

Edward KASPERSKI

### PODMIOT POZNANIA I PODMIOT EGZYSTENCJI U KIERKEGAARDA

Określenie «podmiot poznania» wydaje się oczywiste tylko powierzchownie i na pierwszy rzut oka. Wstępne intuicje sytuują je w polu problemowym, w którym pojawiają się inne, powiązane z nim wewnętrznie kategorie teoretyczne, takie jak «przedmiot poznania», «narzędzia poznania», «wyniki badawcze» itd.<sup>1</sup>. Z wyodrębnieniem podmiotu poznania łączy się mianowicie przekonanie, iż — oprócz swoistej działalności badawczej, instrumentarium, przedmiotu — istnieje również ktoś, kto tę działalność uprawia, posługuje się stosowanymi w niej narzędziami, określa przedmiot tej działalności i w pewien sposób do niego się odnosi, uzyskuje w następstwie jego penetracji rezultaty poznawcze. Polski fenomenolog, Roman Ingarden istoty poznawania dopatrywał się na przykład w «*pewnym szczególnym przeżyciu świadomym o treści wyznaczającej pewien przedmiot*», którego inicjatorem, sprawcą i «miejsmem» jest podmiot poznający, będąc tym samym «*niezbędnym warunkiem zachodzenia stosunku poznawczego*»<sup>2</sup>. Rzecz jasna, ów podmiot i jego «przeżycia świadome» nie stanowią bynajmniej warunku wystarczającego, by dokonał się uwieńczony ważnymi naukowo odkryciami lub ustaleniami proces poznawczy, jednakże według fenomenologa bez podmiotu proces taki nie mógłby w ogóle zaismieć. Nasuwa to oczywiście pytania, jaki jest udział podmiotu w tym procesie, jaki wywiera on wpływ na jego przebieg.

Odpowiedź na nie (nie stanowi ona zresztą bezpośredniego oraz głównego celu tych uwag) wymaga ustosunkowania się do kwestii bardziej zasadniczej, mianowicie do tego, kim lub czym jest ów podmiot. Do kwestii tych należy m.in. to, czy za podmiot uznaje się tutaj określoną jednostkę albo też zbiorowość — byty psychofizyczne, obdarzone rozumem i świadomością, nacechowane społecznie i kulturowo — czy też tzw. czysty podmiot poznania<sup>3</sup>. Przedmiotem kontrowersji bywa zwłaszcza ten ostatni, utożsamiany niekiedy w przeciwstawieniu do podmiotu empirycznego z podmiotem transcendentnym. Interpretacja tej kategorii nastrocza wiele trudności i posiada rozmaite wersje. Można jednak ów czysty podmiot poznania uważać za konstrukcję idealną, ukształtowaną na podstawie niektórych właściwości podmiotu empirycznego (zbioru wszystkich takich podmiotów), usamodzielnioną, ograniczoną wyłącznie do spełniania aktów poznawczych i współobecną w nich. «*Ich denke, stwierdzał Kant, muss all meine Vorstellungen begleiten können*»<sup>4</sup>. Podmiot poznający bywa w tego typu ujęciach «miejsmem źródłowym» tych aktów (*Quellpunkt des Aktes* według Husserla), ich stałym i zawsze równym sobie rdzeniem<sup>5</sup>. To ostatnie —

tożsamość podmiotu — jest czynnikiem kształtującym jedność poznania pomimo występującej w tej dziedzinie różnorodności aktów, form, przedmiotów i rezultatów.

Kategoria podmiotu poznania podlegała krytyce z różnych stanowisk i punktów widzenia. Poddawano w wątpliwość to, czy ów «czysty podmiot» może być poznany, skoro w akcie poznania zamienia się on w przedmiot i w ten sposób badawczemu oglądowi i opisowi ulegają właściwości inne niż te, w których wyraża się jego podmiotowość czynna, aktowa. W interpretacji neokantysty Paula Natorpa podmiot tego rodzaju nieustannie zatem «ucieka» przed samopoznaniem i jego istnienie można wyrazić jedynie w formie postulatu, nie zaś stwierdzenia faktu. Inne wątpliwości dotyczyły z kolei tego, czy oba człony w zestawieniu «podmiot poznający» przystają do siebie, czy też przeciwnie, odpychają się i wykluczają. Jeśli bowiem ego — miejsce źródłowe i rdzeń czystego podmiotu — ma charakter indywidualny i subiektywny (jest dostępne wyłącznie samemu sobie), natomiast poznanie ciąży ze swej istoty ku ogólności i obiektywizmowi (uniezależnia się od podmiotu), to określenie podmiot poznający wydaje się wewnętrznie sprzeczne. Włączenie kategorii podmiotu do interpretacji poznania staje się czymś spornym.

Inną kontrowersję wywołuje wyabstrahowanie «czystego podmiotu poznania», mianowicie wyodrębnienie w podmiocie empirycznym struktur i czynności poznawczych od struktur i czynności innego typu oraz ich oderwanie od nich i następnie — usamodzielnienie. Pojawia się tutaj pytanie, czy poznawanie jest procesem autonomicznym, wewnętrznie jednorodnym, odgraniczonym od zjawisk i procesów innego rodzaju, czy też przeciwnie, czymś heterogenicznym, wielorako powiązanim ze zjawiskami i procesami jakościowo odmiennymi, zależnym od nich i ze swej strony uzależniających je od siebie, pozostającym z nimi we wzajemnym oddziaływaniu. Zagadnienie to występuje zarówno w płaszczyźnie podmiotu, jak też w szerszej, pozapodmiotowej skali. Również i w tej perspektywie problem podmiotu — jego tożsamości, cech, granic i uprawnień — pozostaje wspólnie sprawą dyskusyjną, wywołującą wątpliwości, zachęcającą do przypomnienia klasycznych stanowisk i sporów w tej dziedzinie oraz do przemyślenia występujących w nich argumentów i stanowisk.

Do sygnalizowanych tu wycinkowo zagadnień wypada odnieść się w perspektywie historycznej. Przedmiotem niniejszych uwag stanie się stanowisko duńskiego filozofa, teologa i pisarza Sörena Kierkegaarda (1813-1855), u którego wspomniane kontrowersje wyraziły się m.in. w radykalnej krytyce, jaką objął on kategorię czystego podmiotu poznania (głównie proveniencji heglowskiej, czy szerzej, osadzonej w idealizmie obiektywnym), oraz w propozycjach alternatywnych, odzwieczających postawę własną, skryzalizowanych w koncepcji «subiektywnie egzystującego myśliciela» (*den subjektive eksisterende Taenker*).

Dla klarowności wywodu interpretację wspomnianej kontrowersji należałoby być może ograniczyć do głównego filozoficznego dzieła Kierkegaarda **Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift** (*Kończąc nienaukowe postscriptum, 1846*), jednakże pełna konsekwencja nie jest w tym względzie możliwa<sup>6</sup>. Dzieło to (dalej — **AUE**) bowiem kompozycyjnie stanowiło rozwinięcie pracy wcześniejszej, zatytułowanej **Pfilosophiske Smuler** (*Okruchy filozoficzne 1844*), co zresztą sygnalizowało zawarte w tytule słówko «postscriptum» (*Efterskrift*). *Okruchy filozoficzne* (dalej — **FS**) prezentowały w szczególności przesłanki dla myśli, które Johannes Climacus — fikcyjny podmiot mówiący obu prac Kierkegaarda — prezentował w AUE. Do istotnych składników FS z interesującego nas tutaj punktu widzenia należała krytyka poznania historycznego oraz rozgraniczenie aktu poznania od aktu wiary.

