

IRONICZNA ANTROPOLOGIA.

ROZDWOJENIE I PODWOJENIE CZŁOWIEKA U KIERKEGAARDA

Autor zajmuje się problemami podwojenia (fordoblelse) oraz dwoistości (dobbelthed) człowieka u Sørensa Kierkegaarda. Oba te problemy stanowią kluczowe aspekty „ironicznej antropologii” kształtowanej przez duńskiego pisarza i myśliciela. Punktem wyjścia przedstawionej tutaj koncepcji antropologicznej było podwojenie i rozszczepienie znaczeń w akcie ironii przeniesione następnie w sferę jaźni oraz egzystowania jednostki (den enkelte), która u Kierkegaarda sama w sobie jest połączeniem różnorodnych przeciwieństw: indywidualności i powszechności, subiektywności i zewnętrżności, doczesności i wieczności itd.; której „przytomne istnienie” miało wyrażać się w ich ujawnieniu i utrzymywaniu w stanie konfrontacji. W ten sposób postulowaną treścią ludzkiego istnienia stawała się ironia egzystencjalna, będąca sui generis odwzorowaniem i „powtórzeniem” (gentagelse) ironii retorycznej.

W artykule wyróżniono cztery istotne aspekty podwojenia u Kierkegaarda: 1) filozoficzne (myśl — byt), które okazuje się według niego podwojeniem pozornym, dającym się sprowadzić do tautologii tak na gruncie empiryzmu, jak i na gruncie idealizmu, 2) etyczno-religijne, które jest właściwym podwojeniem egzystencjalnym i zarazem przeciwieństwem nieautentycznych podwojeń estetycznych, 3) hermeneutyczne, 4) pisarsko-autorskie, którego urzeczywistnieniem były dzieła Kierkegaarda. W niniejszym tekście prezentuje się szczegółowo dwa pierwsze typy podwojeń.

Ironia przenikała pisarstwo Kierkegaarda, była też wykładnikiem jego stosunku do świata, do najbliższego otoczenia, do siebie samego. On sam — jako ironista lub obiekt ironii — pozostawał w jej centrum. W całym swoim życiu pisarskim i pozapisarskim nieustrudzenie wydobywał różnego typu sytuacje ironiczne oraz aranżował spektakle ironii. Brał w nich na siebie role autora, suflera i wykonawcy, reżysera i publiczności, sprawcy i ofiary. Jednakże do tego się bynajmniej nie ograniczał. Ironia była również składnikiem stworzonej przez niego egzystencjalnej koncepcji człowieka, stanowiła jej rdzeń. Na tej podstawie można mówić o „ironicznej antropologii” u Kierkegaarda i to właśnie jest przedmiotem rozważań.

Możliwość ironii zjawiała się według niego dopiero z chwilą wydobywania się jednostki ze stanu bezpośredniości oraz wystąpienia refleksji, która stwarzała intelektualne zapośredniczenie wobec tej pierwszej. Tym samym powstawały warunki do ukształtowania podmiotowości ludzkiej oraz do jej usamodzielnienia. Jednostka — pierwotnie, w stanie bezpośredniości tożsama ze sobą, egzystująca „jak inni”, podobna do innych, podlegała prawom „masy ludzkiej” i zlewająca się z nią — wyłaniała się dzięki ironii jako wartość odrębna i samoistna, jako wartość w sobie i dla siebie. Taki sens objawiała m.in. postać „ironisty wszechczasów” — postać uwielbianego przez Kierkegarda Sokratesa. W rezultacie pojawienia się ironii związki i kontakty jednostki z otoczeniem nabierały dwuznacznego charakteru. Na pierwszy rzut oka zachowywała się podobnie jak inni, ale w rzeczywistości było to jedynie udawanie, pozór ukrywający pod zewnętrzną powłoką konformizmu odmienne przeżycia, odmienne wartości i oceny. Ironiczne zachowania i wystąpienia osobnika pozwalały domyślać się w nich indywidualizacji, aktów wyłamania się z przyjętych w otoczeniu opinii i odcinania się od nich. Oznaczały odstępstwo od obowiązującej rutyny i powodowały zgrzyty w ustalonym biegu życia zbiorowego. „Ironia, stwierdzał Kierkegaard w *Punkcie widzenia na moją działalność pisarską*, jest bezwarunkowo aspołeczna (*usocial*), zaś ironia uprawiana przez większość, tym samym bezwarunkowo nie jest ironią”¹.

Przeciwstawiając akt ironii konformizmowi zbiorowemu i postawę ironisty społeczeństwu, Kierkegaard dostrzegał w niej dyspozycję i właściwość człowieka jako takiego, jego znamię gatunkowe. Nie było to bynajmniej, jak powierzchownie mogłoby się wydawać, sprzeczne z jej indywidualizującym i różnicującym charakterem. Jednostka ludzka — właśnie jako jednostka, indywidualność, byt odrębny — była u niego określeniem ogólnym, możliwością tkwiącą w każdym bez wyjątku osobniku ludzkim. Tworzyła, zgodnie z trafnymi propozycjami Sartre’a pochodzącymi ze szkicu *L’universel singulier* poświęconego Kierkegaardowi, „powszechną pojedynczość” i zarazem „pojedynczą powszechność”². Te dwa aspekty — powszechność i pojedynczość — istniały w niej łącznie. Pominięcie jednego z nich powodowałoby, iż nie byłaby to ta jednostka (*den enkelte*), o jakiej myślał Duńczyk.

