im ideału człowieczeństwa?

chen-Zürich 1981, s. 423. Jaspers cytuje niemieckie wydanie dziennika Kierkegaarda: *Die Tagebücher*, wyd. H. Urlich, Berlin 1930, s. 83.

⁴ S. Kierkegaard, *Tagebücher*, przeł. Th. Haecker, t. II, Innsbruck 1923, s. 80. Cyt. za: K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 32.

⁵ Por. I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii w aspekcie światowym*, [w:] Z. Kudero-wicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 2003.

W naturalny sposób pytanie o „samotność” może zostać postawione na gruncie Kierkegaardowskiej oceny tego, co powszechne, zbiorowe czy społeczne⁶. Choć problem wspomnianej relacji poruszany był przez Kierkegaarda w większości publikacji⁷, to jednak wyłącznie w całości ocenie społeczeństwa poświęcony został jeden z niewielkich tekstów autobiograficznych. Chodzi o dodatki będące uzupełnieniem rozprawy pt. *Punkt widzenia dla mojej działalności pisarskiej* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*). Wprawdzie rozprawa została opublikowana w roku 1851 roku, jednak dwa dodatki datowane są na 1846 i 1849 (ten ostatni z pewnością był napisany wcześniej, w 1847 roku, później zaś został zmieniony). Oznacza to, że te interesujące teksty zatytułowane *Jednostka* (*Den Enkelte*) powstały jeszcze w okresie najbardziej intensywnej pracy pisarskiej, w czasie, gdy Kierkegaard był wyraźnie nastawiony na ostateczne załatwienie wszelkich, również osobistych spraw.

Opis zawarty we wspomnianych notatkach nie aspiruje do bezstronności. Kierkegaard wydaje jednoznaczny osąd, przeciwstawiając „pojedynczemu” pejoratywnie wartościowany „tłum”, „masę”, „publiczność” czy „stado”. To, co ogólne staje się synonimem fałszu na każdym poziomie opisu (od zastosowania pojęcia ogólnego porządku, a na ustaleniu porządku społecznego skończywszy).

Pewien pogląd na życie głosi, że tam, gdzie jest tłum, jest także prawda i że prawda musi mieć tłum po swojej stronie. Wedle innego poglądu, tam, gdzie jest tłum, jest nieprawda; tak że (doprowadzając rzecz do skrajności), gdyby nawet zebrał się tłum z jednostek, z których każda z osobna posiadałaby w cichości prawdę, to w „tłumie” tym, który przez głosowanie, wrzask i zgiełk nabiera w jakiś sposób decydującego znaczenia - natychmiast powstałaby nieprawda⁸.

Kierkegaard wyklucza ewentualność, by zrealizowanie ludzkiego powołania było możliwe w jakikolwiek - jeżeli można użyć takiego sformułowania - powszechny sposób. Ma przy tym na myśli zwłaszcza nieusuwalną fałszywość instytucjonalnego chrześcijaństwa.

⁶ Por. zwłaszcza K. Toeplitz, *Jednostka a społeczeństwo w filozofii Kierkegaarda*, Gdańskie Zeszyty Humanistyczne, seria Filozofia, z. 3, Gdańsk 1967, s. 37 i n.

⁷ Sądzę, że relacja „zewnętrzność-wewnętrzność”, deklарowana jako temat przewodni już w pierwszych słowach *Albo-albo*, stanowi odpowiednik relacji „społeczeństwo-jednostka”.

⁸ S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 52. Tom zawiera fragment *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, tytuł pochodzi od tłumacza.

Właściwe zrozumienie, przejęcie i zrealizowanie wspomnianego powołania musiałyby zatem odbywać się w opozycji do społecznie uznanych form religijności, powinno więc przybrać postać maksymalnie indywidualnego zaangażowania. Stać się chrześcijaninem oznacza więc w pierwszym odruchu stać się „znakiem sprzeciwu” wobec tego, co społecznie akceptowane.

Stąd bezkompromisowa krytyka wszelkich zinstytucjonalizowanych form organizujących „świat chrześcijański”⁹.

Albowiem tłum jest nieprawdą - czytamy w omawianym tekście - wiecznie, pobożnie, po chrześcijańsku mówią o tym słowa Pawła: „Tylko Jeden osiąga cel” - i osiąga ten cel nie w sensie porównawczym, ponieważ w każdym „porównaniu” zawiera się wzgląd na „kogoś drugiego”. Słowa te znaczą: każdy może być tym Jednym i Bóg chce mu w tym dopomóc - ale tylko Jeden osiąga cel¹⁰.