## II

Jako myśliciel Kierkegaard reprezentował tradycję egzystencjalno-antropologiczną, którą wywodził od Sokratesa i w której, jak stwierdzał jego pseudonim Johannes Climacus w FS, «każdy człowiek stanowi sam w sobie centrum i cały świat ześrodkowuje się tylko względem niego, albowiem jego samopoznanie jest poznaniem bóstwa»<sup>7</sup>. To z kolei ważyło na jego stosunku do aktywności poznawczej, poznania w ogóle i podmiotu poznającego w szczególności. W znanym i wielokrotnie cytowanym fragmencie AUE tenże sam Climacus oznajmiał, że «wszelkie istotne poznawanie dotyczy egzystencji, bądź też tylko to poznawanie, którego stosunek do egzystencji jest istotny, bywa poznawaniem istotnym». Formuła ta znaczyła, iż «poznanie odnosi się do poznającego, który jest istotnie pewnym egzystującym» i że z tej racji «wszelkie istotne poznawanie istotnie odnosi się do egzystencji i do tego, że się egzystuje». Z wywodu wynikała też konkluzja, że «tylko poznawanie etyczno-religijne jest istotnym poznawaniem»<sup>8</sup>. Nie znaczyło to jednak, że owo istotne poznawanie zajmuje się na przykład heglowską tożsamością myśli i bytu (z tezą tą Climacus w AUE zajadle polemizował) lub że poznanie odnosi się w sposób obiektywny «do czegoś istniejącego jako swego przedmiotu»<sup>9</sup>. Jednakowoż pogląd Climacusa nie oznaczał też redukcji poznania do dziedziny etyki lub religii. Istotność poznawania etycznego lub etyczno-religijnego wyrażała się bowiem w uwzględnieniu faktu, że «podmiot poznający egzystuje»<sup>10</sup>.

Kierkegaard nie przeczył, że poznanie obiektywne, odnoszące myśl poznającą do pewnego istniejącego przedmiotu i poszukujące ich wzajemnej zgodności, jest uprawnione we właściwym dla siebie zakresie i zastosowaniu, na przykład w przyrodoznawstwie. Jego krytyka dotyczyła natomiast nieuprawnionego przenoszenia właściwych mu kategorii do dziedzin, w których, zdaniem myśliciela, nie miały one w ogóle zastosowania<sup>11</sup>. W pierwszej kolejności stosowało się to właśnie do etyki i do religii. Krytyka ta uderzała ponadto w

roszczenia tego poznania do uniwersalizacji, do bycia powszechnie obowiązującym i ważnym we wszystkich dziedzinach aktywności poznawczej; do stania się w ten sposób jedyną i wyłączną drogą zdobycia prawdy. Kierkegaard atakował zwłaszcza miraż, jakie roztaczało poznanie obiektywne w niektórych swych wersjach przed uczoną publicznością epoki: mianowicie kuszącą obietnicę osiągnięcia prawdy absolutnej wyłącznie za sprawą rozumu (myślenia) i nauki.

Konsekwencją podjętej przez niego krytyki poznania obiektywnego (przedmiotowego) stała się analiza poznania — poznanie poznania — oraz polemiczne przesunięcie akcentu z wykazywania jego nieograniczonych możliwości na zawarte w nim wewnętrznie luki, sprzeczności i ograniczenia. Kierkegaard stał się w ten sposób jednym z pierwszych i najbardziej radykalnych, nowoczesnych krytyków poznania, szerzej, tendencji teorio-poznawczej dominującej w kulturze XIX i XX wieku, uznającej poznanie i wiedzę za klucz i model dla wszelkich rodzajów działalności i dziedzin życia, za sferę autonomiczną, nadrzędną w stosunku do nich i konstytuującą je<sup>12</sup>. W samodzielności i samorozwoju poznania ugruntowywała się w szczególności określona filozofia człowieka (antropologia), której ideą przewodnią stała się ludzka autokreacja, dokonywana za sprawą nieograniczonego pomnażania wiedzy i samowiedzy oraz regulowania dzięki nim losów jednostek, społeczeństw i całej ludzkości, jak też dysponowania zasobami przyrody. Poznanie okazywało się w zarysowanej tu perspektywie jedynie skutecznym środkiem i jedynie trafną, drogą uszczęliwienia jednostki i ogółu, co z kolei rodziło sytuację, w której ono samo zamieniało się w cel samoistny. Właściwa mu «orientacja na przedmiot» powodowała, iż bądź to uprzemiotowieniu, bądź to eliminacji jako czynnik nieistotny ulegał w rezultacie sam podmiot poznania.

I to właśnie stało się głównym przedmiotem uwagi oraz krytyki Kierkegaarda. Skupiły się one przede wszystkim na ukazywanej przez niego nieodwracalnej i nie dającej się usunąć **kolizji** podmiotu poznania i podmiotu egzystencji. Trzeba jednak zauważyć, iż pozycja krytyczna Kierkegaarda miała charakter szczególny, co rzutowało również na jej cele, przedmiot i rezultaty. Wyrastała ona bowiem z apriorycznej, motywowanej religijnie nieufności do poznania o charakterze naukowym i w tym sensie dowodziła tego, co z góry i uprzednio zakładała jako pewnik. Nie przesądzało to bynajmniej o trafności krytyki; wskazywało jednak na jej wybiórczość i jednostronność.

Do najważniejszych znamion «ataku na obiektywizm»<sup>13</sup> należało to, iż Kierkegaard dokonywał go w sytuacji polemicznej, takiej, w której jego przedmiotem i celem był określony zbiór poglądów na temat obiektywizmu w filozofii, teologii oraz w dziedzinie

nauki, nie zaś interpretowana metodologicznie i teoriopoznawczo sytuacja badawcza, zmierzająca do wyjaśnienia pewnego zjawiska i przedstawienia jego teorii. Ujmował on tedy obiektywizm jako swego rodzaju «pogląd na życie» (*Livs-anskuelse*), podczas gdy postulat obiektywizmu ujęcie takie sam z siebie wykluczał, gdyż jego realizacja domagała się usunięcia lub zawieszenia wpływu uprzednich przekonań na przebieg i wyniki poznania danego zjawiska. Dowodziło to zarazem, iż Kierkegaard dokonywał dogodnej dla siebie antropologicznej *redukcji* poznania przedmiotowego, tj. złożoną całość tego poznania, obejmującą m.in. samodzielny przedmiot i narzędzia badawcze, sprowadzał do jej ekwiwalentu podmiotowego. Inaczej mówiąc, rozważał je w polu względem nich innorodnym. Zamiast pytać na przykład o granice i strukturę pewnego przedmiotu poznania, objaśniał go jednostronnie w tym, czym staje się dla podmiotu poznania lub też w jakim stopniu stosunek do niego oddziałuje na subiektywność i zmienia jej właściwości. Można by pod adresem Kierkegaarda wysunąć zarzut, iż atakował on te pozycje obiektywizmu, których ten ostatni w ogóle nie chciał bronić i którymi nie był szczególnie zainteresowany.

Jednostronność Kierkegaarda nie pozostawała jednak bez następstw. Przeniósł on zagadnienie poznania z innych płaszczyzn — teoriopoznawczej, ontologicznej, metodologicznej — na płaszczyznę antropologiczną oraz podjął próbę interpretacji podmiotu poznania jako kategorii egzystencjalnej<sup>14</sup>. Zamiast pytać, jak udoskonalić poznanie i pomnożyć możliwości w tej dziedzinie, odwrócił problem. Postawił pytanie, czy nie zwraca się ono przeciwko człowiekowi i nie zwraca go przeciw samemu sobie. Odsłonił więc w poznaniu przedmiotowym wymiar negatywny.