Nasuwa się jednak pytanie, na jakiej zasadzie i w jaki sposób Kierkegaard przekształcał ironię w określnik istoty ludzkiej, dlaczego przypisywał jej tak wielkie znaczenie. Otóż już w

¹ *Samlede vaerker*, t. 18, København 1964, s. 114. Teksty Kierkegarda — jeśli nie jest zaznaczone inaczej — cytuję według wydania zbiorowego jego dzieł *Samlede vaerker*, bd 1-20, København 1962 - 1964 (skrót w przypisach: SV).

² *Kierkegaard vivant*, Paris 1966, s. 20 - 63. Por. także szkic Kierkegarda *Den Enkelte*, SV, t. 18, s. 152, 157.

pracy *O pojęciu ironii* nie poprzestawał on na dostrzeganiu w niej figury retorycznej, formy dyskursu i strategii porozumiewania się, lecz widział w niej także „określenie egzystencji”. Stanowiła ona warunek prawdziwego egzystowania i równocześnie sposób urzeczywistnienia tego warunku. Prawdziwe egzystowanie nie było możliwe w sytuacji roztargnienia i zapomnienia o własnej podmiotowości, natomiast obudzenie tej podmiotowości nie było z kolei możliwe bez „poczucia się pojedynczym” (*ot vaere den enkelte*), to ostatnie zaś — bez ironii. Odgrywała ona zatem rolę wymiernego i decydującego czynnika kształtującego podmiotowy byt ludzki.

Rezultatem tego stanowiska Kierkegaarda była rozszerzająca interpretacja zjawiska ironii. Nie była ona dla niego jednorazowym, „odświętnym” aktem wyzwolenia subiektywności, lecz funkcją odnawianą w całym dojrzałym i przytomnym życiu człowieka. Stanowiła, praktycznie rzecz biorąc, najbardziej dostępny i skuteczny sposób podtrzymywania jej przy życiu. Dlatego Kierkegaard wzdragał się przed utożsamianiem ironii z izolowanym środkiem technicznym, dostępnym dla każdego, dowolnie używanym i nadużywanym. Miała być permanentną funkcją: a więc postawą, działaniem, procesem, sposobem egzystowania. Dlatego też tak często porównywał ją do „drogi”; dlatego przeciwstawiał się przekształceniu jej w „system”, gotowy, uporządkowany zbiór twierdzeń o człowieku i otaczającym go świecie. Miała być wiecznie tłącym się płomieniem życia osobowego chroniącym je przed zakrzepnięciem w zbiorowo ustalonych formach, rolach i rytuałach. Miała bronić je przed uprzedmiotowieniem i anonimowością, przed wchłonięciem przez masę ludzką (*maengde*), rozpląnięciem się w zbiorowej ogólności. Miała je odtwarzać w obliczu jego zaniku lub skrajnego zagrożenia. Tym samym nie mogła być jedną, raz na zawsze ustaloną formą czy formułą. Gdyby coś takiego nastąpiło, to wówczas upodobniłaby się do tego, przed czym miała chronić i czemu miała zapobiegać.

Ironia nie wyskakiwała jednak ni stąd, ni zowąd, jak Atena z głowy Zeusa. Stanowiła twór podmiotowości niezbędny dla jej reanimacji, dla jej ocalenia. Toteż Kierkegaard utożsamiał ją nie tylko z „określeniem egzystencji”, lecz i ze „sztuką egzystowania” (*existents-kunst*)³. Wskazywał w ten sposób na jej źródła duchowe i twórcze aspekty. Zrozumiałe też w świetle powyższych uwag, że nazywał ją „samoobroną”. „Ironia, pisał w traktacie *Kończąc nienaukowe postscriptum*, nie jest żadną sympatią (w przeciwieństwie do humoru — E.K.); jest ona samoobroną i dlatego wyłącznie pośrednio sympatyzuje nie z tym czy owym człowiekiem, lecz z ideą samoobrony jako możliwością (otwartą dla) każdego człowieka”⁴.

³ SV, t. 10, s. 196.

⁴ Tamże, s. 222–223.

To łączenie ironii z „samoobroną” było znamienne. Wskazywało, iż Kierkegaard — w tym konkretnym wypadku wcielony w pseudonim Johanna Climacusa — dopatrywał się w otaczającym go świecie zagrożenia podmiotowości, zagrożenia bytu osobowego. Jego źródłem było m.in. zbiorowe „my” unicestwiający „człowieka pojedynczego” i „uduchowionego” (*aandsmenneske*), „stale ciągnące ku innym, ku gromadzie”⁵. „Masa ludzka, zauważał, formuje się oczywiście z jednostek pojedynczych. Powinno być zatem w mocy każdego stać się tym, czym jest, jednostką pojedynczą. Od bycia pojedynczym nie wyklucza się z góry nikogo, wyjąwszy tego, kto wyklucza się sam stając się wielością”⁶. Z drugiej strony, akcent padał na to, iż chodziło o „samoobronę”, a nie o poddanie się czyjejś kurateli. Kierkegaard z góry uchylał możliwość, iż podmiotowość mogłaby zostać komuś przez kogokolwiek podarowana lub za kogoś — choćby z upoważnienia zainteresowanego — ukształtowana według gotowego wzoru i następnie przyswojona przez niego. Dydaktyzm oraz sterowanie innym człowiekiem nie wchodziły zupełnie w rachubę. Jakakolwiek uniformizacja osobowości wydawała się mu oczywistym absurdem. W samodzielnym kształtowaniu własnej podmiotowości pożądaną okazywała się jedynie ironia. W niej bowiem zawierały się nie tylko elementy defensywy — możliwość wycofania się „ku sobie” z pochłaniającego uwagę zgiełku zbiorowego świata — lecz również pierwiastki autodydaktyczne i korekcyjne. Ich niewyczerpane zasoby kryły się zwłaszcza w autoironii.