Kierkegaard podkreśla, że prawda indywiduum to „prawda wieczna”, i dodaje, że jest to prawda absolutnie „niepolityczna”¹¹. Egzystencja może być prawdziwa tylko jako egzystencja zindywidualizowana, tylko jako duch, jako urzeczywistniona wolność.

„Jednostka” jest kategorią ducha, duchowego obudzenia, przeciwstawną wobec polityki w możliwie największym stopniu. [...] „Jednostka”; oto chrześcijańska decydująca kategoria, która jest również rozstrzygająca, jeśli idzie o przyszłość chrześcijaństwa¹².

W charakterystyczny sposób opozycja „tłum-jednostka” zostaje przekształcona w opozycję „nieprawda-prawda”. „Prawda” w tym wypadku nie oznacza nic innego aniżeli pewien „sposób życia” możliwy do zrealizowania tylko przez „jednostkę”¹³ „Prawda”¹⁴

⁹ „Świat chrześcijański zniósł chrześcijaństwo właściwie nie wiedząc o tym”. S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, przeł. A. Szwed, Kęty 2002, s. 38 oraz idem, *Dziennik*, Lublin 2000, s. 386-387: „W 'świecie chrześcijańskim' nigdy nie dowiemy się naprawdę, czym jest chrześcijaństwo, świat chrześcijański, bowiem jest społeczeństwem ludzi, którzy ani nie mają wiary, by stać chrześcijanami, ani odwagi, by z chrześcijaństwem zerwać”.

¹⁰ Idem, *Jednostka i tłum...*, s. 52. Kierkegaard powołuje się na cytat z Biblii: „Czy nie wiecie, że zawodnicy na stadionie wszyscy biegną, a tylko jeden zdobywa nagrodę? Tak biegnijcie, abyście nagrodę zdobyli”, por. 1 Kor 9, 24.

¹¹ Idem, *Jednostka i tłum...*, s. 56.

¹² Idem, *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, [w:] idem, *Die Schriften über sich selbst*, Düsseldorf-Köln 1951, s. 115.

¹³ Idem, *Jednostka i tłum...*, s. 57.

¹⁴ Odnośnie do znaczenia „prawdy” w pismach Kierkegarda por. T. Kupś,

w tym sensie nie jest ani rzeczą łatwo osiągalną, ani czymś, co wzbudzałoby rozgłos, stając się przedmiotem ogólnego zainteresowania. Komunikować może ją tylko jednostka i to tylko innej jednostce.

„Jednostka” to kategoria, która tylko raz, a było to jej pierwsze zastosowanie, przez Sokratesa została dialektycznie użyta w sposób rozstrzygający, aby obalić pogaństwo. W chrześcijaństwie zastosowano ją ponownie, ale na odwrót, aby ludzi (chrześcijan) uczynić chrześcijanami. Nie jest to jednak kategoria odpowiednia dla misjonarza, który zamierza poganinowi obwieszczać chrześcijaństwo; jest ona raczej kategorią właściwą dla misjonarza pracującego pośród chrześcijan, który zamierza chrześcijaństwo wprowadzić do chrześcijaństwa. Kiedy pojawia się ów „misjonarz”, wówczas potrzeba też tej kategorii¹⁵.

Diagnoza stawiana przez Kierkegaarda jest jednoznaczna, chrześcijaństwo stało się instytucją, czymś powszechnym, a zatem należy mu przywrócić pierwotne znaczenie, które Kierkegaard utożsamia ze ścisłym indywidualizmem, z osobistą decyzją i osobowym zaangażowaniem. „Gdy tylko kategoria 'Jednostki' ustępuje, chrześcijaństwo zostaje zniesione”¹⁶. Ustanowienie właściwie rozumianej religijności pociąga za sobą wyjście poza „świat chrześcijański”. Próbując opisu, niejako z zewnątrz, można powiedzieć, że chrześcijaństwo instytucjonalne wprowadziło marazm i spokój oczekiwania na zbiorowe zbawienie. Tymczasem Kierkegaard odczytuje tekst Nowego Testamentu w sposób inny aniżeli czyni to oficjalna wykładnia Kościoła. Dostrzega w nim nieustanne nawoływanie do porzucenia lekkiego stylu życia (nie tylko estetycznego życia człowieka poddanego żywiołom natury, ale i oddanego konieczności moralnych standardów życia społecznego) opartego na ogólnie akceptowanych zasadach, na rzecz w pełni indywidualnego przeżycia decyzji opartej jedynie na własnej wolności. Archetypem staje się tutaj Abraham wyruszający na pustynię.