### III

Do najważniejszych składników koncepcji Kierkegaarda należało rozróżnienie i przeciwstawienie sobie poznania obiektywnego, skierowanego na zewnątrz, ku przedmiotowi, oraz poznania subiektywnego, zmierzającego w kierunku przeciwnym, ku podmiotowi i jego wnętrzu. To pierwsze obejmowało wszelkie odmiany poznania zmysłowego, zjawiska historyczne oraz tzw. poznanie spekulatywne, oparte na założeniu tożsamości myśli i bytu, uprawiane przez Hegla i jego zwolenników. Cechą poznania obiektywnego była jego pozytywność: odniesienie się do zastanego i faktycznie istniejącego przedmiotu, odtworzenie go («podwojenie») w rzeczywistości posiadanych przezeń właściwościach. Jednakże Kierkegaard tę pozytywność poznania obiektywnego zdecydowanie kwestionował. «Pozytywność w stosunku do myślenia — stwierdzał Climacus w AUE — pozwala się sprowadzić do następujących określeń: pewności zmysłowej, wiedzy historycznej, wyniku spekulatywnego. Jednakże ta pozytywność jest właśnie czymś nieprawdziwym»<sup>15</sup>. Żadna z

tych wartości nie dawała się w myśleniu — a zatem w stosunku do myślącego podmiotu — zrealizować. Pewność zmysłowa nie chroniła go bowiem przed zwątpieniem, wyniki spekulatywne okazywały się produktem abstrakcji i konstrukcją dowolną. Z kolei wiedza historyczna wymykała się kryteriom istotności, kompletności oraz niepoważalności. Wiedza ta, jak przyjmował Kierkegaard, «porusza się stale w aferze wiedzy aproksymatywnej» (przybliżonej)<sup>16</sup>. Do pewności w tej dziedzinie można dojść jedynie w perspektywie i postępie nieskończoności, odpowiadającej nieskończonemu stawaniu się historii. Dla «skończonej» (śmiertelnej) jednostki była ona zatem nieosiągalna: musiała zadowolić się jedynie wiedzą cząstkową i przybliżoną.

Jednakże ta krytyka poznania obiektywnego i pozytywnego zmierzała przede wszystkim do wyeksponowania kluczowego dla rozważań Kierkegarda problemu podmiotu. Otóż na gruncie tego rodzaju poznania postawienie tego problemu okazywało się bądź to wyraźnie ułomne, bądź to obciążone niekonsekwencjami i sprzecznością. Działo się tak przede wszystkim dlatego, iż ideą przewodnią poznania obiektywnego i pozytywnego było właśnie wyeliminowanie tego podmiotu bądź też znaczne ograniczenie jego roli w poznaniu i wpływu na jego przebieg i wyniki, m.in. poprzez stosowanie niezawodnych metod badawczych. Dlatego uformowanie na gruncie tego poznania idei podmiotu poznającego było dążeniem wewnętrznie sprzecznym. Naruszało fundamentalną dla Kierkegarda zasadę epistemologiczną *quicquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur*<sup>17</sup>. Poznanie obiektywne i pozytywne, z jednej strony, łamało zasadę *per modum cognoscentia cognoscitur*, z drugiej zaś strony, kojarzyło podmiot poznający i zewnętrzny, heterogeniczny przedmiot poznania jako wartości względem siebie niewspółmierne i do siebie nieprzystawalne. Rodziło to sytuacje, w których prawdziwość wyników poznawczych była na wyrost, zwodnicza.

Dotyczyło to, rzecz jasna, w pierwszym rzędzie zjawisk, w których subiektywność była czynnikiem aktywnym lub decydującym i gdzie zamiana jej w przedmiot powodowała zniekształcenie przebiegu i wyniku poznania. Odnosiło się to do rzeczywistości religijnej oraz etycznej, które zdaniem Kierkegarda uniemożliwiały poznanie obiektywne. Tym samym odwracał on tradycyjną argumentację obiektywizmu skierowaną przeciwko ingerencji podmiotu (subiektywności) w przebieg i wyniki poznania. «W stosunku do wszelkiego poznawania, dowodził Climacus w AUE, *gdzie okazuje się, iż przedmiotem poznania jest samo wewnątrz subiektywności (Subjektivitetens Inderlighed), okazuje się zarazem, że poznający musi wykazać to samo nastawienie*»<sup>18</sup>. Subiektywność należało zatem poznawać

subiektywnie, zjawiska obiektywne — obiektywnie. Wskazywało to zarazem, że obiektywna interpretacja takiej kategorii jak «podmiot poznania» jest ułomna lub wewnętrznie sprzeczna.

Dla Kierkegaarda kluczowym argumentem w tej dziedzinie było twierdzenie — powtarzane niczym leit-motiv w AUE — iż podmiot poznający (*det erkjendende Subjekt*) jest ((egzystującym)) (*den Existerende*) i że w rezultacie egzystowanie to powinno wyrażać się w przebiegu i formie poznania, w szczególności w myśleniu i formie zakomunikowania. Powinny one bowiem odzwierciedlać własności egzystencji<sup>19</sup>.

Otóż poznanie obiektywne i pozytywne, jak twierdził Climacus w FS i AUE, egzystencję tę brało w nawias lub w ogóle poddawało ją elipsie, wykluczeniu z kręgu poznania jako coś nieistotnego. Pomijało om «*położenie podmiotu poznającego w egzystencji*» i powoływało do życia pewien sztuczny, «*fikcyjny podmiot obiektywny*»<sup>20</sup>, który pojawiał się na miejscu i występował w roli podmiotu rzeczywiście egzystującego, co według Climacusa było zabiegiem i poznawczo, i przede wszystkim egzystencjalnie nieprawomocnym. Przyjmował on bowiem, iż «*każdy podmiot jest pewnym egzystującym podmiotem*»<sup>21</sup> i że w konsekwencji również podmiot poznający i podmiot myślący (heglowski podmiot czystego, spekulatywnego myślenia) jest z natury rzeczy podmiotem egzystującym<sup>22</sup>. Tymczasem podstawową cechą «fikcyjnego podmiotu obiektywnego» było właśnie abstrahowanie od podstawowych przemiotów egzystencji: jej niegotowości, stawania się, samotranscendencji, wpisanego w nią dążenia (*Straeben*), łączenia w niej pierwiastków heterogenicznych (cielesności i duchowości, czasowości i wieczności, negatywności i pozytywności, patosu i komiki itd. oraz zawartych w niej sprzeczności. Obiektywny podmiot poznający zamieniał się w wyniku abstrakcji w idealny twór myślowy, istniejący wyłącznie *sub specie aeterni*, gotowy i niezmienny», bytujący jako czyste Ja (*det rene Jeg*), zawsze sobie równe, i przemienione w pustą ogólność. Pod wieloma względami był: on zatem przeciwieństwem rzeczywistego podmiotu egzystującego. Pozbywał się łatwo i wygodnie takich egzystencjalnych niedogodności ostatniego, jak indywidualność i pojedynczość (*det ab vaere den Enkelte*), konkretność, nietożsamość i niedopełnienie.

«Obiektywne» nastawienie epoki stało się jednym z głównych celów krytyki Kierkegaarda. W nastawieniu tym bowiem wyrażało się «roztargnienie» współczesnych, zapomnienie o egzystencji i o tym, że jest się samemu egzystującym. Dążenie do uzyskania obiektywnej i pozytywnej wiedzy — pewności, kompletności, rezultatywności i konieczności — przesłoniły horyzont egzystencji<sup>23</sup>. «*Myśliciel*, pisał Climacus w AUE, *który w całym swoim myśleniu potrafi zapomnieć pomyśleć o tym, że jest egzystującym, nie wyjaśnia istnienia (Tilvaerelsen), lecz próbuje przestać być człowiekiem, stać się książką lub Czymś*

obiektywnym, czym może siać się jedynie jakiś *Münchhausen*. Trudno zaprzeczyć, że myślenie obiektywne ma swoją realność, jednakże jest ono nieporozumieniem w stosunku do każdego takiego myślenia, które mianowicie powinno akcentować subiektywność. Choćby pewien człowiek przez całe swoje życie zajmował się tylko logiką, to przecież w logikę się nie zamieni i dlatego sam egzystuje w innych kategoriach»<sup>24</sup>. Krytyka fikcyjnego, obiektywnego podmiotu poznającego miała na celu wydobycie egzystencjalnego dysonansu pomiędzy nim i podmiotem rzeczywiście egzystującym «w innych kategoriach», które wymykały się poznaniu, choć ich wpływ na egzystencję był niezaprzeczalny. Dokonując redukcji i wykluczenia tych «innych (egzystencjalnych i antropologicznych) kategorii) z pola widzenia, poznanie obiektywne i pozytywne bynajmniej nie przeciwstawiało się w ten sposób «irracjonalizmowi», lecz przeciwnie, przyczyniało się, często wbrew deklarowanym intencjom, do jego pomnożenia.