Należałoby jeszcze wyjaśnić, na czym polegał związek między ironią a postulatem „bycia pojedynczym”. Pojedynczość, jak była już o tym mowa, miała u Kierkegarda znaczenie niebezpośrednie. „«Pojedynczy», pisał on, może znaczyć jeden jedyny spośród wszystkich oraz «pojedynczy» może znaczyć każdy. Jeśli pragnie się dialektycznie pobudzić uwagę, to używa się stale kategorii «pojedynczego» w podwójnym zestawieniu. Pierwiastek dumy (zawarty) w pierwszej z tych myśli podnieca niektórych, zaś pierwiastek pokory w drugiej myśli odstrasza innych, wszelako owa zbijająca z tropu podwójność dialektycznie pobudza uwagę. Otóż, jak to stwierdzono już, podwojenie takie zawiera się właśnie w myśli o «pojedynczym»”⁷. Kluczowa dla całej twórczości Kierkegarda kategoria „człowieka pojedynczego” okazywała się zatem nieoczekiwanie wewnętrznie rozszczepioną i spolaryzowaną, jednoczącą przeciwieństwa. W „pojedynczym” zawierała się wszak „podwójność” i to właśnie ta podwójność była tu czymś najważniejszym i decydującym. Równocześnie taka podwójność znaczeń — zastrzeżonego dla siebie, ekskluzywnego oraz

⁵ SV, t. 19, s. 177.

⁶ SV, t. 18, s. 157.

⁷ Tamże, s. 160.

demonstrowanego na zewnątrz, pospolitego — znamionowała ironię. Pojedynczość odtwarzała więc strukturę ironii, ironia natomiast — strukturę pojedynczości. Obie te struktury pozostawały i w stosunku sprawczej zależności, i w stosunku wzajemnego odwzorowania.

Przeciwstawiając człowieka pojedynczego człowiekowi wtopionemu w jakieś zbiorowe my (*vi-menneske*), utożsamiającego się z nim bez reszty, Kierkegaard przeciwstawiał równocześnie istotę wielowymiarową, wewnątrznie rozszczerzoną i podwojoną istocie płaskiej, jednowymiarowej, ukształtowanej na modłę masowo powielanej formuły. Odkrywał zarazem, że podmiotowość nie jest i nie może być czymś danym, lecz jedynie czymś zadany, tj. pewnym zadaniem, które stoi przed człowiekiem i któremu on sam — i tylko on sam — musi podołać. Okazywało się przy tym, że to właśnie jego rozszczenie i rozdwojenie stanowi klucz do rozwiązania zagadki podmiotowości. Ponadto dochodził on do wniosku, że owego rozszczenia i rozdwojenia nie można oceniać wyłącznie negatywnie i że zatem w negatywności tego stanu tkwią również wartości pozytywne, które otwierają przed jednostką nowe sposoby egzystowania. Jego życie i dzieło miało być ich doświadczaniem.

Podwójność stanowiła dla Kierkegarda bycie kimś jednym i równocześnie kimś drugim, występowanie w człowieku sprzecznych właściwości i zespolenie ich. Można by rzec, iż w jakimś stopniu podwojenie (*fordoblelse*) oznaczało zastosowanie do wyjaśniania człowieka i jego osobowości zasady jedności przeciwieństw. W podobnym duchu wypowiadał się m.in. duński znawca Kierkegarda Gregor Malantschuk, który zagadnieniu temu poświęcił odrębny szkic. „Podwojenie, pisał, wyraża według Kierkegarda połączenie dwóch różnych jakości w jedność. O tyle też podwojenie pozostaje u Kierkegarda w bliskim związku z pojęciem syntezy, z tą jednakową ważną różnicą, iż wyrażenie podwojenie przywodzi stale na pamięć dwoistość stosunku, w którym zostają zespolone dwie odrębne wartości”⁸. Malantschuk analizował głównie pojęciową, filozoficzno-religijną treść kategorii podwojenia u Kierkegarda, jednakże, niestety, pomijał lub pomniejszał jej zastosowania w innych dziedzinach i zacierał jej dialektyczną ostrość i radykalizm ujawniony zwłaszcza w słynnym „ataku na chrześcijaństwo” w ostatnim okresie życia omawianego tu pisarza i myśliciela. Wskazywał też na związki tego pojęcia z epoką. „Samo wyrażenie podwojenie, zauważał, jest późniejszej daty. Możliwe, że Kierkegaard natknął się nań czytając recenzję Amoda Rugego z dzieła Ludwika Feuerbacha *O istocie chrześcijaństwa*⁹. Należałoby być może w tym miejscu

⁸ *Begrebet Fordoblelse hos Søren Kierkegaard*, [w:] *Kierkegardiana II*, København 1957, s. 43.

