

Czytając Kierkegaarda

Oto jest filozof prawdziwie nieznany. Nie tylko w tym najprostszym sensie słowa: iż pisma jego czytano zaiste znacznie rzadziej niż powoływano się na nie. To można w pewnej mierze spisać na rachunek dość przygodnych okoliczności zewnętrznych. Jakoż był Sören Kierkegaard, po pierwsze, Duńczykiem — a na filozoficznej mapie Europy ojczysty kraj Hamleta leżał zwykle w obszarach raczej peryferyjnych. Filozof, który w pierwszej połowie XIX wieku pisał wyłącznie po duńsku i tylko w Danii dzieła swe wydawał, nie mógł liczyć na rychły rozgłos europejski. Nic więc dziwnego, że samotny bunt kopenhaskiego myśliciela przeciw zasiedziałej i zapatrzonej w siebie „centralnej” tradycji intelektualnej w ówczesnej Europie — przeciw tradycji heglowskiego racjonalizmu — długo pozostawał bez wyraźniejszego echa. Tym bardziej że był to bunt właśnie; że myśl Kierkegaarda, po wtóre, świadomie szła „pod prąd” kultury owego czasu i programowo sytuowała się na marginesie życia umysłowego epoki, że była myślą przeciw swej współczesności. To odosobnienie filozofa względem dominujących tendencji myślowych jego epoki narodziło jeszcze bardziej w drugiej połowie stulecia, w czasach wszechwładnego panowania scjencyznej ideologii pozytywizmu. Echem — tym potężniejszym — odpowiedział dopiero wiek XX, nagle zgłodniały zapomnianej już problematyki kierkegaardiańskiej. Wyróżnili się tu zwłaszcza koryfeusze egzystencjalizmu, którzy, uznawszy od razu kopenhaskiego buntownika za

swego duchowego ojca i inspiratora, jeśli czytać, przekładać i propagować jego dzieła (nierzadko specjalnie w tym celu ucząc się duńskiego — jak Hiszpan Unamuno). Odtąd nazwisko Kierkegaarda na dobre już weszło do Panteonu obiegowej kultury umysłowej naszych czasów — filozoficznej, literackiej, a nawet salonowo-kawiarnianej. Mimo to na szerszą skalę przecież i do dziś nie przestało być znane tylko „ze słyszenia”. Trzeba jednak przyznać, że coraz więcej jest okazji do bliższego z nim kontaktu. Okazję taką od niedawna ma także i polski czytelnik — i chyba w pełni z niej skorzystał, jeśli można o tym sądzić na podstawie rekordowego tempa, w jakim rozeszły się u nas pisma Kierkegaarda wydane przez „Bibliotekę Klasyków Filozofii” w artystycznym przekładzie Jarosława Iwaszkiewicza ¹.

Ale gdy powiadam: filozof nieznan, mam na myśli także coś więcej; coś, czego nie zmieni większa lub mniejsza znajomość jego tekstów. Wiąże się to bowiem z wewnętrzną osobliwością samej tej filozofii, która oto kategorycznie zabrania nam czynić z siebie samej przedmiot poznania. Bo poznać coś — to pojąć rzecz, uchwycić jej istotę i zamknąć ją w ogólnej, dla wszystkich przejrzystej formule; to posiąć z całą wewnętrzną pewnością jakąś prawdę powszechną, ponadindywidualną, ale zarazem móc prawdę tę bez reszty uzewnętrznić, przekazać ją wszystkim innym jednostkom. Poznanie — jak uczył właśnie Hegel, najważniejszy mistrz Kierkegaarda — jest równoznaczne z dezindywidualizacją człowieka i świata, z samozaprzeczeniem jednostki jako jednostki w imię tego, co ogólne. Prawda poznania jest pełna i racjonalna w tej mierze, w jakiej jest bezosobowa.

¹ Sören Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przełożył i wstępem poprzedził Jarosław Iwaszkiewicz, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Warszawa 1969, s. 291, XXXIX.