#### IV

Główną myślą AUE było twierdzenie, że «prawda jest subiektywnością» (***Sandheden er Subjektiviteten***) i Johannes Climacus starał się uzasadnić je przede wszystkim tym, że górowało ono nad innymi koncepcjami prawdy, które mogłyby ewentualnie z nim konkurować. Punktem wyjścia jego rozważań były empiryczna oraz idealistyczna koncepcja prawdy. W pierwszej kryterium prawdy miała być «zgodność myśli z bytem», w drugiej zaś, odwrotnie, «zgodność bytu z myślą», jednakże Climacus zwracał uwagę na fakt, iż o wartości tych koncepcji decydował sposób rozumienia bytu (***Vaeren***). Otóż dowodził on, iż jeśli byt pojmuje się i w obu tych koncepcjach w sposób empiryczny, to «sama prawda zamienia się w *Desideratur*», jest tylko postulatem<sup>25</sup>. Dzieje się tak dlatego, że, po pierwsze, przedmiot empiryczny nie jest gotowy oraz, po drugie, również egzystujący podmiot poznający nie jest gotowy. I jeden, i drugi «stają się», a zatem prawda może być jedynie «przybliżeniem», nie zaś czymś definitywnym ustaleniem. W tym otwartym «przybliżaniu się» do prawdy nie można ustalić ostatecznego zakończenia procesu, ani też jego absolutnego początku. Jeśli jednak w przybliżaniu się do prawdy pojawiają się jakieś punkty wyjścia i punkty dojścia, to mają one jedynie charakter względny. Początek i konkluzja pojawiają się wyłącznie dzięki «ingerencji z zewnątrz» — za pośrednictwem przerwania immanentnego i nieskończonego w swej immanencji łańcucha pomyśleń mocą decyzji<sup>26</sup>. Inaczej mówiąc, proces przybliżania się do prawdy bądź to rozpoczyna się, bądź to ulega przerwaniu dzięki czynnikom względem tego procesu heterogenicznym. Nie obowiązuje w nim zasada immanencji, nie działają wewnętrzne konieczności logiczne.



Kwestia ta miała doniosłe znaczenie. Kierkegaard przyjął bowiem, że owe «ingerencje z zewnątrz» w proces poznawania prawdy miały charakter subiektywny, podmiotowy. Dowodziły one, iż kategoria «czystego podmiotu poznania» — zamkniętego w jednorodnym kręgu pomyśleń i refleksji — była wyłącznie fikcją teoretyczną, fantastycznym wymysłem spekulatywnych filozofów. Świadczyły też, że idea takiego podmiotu poznania mogła ukształtować się dzięki wyabstrahowaniu wśród własności podmiotu rzeczywiście egzystujących składników, które były istotne również dla jego aktywności poznawczej i które — mimo ich teoretycznego wykluczenia — dawały o sobie znać w sytuacjach krytycznych, takich właśnie, jak otwarcie i zamknięcie procesu poszukiwania prawdy. Ów podmiot egzystujący ingerował zatem w proces poznawczy nie jako «z ukrycia», jako podmiot aktów woli, nie zaś jako podmiot pomyśleń.

Kierkegaard mącił zatem optymistyczny, pełen wiary i zaufania we własne możliwości obraz podmiotu poznającego i samego poznania, jaki kształtowały współczesne mu filozofia i nauki szczegółowe. Poznanie traciło przede wszystkim przyznawaną mu powszechnie niezależność i autonomię, wewnętrzną jednolitość i jednorodność, spójność, ciągłość i jednoznaczność. Traciło przejrzystość i zrozumiałość. Stosowane do rozwiązywania zagadek i rozpraszania sytuacji niejasnych, samo stawało się czymś zagadkowym, nie do końca zgłębnym, powikłanym. Stawało się zatem czymś problematycznym w relacji do podmiotu poznającego, którego reputacja, kompetencje i uprawnienia zostały poddane w wątpliwość; w odniesieniu do własnych reguł i uzyskiwanych wyników, które okazywały się częstokroć przechwałkami; względem przedmiotu badania, który z kolei pozostawał nieuchwytny. Jednobarwny, wyidealizowany i dodatni obraz poznania okazywał się w rezultacie krytyki egzystencjalnej i antropologicznej pełen luk, dowolności, niekonsekwencji i sprzeczności. Poznanie odsłaniało własną negatywność i heteronomie. Jego dążenie do samowystarczalności zostało postawione pod znakiem zapytania.

Uwidaczniała to podjęta przez Climacusa w AUE krytyka idei systemu i poznania, systemowego, rozumianego jako szczyt i zwieńczenie rozumowego poznania przedmiotowego, triumf wiedzy obiektywnej, demonstrującej w systemie samowystarczalność, kompletność i logiczne, oparte na związkach konieczności relacje wewnątrz systemowej całości. Tymczasem Climacus dowodził, że nie może powstać system istnienia (*et Tilvaerelsens System kan ikke gives*), albowiem «system oraz zakończoność i zamkniętość wzajemnie sobie odpowiadają, podczas gdy istnienie jest właśnie czymś przeciwnym». «Istnienie, utrzymywał, jest czynnikiem spacującym, który rozdziela jedno od

*drugiego*», natomiast «systemowość jest zakończonością i zamkniętością, która jednoczy»<sup>27</sup>. W zestawieniu tym — czy raczej: w zderzeniu — objęcie systemem istnienia okazywało się nieporozumieniem. System bowiem w najlepszym razie mógł objąć, uporządkować i wyjaśnić istnienie minione, dokonane i spełnione, natomiast w stosunku do istnienia aktualnego i przyszłego pozostawał wyłącznie hipotezą, a więc przypuszczeniem, które zresztą mogło się nie potwierdzić. Ponadto idea budowy systemu wiedzy wchodziła w kolizję z położeniem i przymiotami budowniczego. Jeśli bowiem system miał być całością wiedzy, to powinien zawrzeć w sobie wiedzę o budowniczym: budowa skończonego i kompletnego systemu wymagała zatem skończonej i kompletnej wiedzy o budowniczym, tę zaś można było uzyskać dopiero wtedy, kiedy istnienie budowniczego dobiegło kresu. Idea systemu była więc niewykonalna. Wymagała od budowniczego spełnienia warunków, które wzajemnie się wykluczały; mianowicie istnienia oraz bycia poza istnieniem.

Załamaniem się szczytnej idei systemu było zarazem pogrzebaniem nadziei na uzyskanie pewnej, gotowej i ostatecznej prawdy. Prawdą okazywała się natomiast negatywność prawdy: niemożność otrzymania jej w postaci absolutnej, relatywność i niedopełnienie względem istnienia, zdanie się na warunki podmiotowo-egzystencjalne. Warunkiem przybliżania się do niej było z punktu widzenia podmiotu egzystującego dążenie do prawdy, co z kolei — właśnie jako «dążenie» — stanowiło kategorię etyczną, nie zaś kategorię epistemologiczną. Uzmysławiało to zarazem, że dążenie tego rodzaju było prawdą, o prawdzie i że tym samym potwierdzało sygnalizowany wcześniej pogląd, że prawda jest subiektywnością.