⁹ Tamże, s. 46.

dodać, że kategorią podwojenia (*Verdoppelung*) posłużył się m.in. Marks w *IV tezie o Feuerbachu*. Jednakże Kierkegaard używał jej w bardzo szczególny sposób.

W rzeczywistości podwojenie — w znaczeniu „dwoistości stosunku, w którym zostają zespolone dwie odrębne wartości” — pojawiło się u Kierkegarda wcześniej, mianowicie już w paraliterackiej rozprawie krytycznej z 1838 roku *Z zapisków jeszcze żyjącego*. W przedmowie do niej zastosował on chwyt „podwójnego autorstwa”, który później miał stać się znamieniem całej jego twórczości pseudonimowej, obejmującej tak znaczące dzieła, jak *Albo — albo*, *Bojaźń i drżenie*, *Stadia na drodze życia* czy *Kończąc nienaukowe postscriptum*. Przedmowa do *Zapisków* ukazywała go zatem w roli „wydawcy” publikującego notatki „szczerego przyjaciela, swojego *alter ego*”, z którym wszelako bywał „niemal zawsze odmiennego zdania i w nieustannym wzajemnym sporze”¹⁰. Można by więc rzec, iż struktura podwojenia — tak w wersji przytoczonej, jak w rozlicznych jej odmianach i wariantach — była jedną z podstawowych zasad pisarstwa Kierkegarda. W tym szczególnym wypadku polegała na rozszczepieniu i przeciwstawieniu sobie — zarazem na dialogowym połączeniu — różnych aspektów osobowości autorskiej. Ulegała ona zatem, by posłużyć się jego określeniami, „rozdwójnieniu” i „podwojeniu”, stawała się dialektycznie wieloznaczna, ironicznie sprzeczna, zawieszona i niedopowiedziana. Konsekwencją podwojenia była m.in. radykalna przemiana mocno osadzonej w tradycji europejskiej formuły autorstwa. Wyrażała się ona przede wszystkim w rezygnacji autora z przysługującego mu autorytetu autorskiego, z prawa do bycia ostateczną instancją znaczeniową własnej wypowiedzi, wyrokującą o jej intencjach i sensie. Porzucał on schlebające mu i kuszące stanowisko rewelatora prawdy i sędziego sprzecznych racji, stawał się natomiast stroną i uczestnikiem spektaklu komunikacji. Również tej komunikacji, której faktycznie był sprawcą.

Idea podwojenia — wyrażana w późniejszym okresie w formie pojęciowej, jako składnik ironicznej antropologii — miała tedy swoje oparcie w praktyce pisarskiej Kierkegarda, wyrastała z niej i zapewne w niemałym stopniu stanowiła jej uogólnienie. Operująca znaczeniowym rozszczepieniem i wielogłosowością poetyka ironii — przepuszczona przez filtr kategorii filozoficznych i religijnych — przeobrażała się w określoną koncepcję człowieka, w ironiczną antropologię. Praktykę pisarską Kierkegaard „podwajał” w sferze idei, natomiast idee „podwajał” w sferze, jak świadczyła o tym znana afera z Reginą Olsen lub „atak na chrześcijaństwo”, egzystencji. W każdej z tych sytuacji dochodziło do rozszczepienia jakiejś pierwotnej jedności (bezpośredniości) oraz do przekształcenia jej w dynamiczną, wewnętrznie napiętą grę sił i pierwiastków przeciwstawnych lub nawet sprzecznych. Na tym

¹⁰ SV, t. 1, s. 13.

też gruncie następowało zanegowanie zwyczajowych ról pełnionych w życiu powszednim, unicestwienie ich substancjalności, dystansowanie się wobec nich jako czegoś zewnętrznego i przedmiotowego, przeznaczonego do odegrania, aczkolwiek wcale nietożsamego z ukrytym we wnętrzu „drugim ja”, zawsze giętkim, odbijającym się, niemożliwym do złapania w potrzask schematu lub stereotypu. Każda rola narzucona przez okoliczności życia stawała się w tych okolicznościach czymś nieostatecznym, zawieszonym, w cudzysłowie — czymś zdolnym do samozaprzeczenia, zdolnym do przemiany. I na tym w gruncie rzeczy — na włączeniu w tok egzystencji zgorzenia, skandalu, absurdu — polegało budzenie podmiotowości z uśpienia, z roztargnienia i zapomnienia o sobie.