*

Prawda historyczna, prawda religijna - Lessing i jego kontynuatorzy, Filo-Sofija 2004, nr 1.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Über meine Wirksamkeit...*, s. 118.
Idem, *Dziennik...*, s. 72.

Najważniejszym tekstem, jeśli idzie o rekonstrukcję tzw. stadium religijnego, egzystencji religijnej czy właściwie rozumianego chrześcijaństwa, jest niewątpliwie *Bojaźń i drżenie*.

Ze względu na temat przewodni niniejszego artykułu interesuje nas wątek relacji „indywiduum-społeczność”. Dla Kierkegaarda, o czym już wspominałem, może on przybrać postać bardziej uniwersalną, relacji „prawda-nieprawda”, ale również „wewnętrzność-zewnętrzność”. „Rycerz wiary”, takie określenie Kierkegaard przypisuje Abrahamowi, musi zostać odróżniony od bohatera (tragicznego), „nieskończona rezygnacja” zaś („rezygnacja” bądź „odrzuć nie wszystkiego”)¹⁷ od paradoksu wiary. „Nieskończona rezygnacja” - jak podkreśla autor *Bojaźni i drżenia* - jest co najwyżej surogatem wiary, nie jest jednak nią samą¹⁸. „Nieskończona rezygnacja” jest zaprzeczeniem tego, co skończone (własnego życia, porządku społecznego itp.), jest radykalnym i jawnym zerwaniem z nim: bohater tragiczny ofiarowuje siebie lub innych bezpowrotnie. Zniszczenie swej indywidualności w greckiej tragedii nie jest nawet połączone z oczekiwaniem możliwej rekompensaty za heroiczny czyn, przeciwnie - nieskończona rezygnacja zostaje podjęta dla niej samej, jest bowiem tożsama z najwyższym nakazem etyki: stać się tym, co ogólne (nawet kosztem własnej indywidualności) stanowi jej najwyższy imperatyw.

Tymczasem w przypadku wiary sprawa przedstawia się inaczej. Istotą tej różnicy jest „zawieszenie etyki”, czyli niezrealizowanie najwyższego nakazu etyki:

Historia Abrahama zawiera teleologiczne zawieszenie etyki. Jako jednostka stanął on ponad tym, co ogólne. [...] Kiedy człowiek wkracza na ciężką w pewnym sensie drogę bohatera, wielu może mu służyć radą; temu, kto kroczy uciążliwą ścieżką wiary, nikt nic nie może poradzić, nikt nie może zrozumieć¹⁹.

Stadium religijne w koncepcji Kierkegaarda (przynajmniej do wydania *Wprawek do chrześcijaństwa*) oparte jest na specyficznym *incognito*, które jest konsekwencją „zawieszenia etyki”, czyli zawieszenia nakazu stania się jawnym, ogólnym.

Nie ma w tym pospolitym człowieku nic, po czym można by było poznać rycerza nieskończoności - pisze o „rycerzu wiary”

¹⁷ Idem, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, t. II, Düsseldorf-Köln 1958, s. 112.

¹⁸ Idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1966, s. 33.

¹⁹ Ibidem, s. 71.

Kierkegaard - cieszy się wszystkim, we wszystkim bierze udział i za każdym razem, kiedy uczestniczy w poszczególnych sprawach, jest zadowolony, to zwyczajny ziemski człowiek pochłonięty sprawami tego świata²⁰.

W zewnętrżności egzystującego indywiduum nie następuje żadna zmiana, zmienia się tylko nastawienie człowieka do samego siebie oraz do tego, co zewnętrzne. Właśnie tę zmianę nastawienia do „celów relatywnych” i zarazem do „celu absolutnego” Kierkegaard określa jako „powtórne osiągnięcie wszystkiego”.

Z nieskończoną rezygnacją wychyla [rycerz wiary - T. K.] kielich głębokiego smutku życia; poznaje łaskę nieskończoności; odczuwa cierpienie wyrzeczenia się wszystkiego, co się ma najdroższego w życiu; a mimo to doczesność smakuje mu tak samo, jak temu, co nigdy nic wzniosłego nie przeżył; trwa w niej bez śladu tresury, której poddają strach i niepokój; traktuje życie z taką pewnością, jakby życie doczesne było rzeczą najpewniejszą. A jednak, jednak jego ziemską postać jest nowym tworem powstałym siłą absurdu. Wyrzekł się nieskończenie wszystkiego i osiągnął z powrotem siłą absurdu²¹.