Climacus w swych rozważaniach uwzględniał również definicję prawdy, w której byt — inaczej niż w rozumieniu empirycznym — jawi się jako byt w ogóle, twór oczyszczony na drodze abstrakcji z konkretności i stawania się. W sytuacji tego rodzaju myśl i byt znaczyły jedno i to samo, myślenie o bycie zamieniało się w myślenie o myśli, zaś prawda w tautologię, w «zgodność» czystej myśli ze sobą samą. Chodziło tu jedynie o stwierdzenie, czym jest prawda w ogóle, z pominięciem prawdy oddzielnej, pojedynczej. Podmiot myślenia przekształcał się tutaj w «czystą, abstrakcyjną subiektywność»), w określenie przedmiotowe<sup>28</sup>. Wykreśleniu podlegało jego egzystowanie, co z kolei powodowało, iż owa «czysta subiektywność» stawała się czymś ułomnym, problematycznym i negatywnym. I właśnie ta negatywność wydobyta z gąszcza przedmiotowych określeń nasuwała pytania o podmiotowość nimi zakrytą lub pominiętą, o podmiot egzystujący, poszukujący prawdy i chcący w niej egzystować.

Dopominając się o egzystencję pomijaną przez myśl obiektywną i spekulatywną, Kierkegaard rozgraniczał zatem w AUE «drogę refleksji obiektywnej» oraz «drogę refleksji

*subiektywnej*»<sup>29</sup>. Droga refleksji obiektywnej oddalała się od podmiotu, traktowała go jako czynnik przypadkowy, zaś jego egzystencję — jako coś obojętnego, ginącego z pola widzenia. Droga ta wszelako — niezależnie od tego, czy kroczący nią tego chciał, czy też nie chciał — była drogą konkretnej jednostki, w terminologii Kierkegaarda podmiotu egzystującego. Przebywając na niwie filozofii i nauki, żywił on przekonanie, iż przekształcił się w czysty podmiot poznania, w jednolity i wewnętrznie spójny podmiot epistemologiczny. Jego zadaniem w tej roli było wyzbycie się resztek subiektywności, przemiana w obiektywność. To właśnie to zadanie kierowało go przeciwko sobie oraz nakazywało traktować siebie i własną egzystencję jako czynnik obojętny i przypadkowy, pozbawiony — z punktu widzenia wiedzy i jej wewnętrznej logiki — istotności poznawczej.

Kierkegaard wykazywał jednak, iż zadanie polegające na wyzbywaniu się podmiotowości egzystencjalnej i przemianie w obiektywny podmiot poznania było niewykonalne i, realizowane konsekwentnie, prowadziło do dystrakcji, sytuacji komicznych lub zgoła absurdalnych. Uwidaczniały one, iż zadanie pełnej przemiany podmiotu egzystującego w podmiot epistemologiczny było obarczone wewnętrzną sprzecznością i tym samym niemożliwe do przeprowadzenia w sposób radykalny. Niemożliwość ta potwierdzała zarazem prawdę przeciwną do tej, którą starała się osiągnąć droga refleksji obiektywnej. Głosiła ona, że podmiot egzystujący jest rzeczywistością heterogeniczną, sprzeczną, kształtowaną przez pierwiastki i tendencje względem siebie konfliktowe. Głosiła, że egzystowanie jest dążeniem i zadaniem, uwikłanym w dążenia i zadania egzystencji przeciwne. Uzmysławiała, iż powyższe właściwości tego podmiotu wyciskają swoje piętno również w na pozór samoistnej, jednorodnej i jednolitej dziedzinie poznania przedmiotowego. Kierkegaard poznanie to pozbawiał tedy zarozumiałego i zadufanego w sobie poczucia niewinności.

## V

Postulując osobność i rozdzielną «drogi refleksji obiektywnej» oraz «drogi refleksji subiektywnej», Kierkegaard zarazem istotnie modyfikował rozumienie subiektywności (czego zresztą wielu komentatorów jego myśli zdawało się nie dostrzegać). Odbierał mu charakter naturalistyczny i psychologiczny. Subiektywność w ujęciu Climacusa z AUE nie była tedy zbiorem zastanych, psychicznych i psychofizycznych cech jednostki, które określały jej sposób odczuwania, myślenia i postępowania w stosunku do samej siebie i do otoczenia. Nie była czymś ustalonym i gotowym, uprzednim scenariuszem aktualnych i przyszłych zachowań. Rdzenia subiektywności Kierkegaard upatrywał w decyzji i z tego punktu widzenia była ona dynamiczną potencjalnością: stawianiem się, rozwojem, zdolnością

przemiany, zadaniem i sztuką. Jej własnością i wyróżnikiem było więc zwrócenie się ku sobie samej oraz nieskończone zainteresowanie sobą i zatroskanie o siebie. Nie miało to jednak niczego wspólnego z egoizmem lub egotyzmem w potocznym znaczeniu tego słowa. Oznaczało natomiast wyzbywanie się postawy obserwatora lub kontemplatora, skierowanych na rzeczywistość przedmiotową, zatracających w tym «wychyleniu się ku czemuś» podmiotowość realizowaną w wyborach i decyzji.

Powyzsza koncepcja subiektywności miała w AUE zabarwienie wyraźnie polemiczne. Zwracała się przeciwko roztopieniu podmiotu etycznego — podmiotu decyzji — w rzeczywistości powszechnodziejowej<sup>30</sup>. Będąc rzeczywistością «dialektycznie kwantytatywną» neutralizowała ona tym samym bezwzględne, etyczne rozgraniczenia między dobrem i złem. Przekształcała je w «określenia estetyczno-metafizyczne», takie jak «wielkość» czy «bycie znaczącym», które w jednakowym stopniu odnosiły się do postępów i działań bądź to dobrych, bądź to złych i w rezultacie zamazywały między nimi różnice. Panteon historii zaludniały (i zaludniają nadal) na równych prawach postacie bliskie świętości, jak też napiętnowane lub emanujące diabolicznym złem. W dziejach powszechnych, konkludował Climacus, licząc się i odgrywając pierwszoplanową rolę czynniki inne niż «dialektycznie etyczne», mianowicie *«przypadki, okoliczności, owa gra sił, w której istniejąca historyczna totalność wchłania i przetwarza działanie istoty pojedynczej po to, ażeby zamienić je w coś innego, co bezpośrednio już nie należy do niej»*<sup>31</sup>. Jednostka, matecznik subiektywności i etyki, w powszechnodziejowej totalności ulegała tedy degradacji. Stawała się w niej czymś przypadkowym.

I więcej. Jednostka ulegała jej wewnątrz, zamieniała ją w normę i cel własnych działań. Obiektywność historyczna wypierała i zastępowała podmiotowość jednostki, jej bycie «w sobie i dla siebie»; zajmowała należne jej miejsce, przejmowała jej rolę. Zabierała jednostce jej wewnętrzną wolność, swobodę dysponowania sobą, swobodę decyzji. Motywy etyczne jej działań ukrycie i podstępnie zamieniała na motywy powszechnodziejowe: wywieranie wpływu, posiadanie znaczenia, zdobycie rozgłosu, sprawowanie władzy. W stosunku do egzystencjalnej podmiotowości jednostki i osadzonej w niej etyki działała koryumpująco. Kategorie intymnie podmiotowe i wewnętrzne przekształcała w kategorie zewnętrzne: intersubiektywnie dostępne i sprawdzalne, postrzegalne, przedmiotowo niepodważalne. Narzucała nieodparte wrażenie, że kategorie te są w stosunku do siebie współmierne, dla siebie przejrzyste, na siebie przekładalne. Subiektywność stawała się w ten sposób sceną zewnętrznosci, traciła egzystencjalną odrębność i niezależność, traciła samą siebie.