*

Na sens teoretyczny podwojenia — sens ustalany i rozjaśniany przez Kierkegaardą w jego pismach autorskich i pseudonimowych — składało się wiele różnorodnych znaczeń, które zresztą nie zawsze w pełni harmonizowały ze sobą i które nie układały się w spójny wykład. Taki „spójny wykład” nigdy zresztą nie był ani ideałem, ani też celem duńskiego pisarza i myśliciela. Nawet więcej, można by powiedzieć, że byłby on dysonansem w świetle zasad, jakie Kierkegaard wyznawał i jakie stosował w swoim pisarstwie. Toteż należałoby raczej mówić o polach problemowych, jakie istniały w związku z omawianą kategorią. Wydaje się, że dałoby się zasadnie wskazać na cztery takie pola: filozoficzne, etyczno-religijne, autorsko-pisarskie oraz hermeneutyczno-egzystencjalne. Naturalnie, nie dzieliły ich od siebie jakieś wyraźnie oznaczone „miedze”. Przeciwnie, granice pomiędzy nimi były trudno postrzegalne, a sam Kierkegaard swobodnie je przekraczał. Nie wszystkie też wydawały się mu równie ważne. Bodajże największe znaczenie przypisywał podwojeniu w sensie etyczno-religijnym oraz autorsko-pisarskim, chociaż trudno byłoby zdać z nich sprawę bez tego tła, jakim było tu podwojenie w sensie filozoficznym lub hermeneutyczno-egzystencjalnym. Trzeba też podkreślić, że wszystkie te wyróżnione tutaj podwojenia słabiej lub mocniej zazębiały się z praktyką i problematyką ironii, która sama przecież stanowiła podwojenie *sui generis* i która tym samym dałaby się potraktować jako pole osobne. Być może właściwiej byłoby jednak ująć ją jako składnik i zarazem wspólny mianownik wszystkich tu wymienionych. To ona przecież była osią antropologicznej konstrukcji.

Zastrzeżenia budzi podwojenie „filozoficzne”, gdyż na dobrą sprawę wszystkie pozostałe można by również określić w podobny sposób. Trzeba jednak zauważyć, że słowo to, podobnie jak jego pochodne, miało u Kierkegaardą częstokroć zabarwienie swoiste.

„Filozofię” kojarzył on z Heglem i heglizmem, których, jak wiadomo, zaciekle zwalczał. Figury „profesora filozofii”, analogicznie jak „teologa”, stanowiły ulubiony przedmiot jego szyderstw. Kierkegaard był więc „antyfilozofem”, który filozofią zajmował się głównie po to, ażeby ją unicestwić; wszelako im gorliwiej starał się ją unicestwić, tym głębiej w nią wnikał i tym bardziej się w niej pogrążał. Nie dziwi zatem, że „podwojenie filozoficzne” dotyczyło podwojenia myśli i bytu i że Kierkegaard uznawał je za mało istotne. Nie stosunek „myśli w ogóle” do „bytu w ogóle” był dlań ważny, ale stosunek konkretnej jednostki do jej własnego istnienia. Wykazywał więc, że ten pierwszy stanowi w swej istocie przekształcenie drugiego, że jest jego spekulatywną parafrazą.

Filozofem *per procura* był w pseudonimowych pismach Kierkegarda Johannes Climacus. Podwojenie rozważał on m.in. w związku ze sporem o rozumienie prawdy i jej kryteria. W sprawie tej empiryzm — jedno z dwóch analizowanych przez niego przeciwstawnych stanowisk — podkreślał „zgodność myślenia z bytem”, podczas gdy idealizm z kolei domagał się „zgodności bytu z myśleniem”¹¹. W obu tych stanowiskach następowało rozdzielenie „tego, co jest” na byt i na myślenie. Oba też definiowały prawdę z uwagi na ciężenie myśli i bytu ku sobie. Jednakże Climacus, formalny podmiot autorski *Kończąc nienaukowe postscriptum*, powątpiewał w rzeczywistą dwoistość myśli i bytu w naświetleniu bądź to empiryków, bądź to idealistów. U empiryków, dowodził, „sama prawda zamienia się w *desideratur* i wszystko zaczyna być stawaniem się, ponieważ przedmiot empiryczny nie jest gotowy i sam przecież egzystujący umysł (*aand*) poznający jest w trakcie stawania się”¹². Prawda okazywała się tutaj jedynie procesem przybliżania się do prawdy — procesem bez początku i końca. Tam zaś, gdzie jakiś punkt wyjścia (początek) okazywał się niezbędnym, pojawiał się bądź to przypadkowo, bądź też „nie na mocy immanentnego myślenia, lecz ... na mocy decyzji, w istocie rzeczy na mocy wiary”¹³. W ten sposób czysto empiryczne rozumienie prawdy unicestwiała samo siebie. Musiało bowiem zdać się albo na przypadkowość punktu zaczepienia (początku) w poszukiwaniu prawdy — tym samym niwelowało znaczenie myśli — albo też odwoływało się do podmiotu, do takich jego właściwości, jak decyzja i wiara. Dzierżąc sztandar empiryzmu i głosząc hasło powrotu myśli do bytu, empiryk nieoczekiwanie dla siebie odnajdywał się w samym centrum subiektywności, w jej wnętrzu.

¹¹ SV, t. 9, s. 157.

¹² Tamże, s. 157 - 158.

¹³ Tamże.