Twierdzenie, że: „Wiara bowiem w tym jest paradoksalna, że wyżej stawia jednostkę od tego, co ogólne”²², nie jest deklaracją zawierającą usprawiedliwienie samotniczego trybu życia w imię realizacji najwyższego ideału egzystencji. Kierkegaard zdecydowanie zaprzecza, by jakkolwiek forma eskapizmu mogła stanowić miernik religijnego sposobu życia. Świadczą o tym między innymi wyrażane wprost opinie na temat ascetyzmu, pietyzmu czy wreszcie ruchu klasztorowego²³. Największą wadą jest tutaj - zdaniem Duńczyka - próba „uzewnętrżnienia” przeciwieństwa między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, próba wyrażenia zaprzeczenia zewnętrzności i afirmacji wewnętrzności właśnie w zewnętrznej formie²⁴. W ten sposób Kierkegaard stawia sprawę w *Bojaźni i drżeniu*, podobne deklaracje znajdujemy w *Nienaukowym dopisku*: „Lecz im mniej zewnętrzności, tym więcej wewnętrzności wyrażonej przez przeciwieństwo (przeciwieństwem jest to, że indywiduum jest takie

²⁰ Ibidem, s. 38.

²¹ Ibidem, s. 39-40.

²² Ibidem, s. 56-57.

²³ S. Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift...*, t. II, s. 119 i n.

²⁴ Ibidem.

samo jak wszyscy inni, że na zewnątrz nic nie widać)" . Kierkegaard zdaje sobie sprawę z niebezpiecznych konsekwencji takiego stanowiska: „Prawdziwa wewnętrzność nie potrzebuje żadnego zewnętrznego znaku”²⁶. Jedyna rzeczywista przemiana, jaka - zdaniem Kierkegaarda - jest możliwa, jest wewnętrzną przemianą egzystującego indywiduum, jest urzeczywistnieniem ducha, syntezą. Krytyka instytucjonalnej (zewnętrznej) religijności, czy to w postaci średniowiecznego ruchu klasztornego, czy jako państwa wyznaniowego jest tylko prostą konsekwencją rekonstrukcji właściwego rozumienia chrześcijaństwa.

Powód, dla którego egzystencja skierowana całkowicie ku temu, co ogólne, powszechne, zewnętrzne nazwana zostaje nieprawdą, jest stosunkowo prosty. Wartość ludzkiego życia powinna być określona przez stopień realizacji ideału (celu), którego nie wyznacza światowa mądrość, ale rygorystycznie pojmowane chrześcijaństwo. Chcielibyśmy naturalnie wiedzieć, czym jest ten ideał?

Jednoznacznej odpowiedzi na postawione wyżej pytanie nie uzyskamy albo otrzymamy odpowiedź niesatysfakcjonującą. Gdyby ideał ów - który pierwszy raz został zrealizowany w osobie Jezusa - mógł być komunikowany w sposób adekwatny, wówczas prawda tego ideału mogłaby zostać całkowicie wyrażona już w ewangeljach. Albo - używając innej terminologii - można by jej nauczać w taki sposób, w jaki naucza się na przykład prawd matematyki. Prawda, o której tu mówimy, nie jest jednak tego rodzaju, co prawda matematyczna, nie jest nigdy adekwatnie wyrażona w tym, co zmysłowe (co mogłoby funkcjonować jako pewna prawda historyczna) ani w postaci powszechnie komunikowalnej wiedzy pojęciowej, a zatem jest ona całkowicie nieestetyczna, w znaczeniu jakie nadaje temu słowu Kierkegaard.