I to właśnie, ogólnie biorąc, motywowało i czyniło możliwym przemianę pojedynczego i konkretnego podmiotu egzystującego w abstrakcyjny, ogólny i obiektywny podmiot poznania. Jego ogólność i obiektywność była w jakimś stopniu wytworem procesu dziejowego: zamiany kategorii subiektywnych i etycznych na kategorie przedmiotowe, zewnętrzne, zmysłowo postrzegalne i rozpoznawane, dostępne zewnętrznemu obserwatorowi, poddające się uogólnieniom i systematyzacji. Metafizyka zewnętrzności pochłaniała subiektywnie przyswajaną etykę, zaś etyczny czyn tracił swą odrębność i wyrazistość w historycznej totalności obiektywnych faktów. Zrywał więzi z intencją sprawcy, dramatyzmem poprzedzających go wyborów i wewnętrznym napięciem towarzyszącym podjęciu ostatecznej decyzji. Faktyczność zamieniała go tedy, jak zauważał Climacus w AUE, w «coś innego» niż to czym zamierzał być pierwotnie: w rekwizyt historycznego spektaklu, podległy określeniom i ocenom innym niż tylko etyczne. Tworzyła zeń przedmiot poznawczej deskrypcji: obiektywność dodaną do innych, porównywaną z innymi, mierzoną wspólną dla nich miarą.

Kierkegaard stwierdzał zatem we współczesnej mu, modernistycznej cywilizacji przybierający na sile proces rozkładu i ograniczania atrybutów podmiotu. Przejawiał się on w uspołecznieniu jednostki, dostosowywaniu jej poglądów i zachowań do ogółu, jej przeżyć — do warunków i wymogów publicznego spektaklu. Uwiądowi ulegały autonomia i dramatyzm jej życia wewnętrznego. Poruszenia indywidualów dokonywały się w takt poruszeń masy ludzkiej, pod jej dyktando<sup>32</sup>. Jednakże Kierkegaard ową masę uważał za «abstrakcję», zaś jej oddziaływanie na indywiduala za niwelujące<sup>33</sup>. Ich naginanie do woli ogółu bądź też dobrowolne dopasowywanie się do niego łączył z wyłanianiem się w nowoczesnej cywilizacji nowego typu ludzkiego: jednostki abstrakcyjnej, określonej w relacji do podporządkowujących ją sobie formacji zbiorowych (narodu, państwa, instytucji kościelnych, partii politycznych itp.), nie zaś w relacji do siebie, do «bycia kimś pojedynczym» (*at vaere den Enkelte*). Jednostka abstrakcyjna, urabiana nieustannie przez masę, była według niego jednostką statystyczną, porównawczą i stopniowalną w swych własnościach, anonimową, wyzuta z własnych — i tylko własnych — sądów, przeżyć, decyzji, a więc także z osobowości. Stanowiła jednostkę uproszczoną, zniwelowaną, przewidywalną w myślach i zachowaniach. Tworzyła przeciwieństwo podmiotu i subiektywności w rozumieniu egzystencjalnym.

Zdanie ogółu według Kierkegaarda nie było argumentem na rzecz przyjęcia jakiegoś poglądu za prawdę. To samo tyczyło się postaw i zachowań. Obiektywność wytwarzaną przez zbiorowość w wyniku zgody powszechnej w jakiejś dziedzinie uważał on za pozorną, pozbawioną mocy obligującej jednostkę do liczenia się z nią i postępowania zgodnie z jej

wymogami (warunkami): subiektywność była bowiem z definicji czymś nieuwarunkowanym, swobodnym. Tak samo Kierkegaard odnosił się do odwzorowań tej obiektywności w dyskursie naukowym i filozoficznym za pośrednictwem konieczności logicznych, rzekomo nieoparcie narzucających się myśleniu. Przeczył, by stanowiły one wyraz wewnętrznej racjonalności bytu bądź też poznającego go umysłu. Widział natomiast w nich triumf rozprzestrzeniającego się w epoce panteizmu<sup>34</sup>, zagrażającego suwerenności jednostek, kwestionującego ich nieuwarunkowaną podmiotowość. Ten triumf panteizmu przypisywał z kolei słabnącej woli bycia kimś pojedynczym, wycofywaniu się z siebie pod presją masy i ucieleśnionej w niej siły, bojaźliwej gotowości do wyrzeczenia się własnej podmiotowości egzystencjalnej oraz do schronienia się w bezpiecznej, wolnej od ryzyka i odpowiedzialności, podmiotowości ogólnej, transcendentalnej<sup>35</sup>. Czysty, autonomiczny podmiot poznania był z tego względu konstrukcją, podejrzaną, wątpliwą i ambiwaletną. Wyrażał bowiem niemoc jednostki konkretnej, zaś w przypisywanych mu apriorycznych formach poznania i konieczności logicznych idealizował rozum powszechny, czyli siłę i przemoc skupione w anonimowej, niwelującej odrębne jednostki masie ludzkiej.

## VI

Badaczowi obiektywnemu, zapominającemu wskutek roztargnienia o własnej egzystencji — a więc także o własnej podmiotowości — Climacus przeciwstawiał figurę «subiektywnie egzystującego myśliciela» (*den subjektive eksisterende Taenker*), którego zadaniem było myślenie, inaczej niż u tego pierwszego, adekwatne do egzystencji. «Podczas gdy myślenie obiektywne, zauważał Climacus, pozostaje obojętne w stosunku do myślącego podmiotu i jego egzystencji, myśliciel subiektywny jest jako egzystujący istotnie zainteresowany swoim własnym myśleniem, egzystuje w nim»<sup>36</sup>. Koncepcja «subiektywnie egzystującego myśliciela» natrafiała jednak na liczne przeszkody. Co to bowiem, znaczyło «być zainteresowanym swoim własnym myśleniem»? Niewątpliwie stwierdzenie to odzwierciedlało kontrast między jednostką myślącą obiektywnie i myślącą subiektywnie. Myślenie obiektywne było bowiem zgodnie z charakterystyką Climacusa, programowo beznamiętne i bezinteresowne, skupione na zewnętrznym względem niego przedmiocie, niezależnie zresztą od tego, czy ów przedmiot był realny, czy tylko możliwy, a więc intencjonalny bądź idealny. Myślący obiektywnie — dosłownie — ginął, zatracił się w przedmiocie. Jednakowoż to zagubienie się w przedmiocie nie oznaczało bynajmniej bezmyślności, przerwania toku refleksji. Znaczyło natomiast przekształcenie się go w immanentny, jednolity i zamknięty tok myślenia przedmiotowego, obojętny na sytuację i związek z nim myślącego to myślenie.

Postulat zwrócenia się ku własnemu myśleniu i zainteresowania nim równał się żądaniu autorefleksji — myślenia o myśleniu, podwojenia go — jednakże w nim się nie wyczerpywał. «*Refleksja skierowana ku wnętrzu, wyjaśniał Climacus, stanowi podwójną refleksję subiektywnego myśliciela. Myśląc myśli on ogólnie, jednakże jako w myśleniu tym egzystujący, jako uprawiający je w swoim wnętrzu, coraz bardziej izoluje się on subiektywnie*»<sup>37</sup>. Zakomunikowane, myślenie to ulegało tedy rozszczepieniu na wypowiedziane (uzewnętrznione i ujawnione) oraz na ukryte w głębinowych warstwach wypowiedzi, nietożsame z tym pierwszym, nieuchwytnie wprost i wieloznaczne, zachowane przez subiektywnego myśliciela dla siebie. Jego realizacja, była na przykład ironią. W tym właśnie rozumieniu forma wypowiedzi odzwierciedlała subiektywność, sposób jej istnienia i przejawiania się oraz «styl» subiektywnego myśliciela<sup>38</sup>. W formie komunikacji — tym, co wspólne dla komunikującego i odbiorcy — wyrażała i zarazem ukrywała pewien «nadmiar sensu», który pozostawał wyłącznie własnością i tajemnicą komunikującego.