Otóż na to wszystko właśnie nie chce pozwolić Kierkegaard. Szuka on bowiem tylko prawdy wyłącznej, intymnej, „zawsze swojej”, boleśnie własnej. Uporczywie penetruje te skryte rejony ludzkiego istnienia, które nie poddają się żadnej racjonalizacji i nie dopuszczają żadnego pośrednictwa „ogólności” pojęć, norm, instytucji społecznych, obyczajów. Mówiąc językiem jego współczesnych uczniów, Kierkegaard nie chce nic wiedzieć o „esencji” człowieczeństwa: o powszechnie akceptowanych ideałach i wartościach, które składać by się miały na jakąś substancję „człowieka w ogóle”, jego „istoty”, „natury ludzkiej” itp. Interesuje go tylko „egzystencja”: irracjonalny w swej niepowtarzalności konkretny ludzkiego istnienia, własny, wyjątkowy, niewyraźalny. Przeciwnie spokojnej, anonimowej jednakowości schematów i formuł broni on wiecznie subiektywnego niepokoju i wiecznie nieuleczalnej troski żywego indywiduum o własny los. Nie szuka więc płaszczyzn wspólnoty z „Innymi” — w wiedzy, w prawach moralnych i obyczajach, w życiu społecznym; przeciwnie, chce zgłębić własną samotność, wejrzeć w nią do końca i udźwignąć cały jej ciężar. Sam, nie mierząc siebie racjonalną miarą pojęć i zazdrośnie strzegąc niewyraźnej „bojaźni i drżenia” swej subiektywnej egzystencji, odmawia również i nam jakichkolwiek praw do poznawania go. Jest dla nas nieznaną, gdyż programowo chce być niepoznawalny. Wolno go nam tylko przeżywać — ale wtedy dla każdego z nas będzie to właściwie przeżycie samego siebie, tak samo nieprzekazywalne i intymne.

Kierkegaard pragnie więc wiary — i ostentacyjnie odwraca się tu od Hegla i całej nowożytnej filozofii, która wciąż chce „iść dalej”, ku wiedzy, ku poznaniu ogólnego prawa, ku pełnej racjonalizacji ludzkiego świata. Bo ogólność jest anonimowa i nikt z nas nie ma w niej własnego imienia ani własnego losu. W uniwersalności prawd intelektualnych jesteśmy wszyscy jednakowi. To

samo dotyczy zresztą prawd moralnych — wszelkich norm i nakazów etyki. Tu także panuje heglowska „ogólność” i „mediacja”: rozumne prawo moralności nie zostawia miejsca na wyjątkowość jednostki; konkretne indywiduum podporządkowane jest bez reszty abstrakcyjnym wymogom „obowiązku”. Dlatego Kierkegaard domaga się „teleologicznego zawieszenia etyki”: jednostkowa egzystencja, jeśli ma być przeżyta w całej swej niepowtarzalności, nie może być mierzona żadną zewnętrzną wobec niej miarą „ogólności”, nawet moralnej; przeciwnie, musi ona sama być dla siebie najwyższą, absolutną miarą. Ponad moralnością wznosi się więc wiara, ponad „stadium etycznym” — „stadium religijne”. Albowiem tylko wobec Boga każdy jest sam, jedyny, absolutny — jak biblijny Abraham, wiodący ukochanego syna na miejsce ofiarnej kaźni. Abrahamowa wiara, tak fascynująca Kierkegarda, nie mieści się w żadnych dyskursywnych kategoriach intelektualno-moralnych. W tych bowiem kategoriach niewzruszona gotowość poświęcenia własnego syna dla spełnienia nakazu Boga jawi się już to jako najbardziej prymitywny zabobon, już to jako straszliwa zbrodnia. Z punktu widzenia „ogólności” Abraham jest albo głupcem, albo zbrodniarzem. Natomiast z punktu widzenia „wiary” jest on dla Kierkegarda najprawdziwszym i najbardziej autentycznym człowiekiem. Wielkość jego polega właśnie na tym, że z Bogiem swym — który jest dlań tożsamy z wewnętrznym, subiektywnym nakazem jego sumienia — nie chce się on „prawować”, że pragnie wobec niego „nie mieć racji”, że w swoim obcowaniu z Absolutem wyklucza wszelkie odwołania się do pośrednictwa „ogólności”. Abraham ma więc siłę i odwagę do tego, by stanąć twarzą w twarz z absurdem — bo jego posłuszeństwo Bogu jest właśnie absurdalne, niepojęte; ale jest to dlań zarazem posłuszeństwo samemu sobie. Dlatego jego wiara jest paradoksalną jednią ra-

dości i rozpaczy, pewności i zwątpienia, męstwa i trwogi. Bo właśnie w takiej wierze, która z jednej strony jest unicestwiająca człowieka „chorobą na śmierć”, z drugiej strony człowiek afirmuje się najpełniej jako absolutna, niepowtarzalna egzystencja.