Mimo pozornej różnicy, oba stanowiska miały więc wiele ze sobą wspólnego. Różnicą wydawało się to, iż dla empiryzmu prawda miała być odzwierciedleniem (*gjengivelse*) konkretnie stającego się bytu, zaś dla idealizmu — jego prawzorem. Wspólne było natomiast to, iż oba te stanowiska prawdę pojmowały jako coś gotowego, albowiem solidarnie abstrahowały od konkretnego stawania się bytu. W rezultacie stosunek myśli i bytu uznawały już z góry za ustalony, za w sobie samej niezmienną ich zgodność. Postępowały tak, jak gdyby sama idea zgodności znajdowała się poza zasięgiem wszelkiego stawania się i konkretyzacji. Ale na jakiej podstawie? — zapytywał Climacus. „Wszelako gdy byt rozumie się w ten sposób, zaznaczał, to wynika z tego tautologia, tzn. myśl i byt znaczą jedno i to samo, (ich) zgodność zaś, o której się tu mówi, pozostaje jedynie abstrakcyjną tożsamością ze sobą samym”¹⁴. Do tego też zmierzał Climacus. Dowodził, że empiryzm oraz idealizm znajdują pod koniec osobnej żeglugi wspólną przystań i że jest nią tautologia. Gdy zaś próbują odnaleźć drogę właściwą, odkrywają ku swemu zaskoczeniu i zdziwieniu, że jest nią właśnie ta, której usilnie starały się uniknąć. Na drogę tę wskazywał lekceważony przez nie drogowskaz mówiący, że „prawda jest subiektywnością”, że kształtują ją akty decyzji i wiary. Drogowskaz ten był właśnie odkryciem Climacusa.

Filozoficzne podwojenie myśli i bytu, jak stwierdzał ten ostatni, okazywało się pozorne. Idealizm oraz empiryzm obiecywały o wiele więcej, niż mogły dotrzymać. Proponowały świat jednowymiarowy, zastygły, pomijały złożoność i dramatyzm ludzkiego egzystowania w tym świecie. Pragnąc wyjawić prawdę, dochodziły w końcu do tego, że ją ukrywały. I w tym właśnie przejawiała się zawarta w nich ironia ich losu — z tą poprawką, iż była ona niezamierzona.

Podwojenie filozoficzne — podwojenie, zdaniem Climacusa, pozorne — odwodziło jedynie od spraw, które dla „subiektywnie egzystującego myśliciela”, za jakiego uważał się Climacus i jakim był niewątpliwie jego sufler, Kierkegaard, były najdonioślejsze. Należało do nich konkretne, jednostkowe egzystowanie. Do niego odnosiło się podwojenie w aspekcie etyczno-religijnym.

*

Inaczej niż w przypadku dotychczas omawianym, podwojenie etyczno-religijne dotyczyło zatem istoty ludzkiej, dotyczyło jednostek. Oznaczało pewien szczególny, pożądany dla nich sposób istnienia, w którym urzeczywistniały one własną podmiotowość. Najbardziej

¹⁴ Tamże.

lapidarnie sens tego rodzaju podwojenia wyraził Johannes Anti-Climacus, jeden z późnych, zdaje się nawet, że ostatnich, pseudonimów Kierkegaarda. „I cóż to znaczy więc być sobą?” — zapytywał Anti-Climacus we *Wprawianiu się w chrześcijaństwo*. Na pytanie to odpowiadał: „Być podwojeniem”¹⁵. Na odpowiedzi tej, rzecz jasna, poprzestać nie można. Należy wyjaśnić, na czym konkretnie to podwojenie polegało, w jaki sposób i w jakich formach występowało w życiu osobowym jednostki, jak przejawiało się w jej zachowaniach.

Za jedno z ważniejszych źródeł refleksji nad podwojeniem można uznać m.in. rozważania sędziego Wilhelma zawarte w drugim tomie *Albo — albo*. Jak wiadomo, reprezentował on właśnie etyczny pogląd na życie i z tego punktu widzenia — polemizując z przedstawicielem poglądu estetycznego, tzw. autorem A — dokonywał przeglądu różnorodnych zagadnień związanych z tym pierwszym.

Przesłanki podwojenia tkwiły w podejmowanej przez Wilhelma problematyce wyboru, jaźni i osobowości. Zwracał on m.in. uwagę na fakt, iż wybór miał decydujące znaczenie dla kształtowania osobowości, że przedmiot wyboru „pozostaje w najściślejszej więzi z człowiekiem dokonującym wyboru”¹⁶; że „osobowość człowieka już jest zainteresowana w wyborze, zanim się go dokonuje”, a jeżeli zaniecha go, to „wybór dokonuje się nieświadomie, albo też wybierają ciemne moce tkwiące w osobowości”¹⁷. Dla Wilhelma — z pewnością również i dla Kierkegaarda — osobowość osiągała w wyborze swoją kulminację, dochodziło w nim do jej scementowania, osiągała w nim poczucie wewnętrznej nieskończoności. W przeciwieństwie do estety zatrzymującego się na zawsze w kramie możliwości, delektującego się zmianą, perspektywą bycia tym lub owym, wybór dla istoty etycznej oznaczał prawdziwy przeskok z iluzyjnej, pociągającej krainy możliwości do rzeczywistości, bycie w niej kimś określonym, tj. podjęcie w niej odpowiedzialności za swoje poczynania. Ale nie to jest tutaj najważniejsze. Otóż Wilhelm analizował nie tyle zewnętrzne wobec jednostki przedmioty i sytuacje wyboru (w postaci na przykład alternatyw, jakie stwarzała konkretna sytuacja życiowa lub historyczna), lecz głównie podmiotowe, osobowe warunki i konsekwencje dokonywania wyborów. Jednym słowem, zajmował się wyborem jako takim, z uwagi na stawanie się osobowości i wywierany na nią wpływ. Interesował go „wybór siebie”, frapowało „bycie sobą” w następstwie wyboru. Ważne było nie to, „co” się wybiera, ale to,

¹⁵ *Einübung in Christentum*, übersetzt von B. Gottsched u. Chr. Schrempf, Jena 1924, s. 138 (SV, t. 16, s. 158). Por. także SV, t. 13, s. 44.