Myślenie obiektywne ignorowało ze swej istoty przeżycia wewnętrzne badacza lub filozofa oraz akt przyswojenia (*Tilegnelse*) sobie przez niego myślanej i komunikowanej treści, natomiast myślenie subiektywne, odwrotnie, było «nieskończenie» i «namiętnie» na tych sprawach skupione i nimi pochłonięte. Pierwsze miało więc charakter bezpośredni, było jednorodne i jednowarstwowe, zajęte sobą i pogrążone w immanencji. Względem zakomunikowanie był w nim wtórny. Z kolei w myśleniu subiektywnym względem ten wysuwał się na pierwszy plan<sup>39</sup>. Myśliciel subiektywny, traktowany przez Kierkegaarda jako ideał egzystencjalny, pragnął bowiem uniknąć samouprzedmiotowienia w komunikacji — w nieodzownych dla niej formach wspólnych i zastanych — oraz pozostawić odbiorcy maksimum swobody w przyswajaniu komunikowanej treści oraz określeniu swojego stosunku do niej. Pragnął tedy uniknąć dyrygowania odbiorcą, sytuowania go w roli ucznia, a siebie roli «autorytetu». W egzystencjalnej komunikacji etycznej lub etyczno-religijnej było to zachowanie niedopuszczalne. Jediną dostępną dla subiektywnego myśliciela formą przekazywania myśli i porozumiewania się była zatem forma pośrednia, podległa egzystencjalnej «dialektyce komunikacji».

Różnice między myślicielem obiektywnym i subiektywnym przejawiały się także w pojmowaniu prawdy oraz ich stosunku do niej. Myśliciel obiektywny dążył tak czy inaczej do wzajemnej zgodności bytu i myśli, prawdą była dla niego sama ta zgodność, nie zaś jego osobisty stosunek do niej. Inaczej rzecz miała się u subiektywnie egzystującego myśliciela. To właśnie subiektywność była dla niego najważniejsza i bardziej od treści prawdy liczył się osobisty stosunek do niej: akt jej wewnętrznego przeżycia i przyswojenia, choćby przeżyta i

przyswojona treść była nawet nieprawdą. Myśliciel obiektywny w drodze do poznania prawdy pogrążał się tedy w przedmiotowym jej dociekaniu i rozważaniu oraz w dochodzeniu do ostatecznych konkluzji, zawsze zresztą według Kierkegaarda aproksymatywnych lub hipotetycznych. U myśliciela subiektywnego rzecz sprowadzała się natomiast do decyzji: wierzyć, albo nie wierzyć przedstawionemu twierdzeniu.

Obaj oni formułowali zatem odmienne warunki i kryteria poznania prawdy; żądali też odmiennych kwalifikacji niezbędnych do jej posiadania. Oto w jaki sposób Climacus definiował prawdę subiektywną. Określał ją jako «*obiektywną niepewność, zachowywaną w najbardziej namiętnymi przyswojeniu wewnętrznym*»<sup>40</sup>. Prawdą w znaczeniu subiektywnym była więc namiętna, bezgraniczna wiara w coś, co w kategoriach obiektywnych nie spełniało warunku bądź to zmysłowej, bądź to intelektualnej pewności. Co więcej, wiara była w tym ujęciu postanowieniem, «aktem wolności, wyrażeniem woli»<sup>41</sup>, nie zaś refleksją lub poznaniem. Prawda obiektywna i subiektywna były więc w istocie rzeczy czymś względem siebie jakościowo odmiennym, heterogenicznym. Pierwszeństwo należało się jednak według Kierkegaarda prawdzie subiektywnej, ponieważ bez subiektywności zagadnienie prawdy w ogóle nie miałyby racji bytu (komu wówczas byłaby potrzebna? kto zająłby się jej poszukiwaniem?) i ponieważ w najgłębszych warstwach poznania obiektywnego tkwiły zawsze jakieś subiektywne akty woli i decyzje.

Koncepcja «subiektywnie egzystującego myśliciela» napotykała jednak na istotną trudność, związaną z naturą samego myślenia. Rzecz sprowadzała się do tego, iż myślenie jako takie było w rozumieniu Kierkegaarda czymś ogólnym i potencjalnym, natomiast subiektywny myśliciel — kimś pojedynczym i konkretnym. Własności myślenia oraz egzystującego i zagłębiającego się we własnej subiektywności myśliciela wzajemnie się wykluczały. Myślenie obiektywne i abstrakcyjne prowadziło ostatecznie do sprzeczności, albowiem «*podmiot nie może być sam sobie całkiem obojętny*»<sup>42</sup>, jednakże również myślenie subiektywne — jako myślenie — wchodziło tu w kolizję z subiektywnością, z jej własnościami. Wewnętrzna bezczasowość myślenia — to, że rozwija się ono **sub specie aeterni** — zderzała się z czasowością egzystencji; jego idealność — z konkretnością egzystowania; bezinteresowność wobec przedmiotu — z interesownością i namiętnościami myślącego podmiotu; gotowość, spoistość i dążenie myśli do konkluzji, podsumowania oraz zamknięcia w system — z niegotowością, niedopełnieniem i stawianiem się egzystencji; pozostawanie myślenia na zewnątrz przedmiotu — z jego obecnością wewnątrz podmiotu.

Kierkegaard, przeciwnik Hegła, nie dążył do «zmediatyzowania» tych sprzeczności w okrągłych formułach «zarówno jedno ... jak i drugie». Podkreślał, że ostateczną granicą



czystego myślenia i czystego, ogólnego podmiotu poznającego w zderzeniu z konkretnością egzystencji jest samobójstwo, «albowiem samobójstwo pozostaje jedyną konsekwencją egzystencjalną czystego myślenia wtedy, kiedy nie zamierza się ono jako coś cząstkowego odnieść do bycia człowiekiem i zawrzeć kompromisu z jego osobistym, etycznym i religijnym egzystowaniem, lecz zamierza stać się wszystkim i czymś najwyższym»<sup>43</sup>. Kierkegaard — by uniknąć tych radykalnych konsekwencji — zmieniał w rezultacie koncepcję podmiotu myślenia i poznania. «Co to znaczy, pytał, kiedy egzystowanie nie daje się pomyśleć (ponieważ myślenie jest przemianą konkretnej rzeczywistości w możliwość, *esse* w *posse* — ek), a egzystujący jest myślącym? Znaczy to, że myśli on momentami, że myśli naprzód i myśli wstecz. Jego myślenie nie jest w stanie osiągnąć absolutnej ciągłości. Tylko w jantazji może ktoś egzystujący znajdować się stale sub specie aeterni»<sup>44</sup>. Krytyka Kierkegarda wymierzona w obiektywny i ogólny podmiot poznania kruszyła filozoficzne i teoretyczne fundamenty, które podtrzymywały jego konstrukcję. W świetle kategorii egzystencjalnych podmiot tego rodzaju był figurą fikcyjną. Zarzut nieciągłości myślenia dopełniał destrukcji tego podmiotu i nasuwał myśl, że kategoria ta wymaga nowych ujęć i rozwiązań.