Kierkegaard postuluje sytuację, w której nauczanie to odbywałoby się bez pośredników, w stanie współczesności²⁷. Kierkegaard

²⁵ Ibidem, s. 120.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Szczegółowe zreferowanie istoty i przebiegu tego „nauczania” byłoby zbyt obszernie. Kierkegaard swój pogląd w tej sprawie wyczerpująco przedstawił w *Okrucach filozoficznych*. Czytelnika zainteresowanego znaczeniem owego „nauczania” i sensu stosowanego w tym kontekście pojęcia „prawdy” odsyłam do odpowiedniej literatury: A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*, Kęty 1999; T. Kupś, op.cit., s. 186 i n.

uznaje współczesność za warunek tej komunikacji. Współczesności nie rozumie w tym wypadku jako historycznie jednoczesnego współbycia ucznia i nauczyciela, co w istocie zamykałoby grono uczniów do wąskiego kręgu apostołów, ale na odwrót, jest nią sytuacja komunikacji prawdy chrześcijaństwa w sposób bezpośredni, bez udziału pośredników. Zakłada się więc tutaj możliwość takiej komunikacji, która nie posługiwałaby się wiedzą historyczną jako warunkiem uzyskania prawdy. Kierkegaard wielokrotnie, w różnych kontekstach, wyrażał swe przekonanie w tej sprawie. Można jednak odnieść wrażenie, że za każdym razem jedynie na odwołaniu do „ideału” czy „wzoru” (pozostaje kwestią sporną na ile jest to ideał osobowy czy wzór moralny) polega właściwe ujęcie idei chrześcijaństwa (w platońskim znaczeniu tego słowa, zwłaszcza w sposób, w jaki wyraża to treść *Listu siódmego*), a zatem nie tyle litery, co raczej ducha. Na ile człowiek w swojej egzystencji zdoła owego ducha zrealizować, na tyle też jest on chrześcijaninem.

Stawiany tutaj wymóg naśladowania nie może przybrać estetycznej formy (a zatem nie może być powierzchownym naśladowaniem wyglądu i zachowania), ma być powtórzeniem pewnego sposobu życia. Nasuwający się tutaj konflikt litery i ducha przede wszystkim wzbudza w nas przekonanie, że postulowane przez Kierkegarda chrześcijaństwo nie może się wyrazić w żadnej instytucji, nie tracąc zarazem swej istoty. Bezpośrednie odniesienie do „wzoru” czy „ideału” - a zatem wspomniana wcześniej „współczesność” - skutkuje koniecznością podejmowania całkowicie samodzielnych wyborów: „prawdziwi chrześcijanie, którzy w każdym pokoleniu są współcześni z Chrystusem, niczego nie uzyskują od chrześcijan z poprzednich pokoleń, lecz wszystko od Chrystusa współczesnego”²⁸. Ciężar odpowiedzialności, dotąd rozłożony na barkach anonimowego tłumu, spada wyłącznie na indywidualium, na sumienie pojedynczego człowieka. W istocie samodzielność „pojedynczego” człowieka oznacza odwagę całkowitego podjęcia odpowiedzialności za swoje postępowanie²⁹. Analogiczny opis znajdziemy np. u Sartre'a, choć w tym wypadku będzie on oparty na zupełnie innych przesłankach. Człowiek, zadaniem Sartre'a, nie został sobie подарowany przez żadną przekraczającą go moc. Jego istnienia nie wyprzedza nic, co w jakikolwiek sposób determinowałoby jego postępowanie, ani stwórca (Bóg chrześcijański), ani ogólnie rozumiana natura ludzka. W tym sensie człowiek jest całkowicie i bezwarun-

²⁸ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa...*, s. 63.

²⁹ Idem, *Jednostka i tłum...*, s. 53 i n.

kowo wolny. Jest w pełni autonomicznym autorem każdego realizowanego przez siebie projektu własnej egzystencji, jest jednak w tej samotnej realizacji w pełni odpowiedzialny, a w konsekwencji nieustannie wystawiony na nieusuwalny lęk³⁰.

*

Istotą postulowanego przez Kierkegaarda, właściwie rozumianego chrześcijaństwa nie jest więc przyjęcie określonej doktryny, ale naśladowanie wyznaczonego przez Chrystusa sposobu życia. Jako „przedmiot” naśladowania Chrystus staje się wzorem czy ideałem. Xie jest nauczycielem doktryny, ale życia, dlatego mówi się o nim, że jest prawdą, natomiast o egzystencji, która możliwie najbardziej zaangażowała się w jego naśladowanie - że jest egzystencją prawdziwą.