¹⁶ *Albo — albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1976, s. 217 (SV, t. 3, s. 154).

¹⁷ Tamże, s. 219 (155). Cyfra w nawiasie oznacza cytowane wydanie duńskie.

„że się wybiera”, że się w wyborze uczestniczy i że uczestniczenie kształtuje podmiotowość wybierającego.

W tej perspektywie pokazywało się, że „nawet najbardziej niepozorna jednostka otrzymuje ... podwójne istnienie (*en dobbelt-existents*)”¹⁸. Jedno z nich przejawiało się w egzystowaniu zewnętrznym, w świecie społecznohistorycznym, poddanym różnego rodzaju koniecznościom, podporządkowującym jednostkę różnego rodzaju strukturom ogólnym (typu społeczeństwo, naród, pokolenie itd.). Jednostka, zauważał Wilhelm, działa, oczywiście w historii, jest w niej pogrążona bez reszty, zdawałoby się nawet, że działa na podstawie wolnych wyborów. Faktycznie jednakże „jej działanie jest wkomponowane w porządek rzeczy, który leży u podstaw całości istnienia”¹⁹. W historii, dowodził, nie ma rzeczywistych wyborów „albo — albo”. Wszystko jest bowiem w niej zmediatyzowane. Nie ma również rzeczywistych wyborów w dziedzinie przedmiotowego myślenia o rozgrywających się w niej zdarzeniach i procesach, ponieważ myślenie takie „przeskakuje” przeciwieństwa i zmierza do uogólnień, do syntez. Jediną prawdziwą domeną wyborów była zatem według niego domena wolności, jedyną prawdziwą domeną wolności — subiektywne, wewnętrzne życie jednostki, w którym stawało się możliwe absolutne „albo — albo”²⁰.

Fakt jednak pozostawał faktem, że jednostka egzystowała w dwóch jakościowo różnych rzeczywistościach, że jej jaźń z natury rzeczy ulegać musiała podziałowi i rozdwojeniu. Dysponowała jakimś ja zewnętrznym — nie w pełni od niej samej zależnym, nie w pełni przez nią samą ukształtowanym — oraz ja wewnętrznym, które z kolei mogło decydować za siebie i o sobie. Powstawał spór o to, której z tych dwóch instancji przysługiwała palma pierwszeństwa: czy ja prezentowanemu innym, otoczeniu, kształtowanemu przez nie i zmieniającemu się pod jego wpływem, czy też przeciwnie, ja zagłębiającemu się w sobie samym, żyjącemu własnym życiem, strzegącemu posiadanej lub zdobytej autonomii. Do sporu tego nawiązywał właśnie Wiktor Eremita, fikcyjny wydawca *Albo — albo*, we wstępie do tego dzieła. Spór ten określał racje i stanowiska obu występujących w nim adwersarzy: stanowiska estety, unikającego wyboru i dostosowującego się do okoliczności, oraz wiernego swym zobowiązaniom etyka.

Rzecz jednak w tym, że postawy estety oraz etyka stanowiły pisarskie idealizacje, że w *Albo — albo* zostały upersonifikowane w dwóch różnych postaciach literackich (tzw. autora A oraz autora B notatek odnalezionych i publikowanych przez Eremite), że występowały

¹⁸ Tamże, s. 234 (165).

¹⁹ Tamże, s. 232 (164).

²⁰ Tamże, s. 234 (165).

poniekąd osobno, w izolacji od siebie. Tymczasem rozdzielenie takie nie istniało dla poszczególnych jednostek. Postawy estety oraz etyka mogły się zawierać w jednej i tej samej osobowości. Tworzyły dwa różne jej aspekty, dwie przeciwstawne siły, dwie propozycje, do których należało się ustosunkować, o ile dana jednostka uświadomiłaby sobie stojący przed nią dylemat, jak również konsekwencje czy to jego „zawieszenia”, pozostawienia bez odpowiedzi, czy to rozwiązania. Formowały różne rdzenie osobowości, różne jaźnie, które ustanawiały pewną relację wzajemną: wypierały się, konkurowały ze sobą, zacierały przeciwieństwa między nimi itd.

Wyłaniał się zatem problem, który można by nazwać problemem poszukiwania i odnalezienia samego siebie, „bycia sobą”. Nabierał on dla Kierkegaarda dramatycznej aktualności, ponieważ w położeniu współczesnych mu jednostek dostrzegał on skrajne zagrożenia. Johannes Anti-Climacus, jego pseudonim, nazwał je w tytule jednego z późniejszych pism „chorobą na śmierć”, której przypadkami było zarówno „niebycie sobą”, jak odwrotnie, „bycie nie sobą”, a więc utrata siebie, przemiana w kogoś innego, dopasowywanie się do jakiejś cudzej osobowości, częste zmiany kostiumu albo przeciwnie, wrośnięcie w raz włożoną maskę i zakrzepnięcie w niej.