## VII

Co Kierkegaard proponował w zamian za poniechanie myśli o samobójstwie epistemologicznym? Omówienie egzystencjalnych i teoriopoznawczych propozycji zawartych w AUE i innych pracach wymagałoby osobnych rozważań i nie ma tu na nie miejsca. Trudno jednak powstrzymać się od krótkiego komentarza. Czy chodziło mu o zawarcie «dziejowego kompromisu» między dążącą do autonomii filozofią i nauką oraz egzystencjalnie rozumianą i przeżywaną (praktykowaną) etyką i religią? Czy też, przeciwnie, pragnął wykopać między nimi przepaść i dowieść, że kompromis taki nie leży ani w naturze poznania, ani też w naturze etyki i religii? To prawda, Kierkegaard pragnął uwolnić poznanie od iluzji, że w świecie ludzkim jest ono «wszystkim i czymś najwyższym», ale też pragnął etykę i religię pozbawić złudzeń, że można je wywieść z porządku rozumu i rzeczywistości — uzasadnić w kategoriach poznania i wiedzy — i nadać walor obiektywności, czyli racji potencjalnie każdemu dostępnej i powszechnie ważnej. «Bez ryzyka nie ma wiary — powtarzał Climacus. *Wiara jest sprzecznością między nieskończoną namiętnością wewnętrzną i obiektywną niepewnością*»<sup>45</sup>. Zamiana wiary w obiektywną pewność oznaczała według Kierkegarda wyrok śmierci dla wiary. Jej materią były wolność, akt woli i decyzja jednostki. Stanowiła ona przymiot subiektywności i jej punkt szczytowy. Zamiana wiary na

wiedzę była nieporozumieniem: wyłączeniem wiary z porządku egzystencji i przemianą w coś innego niż to, czym była ona prawdziwie.

Jeśli zatem kompromis między filozofią i nauką z jednej strony oraz etyką i filozofią z drugiej nie był możliwy, to czy należało wybierać według formuły albo-albo? Stanowisko Kierkegaarda w tej kwestii było wieloznaczne oraz, biograficznie i historycznie rzecz biorąc, niejednolite i zmienne. Raz Kierkegaard zdawał się stawiać sprawę na ostrzu noża, ultimatywnie, innym razem skłaniał się do formuł jeśli nie kompromisowych, to wysoce dialektycznych.

Postawa tego rodzaju charakteryzowała Climacusa w FS i AUE. Zamiast myślenia abstrakcyjnego proponował on «myślenie konkretne», w którym «występuje ktoś myślący oraz określone, myślane coś (w znaczeniu czegoś pojedynczego), gdzie egzystencja daje egzystującemu myślicielowi myśl, czas i przestrzeń»<sup>46</sup>. Kierkegaard oczywiście zaprzeczał, by wykreowany przez niego «subiektywny myśliciel» miał coś wspólnego z uczonym. «Subiektywny myśliciel — konstatował Climacus — nie jest uczonym, to artysta. Egzystowanie jest sztuką. Myśliciel ten na tyle pozostaje esteta, by jego życie otrzymało szlif estetyczny, na tyle etykiem, ażeby nim pokierować, na tyle dialekrykiem, ażeby myślowo nad nim zapanować»<sup>47</sup>. Nie wykonywał on żadnej dziejowej lub religijnej misji w stosunku do innych ludzi. Jego skromnym zadaniem było «zrozumieć samego siebie w swej egzystencji»<sup>48</sup>. W ideale tym chodziło wyraźnie o syntezę rozmaitych, dodatnich przymiotów intelektualisty, zaś ogólnie szło o zwrócenie filozofii raczej w kierunku sztuki niż nauk empirycznych i ścisłych. Dążeniom tym bardziej odpowiadała figura «subiektywnego myśliciela» i heterogenicznego w kompozycji pierwiastków, składowych «podmiotu egzystującego» niż figura pretensjonalnie zarozumiałego podmiotu epistemologicznego: tyrańca w przebraniu mędrca.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Kategorie te omawia I. Dąbbska. *O narzędziach i przedmiotach poznania*, Warszawa 1967.

<sup>2</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, cz. I, Warszawa 1971, s. 224.

<sup>3</sup> Zagadnienie podmiotu omawia szczegółowo S. Rainko, *Rola podmiotu w poznaniu. Zarys zagadnień*. Warszawa 1971.

<sup>4</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. B, s. 131. Cyt. wg R. Ingarden, op. cit., s. 230.

<sup>5</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, 1967, s. 186.

<sup>6</sup> Posługuję się wydaniem dzieł Kierkegaarda *Samlede vaerker*, t. 1-20, Kopenhavn 1991 (wyd. 4 wg wyd. 2). Dalej skróty: SV. tom, strona. FS zawiera się w SV, t. 6, s. 7-99; zaś AUE w SV, t. 9-10.

<sup>7</sup> SV, t. 6, s. 17.

<sup>8</sup> SV, t. 9, s. 164-165.

<sup>9</sup> Tamże, s. 165.

<sup>10</sup> Zdanie to stanowiło jeden z leitmotywów AUE. Por. np. SV, t. 9, s. 63, 69; SV, t. 10, s. 9 itd.

<sup>11</sup> SV, t. 9 s. 80.

<sup>12</sup> M. Bachtin, *Estetyka słownego twórczości*, Moskwa 1979, s. 79.

<sup>13</sup> L. P. Pojman, *Attack on Objectivity*, (w:) *The Logic of Subjectivity*, Alabama 1984, s. 22-53.

<sup>14</sup> Antropologiczną interpretację myśli Kierkegaarda zaproponował i uzasadnił jego wybitny znawca i komentator ukraińskiego pochodzenia Gregor Malantschuk w książce *Kierkegaard's Thought*, trans. H. Hong, E. Hong, Princeton 1971

(oryginał duński: *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Kobenhavn 1968), roz. I, *Antropological Contemplation*, s.9-101. Malantschuk oparł swoją interpretację na pochodzącym z 5.VIL1840 roku zapisku z dzienników Kierkegarda (*Papirer III A3*) mówiącym o tym, iż nowsza filozofia przeszła od zagadnień poznania od «kontempalcji antropologicznej», której jednak nie rozwinęto.

<sup>15</sup> SV, t.9, s.69.

<sup>16</sup> Tamże, s.70; także s.24.

<sup>17</sup> Tamże, s.48. L.Pojman uważa tę zasadę za podstawę epistemologii Kierkegarda, op.cit., s.60-63.

<sup>18</sup> Tamże, s.48.

<sup>19</sup> Tamże, s.69,70. SV, t.10, s.53.

<sup>20</sup> SV, t.9, s.70: «*et fingeret objekivt Subjekt*».

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s.158.

<sup>23</sup> E. Webb, *Søren Kierkegaard Consciousness as Incarnate Subjectivity* \ (w:) *Philosophers of Consciousness*, Seattle 1988, s.235.

<sup>24</sup> SV, t.9, s.80.

<sup>25</sup> Tamże, s. 157.

<sup>26</sup> Tamże, s.158. Por. także s.99.

<sup>27</sup> Tamże, s.101.

<sup>28</sup> Tamże, s. 105,161.

<sup>29</sup> Tamże, s. 109,160-161.

<sup>30</sup> Roztopienie takie A.Rudd określił jako «disengagement» i zanalizował w książce *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford 1993.

<sup>31</sup> Tamże, s. 111.

<sup>32</sup> Ten proces przedstawił Kierkegaard zwłaszcza w szkicu «*Den Enkelte*», SV, t.18. s.147-157.

<sup>33</sup> Zob. szkic *En literair Anmeldelse*, SV, 1.14, s.77-88. Także *Papirer VII*<sup>1</sup> B 125.

<sup>34</sup> SV, t.18, s.166.

<sup>35</sup> Tamże, s. 153.

<sup>36</sup> SV, t.9, s.63.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> SV, t.9, s.73 i t.10, s.57.

<sup>39</sup> SV, t.9, s.65.

<sup>40</sup> SV, t.9, s.169-170 i t.10, s.27.

<sup>41</sup> SV. t.6, s.76.

<sup>42</sup> SV, t.9, s. 161 i t.10, s.10,11. !

<sup>43</sup> SV, t.10, s.15.

<sup>44</sup> Tamże, s.33.

<sup>45</sup> «Uden Risico ingen Tro», SV, t.9, s.170.

<sup>46</sup> SV, t.10, s.36.

<sup>47</sup> Tamże, s.52.

<sup>48</sup> Tamże.