Kierkegaard szuka więc prawdy Abrahama. Fascynuje go właśnie ów bezpośredni dialog jednostki z Absolutem, owa nie zakłócona przez żadne pośrednictwa konfrontacja człowieka z Bogiem. Ale nie dajmy się zwieść tą teologiczną poetyką. „Wiara”, której poszukuje autor „Albo-albo”, nie mieści się również w ramach żadnej religii w zwykłym sensie tego słowa i wobec wszystkich istniejących Kościołów jest w opozycji równie gwałtownej, co wobec racjonalistycznej filozofii i moralistyki. Kierkegaard chce mieć sprawę ze swym Bogiem sam, w cztery oczy, bez świadków i mediatorów. Bóg jego — jak Bóg Abrahama — nie jest jakąś obiektywną potęgą zewnętrzną, lecz jest wewnętrznym głosem sumienia jednostki, jej subiektywnym przeżyciem, jej własną ufnością i trwogą. I tylko z takim Bogiem, nie „uogólnionym”, a więc nie zafalszowanym przez racjonalizację teologii i religii instytucjonalnej, chce Kierkegaard wieść dialog: dialog bezpośredni, wewnętrzny, całkowicie subiektywny, wolny od wszelkich paliatywów i niedomówień.

W tym sensie nie można więc „poznać” myśli Kierkegaarda; gdyż każde poznanie jest racjonalizacją, a każda racjonalizacja nieuchronnie zniekształca i zafalszowuje właśnie to, co Kierkegaard chciał nam przekazać: paradoks egzystencji, wewnętrzną tajemnicę każdej jednostki z osobna. Tajemnica ta jest w ogóle niekomunikowalna — gdyż każda próba wyrażania jej na zewnątrz musi operować słowem, a więc dyskursem, a więc „ogólnością” i „mediacją”. Właśnie dlatego — jak pięknie powiada sam Kierkegaard — „Abraham milczał”. Milczał — ponieważ nie mógł „mówić”, ponieważ miał

do powiedzenia tylko to, co właśnie wypowiedziane być nie może. Gdyby ujął swe przeżycie w słowa, aby przekazać je „Innym”, zafałszowałby tylko i obezwartościował jego treść; przestałoby ono już wtedy być jego przeżyciem. Abraham „milczał” więc; ale Kierkegaard mówi. Mówi — pochwałą milczenia; w słowach — uskarża się na nieuchronne skażenie słów; filozofuje — o potrzebie przekroczenia i „zawieszenia” wszelkiej filozofii na rzecz niewyrażalnej „wiary”. Jeśli więc wiara Abrahama była paradoksalna, to „wiara” Kierkegaarda uwikłana jest już w paradoks do kwadratu: chce dościsnąć siebie samą, ale na drodze refleksji i dyskursu, co jest przecież *ex definitione* nieosiągalne.

I o tej niebagatelnej różnicy warto pamiętać przy lekturze pism duńskiego samotnika. Kierkegaard nie jest Abrahamem właśnie dlatego, że tak bardzo chciałby nim być, że myśli o nim, że jest świadom wszystkich walorów jego wiary. A wola i świadoma refleksja są świadectwem dystansu wobec spontaniczności pierwotnego przeżycia, które w tych warunkach zaczyna jawić się jako pożądane i cenne, ale właśnie dlatego jako bezpowrotnie utracone. W ten sposób zniechęcona „ogólność” racjonalnej kultury nowożytnej zemściła się na Kierkegaardzie — z najmniej oczekiwanej strony; jego bunt okazał się w tym sensie daremny, że samym sobą nie tylko najpełniej potwierdził nieprzekraczalność tej kultury (jako protest przeciw dyskursowi, który musiał przybrać formę dyskursywną, jako kult irracjonalności, który potrzebował filozoficznej racjonalizacji), lecz także z biegiem czasu stał się tej kultury integralną częścią. Nie mogło zresztą być inaczej: uczeń Hegla nie mógł obcować z Bogiem Abrahama, lecz co najwyżej przeżywać — i to refleksyjnie — jego nieobecność. To też pozostawał mu tylko paradoks, wewnętrzny dramatyzm poszukiwań i niepewności, „bojaźń i drzenie”; pozostała potrzeba, którą wciąż paraliżuje świadomość

niemożności jej zaspokojenia. Dlatego Kierkegaard, choć powinien „milczeć” i jak Abraham samotnie zmagać się ze swą trwogą, mówi. Dlatego wróg filozofii pisze filozoficzne traktaty, przez co wszak dobrowolnie wydaje swą subiektywność na pastwę „ogólnego” uprzedmiotowienia w wiedzy i w pojęciu. Dlatego też możemy jednak poznać tego filozofa nieznanego i programowo niepoznawalnego — i to poznać, co właśnie jest paradoksalne, także za jego pełnym przyzwoleniem.

1970