Sposób, w jaki człowiek do wspomnianego wzoru się odnosi, jest zarazem określeniem stopnia realizacji jego powołania. Zwykle i najczęściej sposób ten nie jest właściwy. „Niewłaściwość” tę możemy również rozumieć jako ucieczkę od samego siebie w powszechnie obowiązujące, społeczne formy życia³¹. W *Bojaźni i drzeniu* czytamy między innymi: „Bezpośrednio dana zmysłowo i duchowo jednostka jest jednostką, która swój cel ma w rzeczy ogólnej, jej dążeniem etycznym jest stałe objawianie się w etyce, aby zniósłszy swą pojedynczość stać się ogólnym”³². Analogiczne opisy znajdujemy również w dalszej części cytowanej rozprawy, oto jeden z nich: „Jednostka, określona jako istota bezpośrednio zmysłowa i duchowa, jest istotą zatajoną. Zadaniem etycznym jednostki jest wyjście ze swego zatajenia i objawienie się w ogólności”³³. Nie oznacza to jeszcze, że poddanie się tej powszechnie obowiązującej wykładni ogólnie uznanego za cenny sposobowi życia zgadza się z właściwym zrozumieniem ludzkiego powołania. Kierkegaard zdaje sobie sprawę, że nieautentyczna egzystencja skutkuje brakiem odpowiedzialności, niemal nieodłącznej od wzrostu anonimowości życia publicznego - to znajduje potwierdzenie wspomniana wcześniej „niepolityczność” prawdy egzystencji. Z kolei porzucenie tej anonimowości, uwolnienie

³⁰ Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, [w:] idem, *Problem bytu i nicności. Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 2001.

³¹ W *Pojęciu lęku* Kierkegaard interpretuje dogmat o grzechu pierworodnym w kategoriach wspomnianej ucieczki. Wątek ten pojawia się później w Heideggera *Sein und Zeit*.

³² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie...*, s. 56.

³³ Ibidem, s. 88.

nie się spod przewodnictwa innych jest jak wyjście z dzieciństwa, jest niejako osiągnięciem przez człowieka dojrzałości³⁴. Kierkegaard rysuje ten proces jako następujące po sobie stadia, każdemu kolejnemu przypisując pewien stopień realizacji wolności. W największym, graniczącym z przekłamaniami, skrócie etap estetycznego sposobu życia to całkowite poddanie się konieczności przyrodniczej, etyczny sposób egzystencji to ukierunkowanie wolności prawidłem życia społecznego. Wolność, zdaniem Kierkegaarda, może być w pełni osiągnięta nie tylko niezależnie od przyrodniczego przymusu, ale również dopiero poprzez zawieszenie porządku społecznego.

*

Autentyczna, religijna egzystencja nie może zostać zrealizowana w kompromisie ze społeczeństwem, a co za tym idzie, prawda egzystencji nie może ujawnić się w żadnej formie życia społecznego. Cytat z Shakespeare'a - „Zostać dobrze powieszonym jest czymś lepszym od złego małżeństwa” - który został użyty jako motto *Okruchów filozoficznych*, zdaniem interpretatorów twórczości Kierkegaarda jest określeniem mezaliansu filozofii i teologii, którego krytyka jest motywem przewodnim wielu dzieł Duńczyka”. Motto to zostaje przez Climacusa przywołane ponownie w przedmowie do *Nienaukowego dopisku*, a jego sens sprecyzowany w następujący sposób: „lepiej zostać dobrze powieszonym (ukrzyżowanym z Jezusem), niż popaść w systematyczne powinowactwo (*Schiuagerschaft*) z całym światem”³⁵. Stąd też bierze się bezkompromisowa krytyka „chrześcijańskiego świata”, którą Kierkegaard traktuje jako swój najważniejszy obowiązek³⁷.

Odpowiedź na pytanie, w jakim sensie walor prawdziwości można przypisać temu, co jednostkowe, indywidualne czy historycznie niepowtarzalne, staje się - o czym wcześniej wspomniałem - zadaniem podstawowym w rekonstrukcji Kierkegaardowskiego stadium religijnego. Kierkegaard odwraca utarty zwyczaj przypisywania prawdziwości temu, co ogólne i optuje za tym, by odwrotnie, to, co pojedyncze określić jako prawdziwe.

³⁴ Por. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?* [w:] Z Kuderowicz, *Kant...*

³⁵ H. Diem, *Søren Kierkegaard. Eine Einführung*, Göttingen 1964, s. 71.

³⁶ Por. S. Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift...*, t. I, s. 298, przypis 3, w którym wydawca przywołuje komentarz Nielsa Thulstrup.

³⁷ Por. idem, *Chwila*, [w:] idem, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, Warszawa 1988, s. 224 i n.

Nie ulega wątpliwości, że nie sposób jednoznacznie wykazać, że jednostka - jak postuluje Kierkegaard - jest ważniejsza niż ogół. „Bóg stał się jednostką” powie Kierkegaard na potwierdzenie swego przeświadczenia³⁸. A zatem stać się jednostką, to upodobnić się do Boga. Bóg-jednostka to punkt wyjścia do Kierkegaardowskiej koncepcji ludzkiej jednostki jako pewnego zadania - zadania „naśladowania”.

Żądanie, by w sposób restrykcyjny realizować ideał chrześcijaństwa nowotestamentowego Kierkegaard wiąże z maksymalnym utrudnieniem bycia chrześcijaninem. Oficjalne formy religijności, instytucjonalnie uregulowane modele zachowania, które zwykle identyfikuje się z chrześcijaństwem, w sposób bezkompromisowy potępia. Najbardziej jednoznaczne deklaracje w tym względzie zostały przez niego złożone w pismach ulotnych zatytułowanych *Chwila*:

Pośród tej monstrualnej liczby „chrześcijan” - czytamy w *Chwili* - pośród tej ciżby „chrześcijan”, żyją tu i tam nieliczni pojedynczy, jeden pojedynczy. Dla niego droga jest wąska - por. Nowy Testament, wszyscy go nienawidzą - por. Nowy Testament (Mt X, 22), zabicie go traktuje się jako służbę bożą - por. Nowy Testament (J XVI, 2). Ależ to jest dziwna książka, ten Nowy Testament, ale i tak słuszność jest po jego stronie; albowiem ten pojedynczy, ci pojedynczy - to byli prawdziwi chrześcijanie³⁹.

Za pełnym przekonaniem co do słuszności głoszonych poglądów nie idzie jednak precyzja i jasność w określeniu postulowanego chrześcijaństwa na miejsce dotychczasowej instytucji. W tym wypadku komunikacja załamuje się niejako w sposób naturalny. Skoro każdy opis, każde wygłoszone zalecenie stanowiłoby powrót do krytykowanego „zewnętrznego” chrześcijaństwa, to Kierkegaard z takiego „bezpośredniego” opisu po prostu rezygnuje. Stąd tak wiele negatywnych uwag, a tak mało pozytywnych wskazówek. Te ostatnie zwykle zostają ograniczone do alegorycznych cytatów z Nowego Testamentu.

Sama nauka chrześcijańska - Kierkegaard postuluje dosłowne odczytanie wielu fragmentów Nowego Testamentu - okazuje się

³⁸ Idem, *O trudnościach bycia chrześcijaninem*, Kraków 2004, s. 131.

³⁹ Idem, *Chwila...*, s. 180.

czymś z gruntu odpychającym, znakiem sprzeciwu, czymś, co jak powiada apostoł, budzi zgorszenie⁴⁰. Wymaga postępowania niejako sprzecznego z ludzką naturą. Nie ma tutaj jednak mowy o próbie krzewienia demonstracyjnego eskapizmu czy ascetyzmu. Kierkegaard, podobnie jak Nietzsche, przypisuje człowiekowi naturalną skłonność do wyboru „szerokiej (królewskiej) drogi” kłamstwa i obłudy, chętnie hołdującą najniższym pobudkom egoizmu i źle pojętej miłości własnej. Stąd zbieżność w poglądach obu filozofów - Kierkegaardowska krytyka chrześcijaństwa w istocie jest potępieniem stylu życia mieszczaństwa połowy dziewiętnastego wieku. Chrześcijaństwo w tym wypadku oznacza hołdowanie ideałom doraźnego zadowolenia i radości życia⁴¹, jest - jak już wspominałem - „światem chrześcijańskim”, gdy tymczasem właściwie rozumiane chrześcijaństwo Nowego Testamentu stanowi „mękę, nędzę i ubóstwo” - jak pisze Kierkegaard - „chrześcijaństwo czyni człowieka, mówiąc po ludzku, nieszczęśliwym”⁴².

Tymczasem chrześcijaństwo krytkowane nie jest niczym więcej, jak usypianiem sumienia, oddalaniem cierpienia (decyzji), oszustwem przynoszącym ulgę - wszelkie formy niewłaściwej egzystencji zawsze, zdaniem Kierkegarda, przybierają postać zachowań społecznych. Nie oznacza to jednak, że Kierkegaard postuluje odmianę społecznego życia, rewolucję bądź reformę społecznego porządku. Jest daleki od tego. Uświadamia sobie, że każda zmiana byłaby w tym wypadku legitymizacją innego, również społecznego porządku. Tajemnica chrześcijańskiego sposobu życia musi zatem leżeć gdzie indziej. Trzeba jej szukać w dyspozycji ludzkiego ducha, zdolnego w swoim postępowaniu nie tyle porządek społeczny zmieniać, co raczej go zawieszać (jeżeli można tu użyć zwrotu z *Bojaźni i drżenia*).

*

Sprzeciw wobec nieprawdy ogólności życia społecznego kieruje Kierkegaard ku podstawie ludzkiej egzystencji, której odpychające oblicze skrywa zasłona - powiedzielibyśmy najogólniej - kultury. Kierkegaard chce budzić uśpionego ludzkiego ducha ze snu - jak tytułowy stróż nocny, Vigilius Haufniensis - do podjęcia odpowie-

⁴⁰ Ibidem, s. 225 oraz S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa...*, s. 67 i n.

⁴¹ S. Kierkegaard, *Chwila...*, s. 225.

⁴² Idem, *Dziennik...*, s. 386.

działności samodzielnego posługiwania się swą wolnością. W odróżnieniu jednak od Kanta nie jest przekonany, by proces takiego - nazwijmy to - dojrzewania ludzkiego ducha był zarazem drogą wiodącą ku oświeceniu. W najmniejszym stopniu nie zajmuje go to, czy w ogóle istnieją instytucje, które strzegłyby prawa do raz osiągniętej wolności (jak choćby prawodawstwo, społeczeństwo obywatelskie, państwo republikańskie, prawo międzynarodowe). Zadowala się jedynie najbardziej osobistym aspektem tego procesu, który - jak wierzy - jest w istocie chrześcijaństwem nowotestamentowym.

Opisy, które znajdujemy zwłaszcza w *Pojęciu lęku* oraz *Albo-albo* nie pozostawiają wątpliwości, że „samotność” jest etapem na drodze do przemiany egzystencji, że jest warunkiem tej zmiany. Ostatecznie ucieczka na „pustynię” paradoksalnie nie jest niczym innym jak powrotem do samego siebie, do najbardziej centralnego z rozciągających się coraz szerzej „kręgów koncentryczności”, w których - jak gdyby na drodze emanacji - człowiek całkowicie się zagubił, tracąc swą pierwotną wolność w konieczności przyrodniczej, w zgiełku świata czy w wyszukanych formach etykiety.

Literatura

Die Tagebücher, wyd. H. Ulrich, Berlin 1930.

Diem H., *Sören Kierkegaard. Eine Einführung*, Göttingen 1964.

Jaspers K., *Die großen Philosophen. Nachlaß*, wyd. H. Saner, R. Bielandner, München-Zürich 1981.

Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991.

Kant I., *Co to jest Oświecenie?* [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000.

Kant I., *Pomysły do ujęcia historii w aspekcie światowym*, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000.

Kierkegaard S., *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, t. I i II, Düsseldorf-Köln 1958.

Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1966.

Kierkegaard S., *Chwila*, [w:] idem, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, Warszawa 1988.

Kierkegaard S., *Dziennik*, Lublin 2000.

Kierkegaard S., *Jednostka i tłum*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965.

„Pierwszym krokiem filozofii jest wezwanie: "Człowieku, przebudź się!" Kierkegaard takie właśnie życie istniejącego, w całej jego intensywności i pełni odpowiedzialności, nazywa **wewnętrznością** lub **subiektywnością**". E. Mounier, op.cit, s. 229.

- Kierkegaard S., *O trudnościach bycia chrześcijaninem*, Kraków 2004.
- Kierkegaard S., *Tagebücher*, przeł. Th. Haecker, t. II, Innsbruck 1923.
- Kierkegaard S., *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, [w:] idem, *Die Schriften über sich selbst*, Düsseldorf-Köln 1951.
- Kierkegaard S., *Wprawki do chrześcijaństwa*, przeł. A. Szwed, Kęty 2002.
- Kupś T., *Prawda historyczna, prawda religijna - Lessing i jego kontynuatorzy*, Filo-Sofija 2004, nr 1.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964.
- Sartre J.-R., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, [w:] idem, *Problem bytu i nicności. Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 2001.
- Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegarda*, Kęty 1999
- Toeplitz K., *Jednostka a społeczeństwo w filozofii Kierkegarda*, Gdańskie Zeszyty Humanistyczne, seria Filozofia, z. 3, Gdańsk 1967.