Kierkegaard nie zadowalał się analizowaniem kryzysu i jego objawów, lecz poszukiwał z niego jakiegoś wyjścia. Na tym też polegała trudność i pewna niezręczność postawionego zadania. Nie chodziło mu przecież o to, ażeby zachęcać lub namawiać kogokolwiek, ażeby przyciągać do siebie i pouczać. „Magnes przyciąga do siebie żelazo, zauważał Anti-Climacus we *Wprawianiu się w chrześcijaństwo*, ale żelazo nie jest jaźnią, dlatego w owym stosunku przyciągania do siebie występuje jako coś prostego. Tymczasem jaźń (*et selv*) jest podwojeniem, jest wolnością. Dlatego też w owym stosunku przyciągania do siebie w prawdzie oznacza dokonywanie wyboru”²¹. Złożoność zadania polegającego na „przyciąganiu do siebie w prawdzie” tkwiła tedy nie w tym, ażeby za kogokolwiek „dokonywać wyboru”, ażeby go w tym zastępować i wyręczać. Tkwiła ona też nie w tym, ażeby uwolnić się od wyboru, ażeby przerzucić go na kogoś innego. W pierwszym wypadku byłoby to zawłaszczenie wolnością cudzą, w drugim — wyrzeczenie się wolności własnej. Rzecz sprowadzała się do tego, żeby „dokonać” wyboru i żeby to uczynić „samemu”. Toteż jakkolwiek „stosunek przyciągania do siebie w prawdzie” — taki chociażby, jak nauczanie ewangelii przez Chrystusa — nie mógł być stosunkiem prostym. Nie mógł urzeczywistniać się poprzez zniewalanie autorytetem, przez dydaktykę lub agitację. Nie mógł odwoływać się do ślepego posłuchu i liczyć nań. Musiał być stosunkiem złożonym. Oprócz przyciągania,

²¹ *Einübung...*, s. 138 (por. przyp. 15).

musiało zawierać się w nim „odpychanie”; oprócz zachęty — zniechęcanie i gorszenie. Musiał być „ironiczny” w szerokim tego słowa znaczeniu, a więc wewnętrznie rozszczępiony i spolaryzowany, dostosowany do struktury jaźni, gdzie miał nastąpić wybór.

Również Wilhelm, etyk z *Albo — albo*, jaźń utożsamiał z wolnością, natomiast wolność — z „czymś ze wszystkiego najbardziej abstrakcyjnym i równocześnie z czymś w sobie najbardziej konkretnym”, tj. nie tylko z możliwością wyboru, lecz i jego dokonaniem²². Dlatego też akt wyboru miał w jego rozumieniu charakter złożony, dialektyczny, powołujący do życia wprawdzie to, co istniało już wcześniej — lecz w postaci wartości odnowionej, pozytywnie wiążącej jednostkę. „Ja jako wolny duch — pisał Wilhelm do przyjaciela estety z I tomu *Albo — albo* — zostałem zrodzony z zasady sprzeczności (*af modsigelsens grundsætning*), albo zrodzony dzięki temu, że się sam wybrałem”²³. Zasada ta miała pierwszorzędną znaczenie dla omawianej tu problematyki podwojenia oraz wyboru. Podczas gdy człowiek przejawiający estetyczny stosunek do życia żył według Kierkegaarda w plątaniu sprzeczności dla niego samego utajonych, wybór etyczny stanowił doprowadzenie tych sprzeczności do świadomości spełniającej się w akcie woli, w akcie samookreślenia, „bycia właśnie tym, a nie innym”.

Dokonanie „wyboru siebie” nie oznaczało, że jednostka jednym skokiem wydobywała się z owej plątaniny sprzeczności. Oznaczało natomiast to, że uświadamiała je ona sobie, że — dzięki skrusze (*anger*) — akceptowała je jako składnik istnienia. W obliczu tych sprzeczności prezentowała własny osobowy punkt widzenia i własne stanowisko jako „ktoś określony”, kto połączył wybraną ideę z namiętnością, z wewnętrzną pasją walczenia o nią w rzeczywistości mimo przeszkód. Dlatego akt wyboru w znaczeniu etycznym nie usuwał rozszczępienia jaźni charakteryzującego postawę estetyczną, lecz jedynie rozszczępienie to konstruktywnie przetwarzał. Dokonywało się to właśnie dzięki podwojeniu jednostki, dzięki świadomemu opowiedzeniu się za czymś i przeciwko czemuś, dzięki utrzymywaniu tych przeciwieństw w stanie ich wzajemnej konfrontacji.

Jak widać, wybór nie polegał tu na wyeliminowaniu któregoś z członów alternatywy, na wymazaniu go z pamięci, lecz dokładnie przeciwnie, na pełnym uprzytomnieniu go sobie, na konfrontacyjnym współżyciu z nim. Dobrze unaoczniała to sytuacja zobrazowana w II tomie *Albo — albo*. Wilhelm, pseudonim etyczny Kierkegaarda opiewał w nim idyllę udanego małżeństwa — przykład zdecydowania się na wspólne życie z innym człowiekiem, przykład

²² *Albo — albo*, t. 2, s. 288 (199).

²³ Tamże, s. 290 (200).

odpowiedzialności — w ciągłej polemice z estetą, zmiennikiem i uwodzicielem w pożyciu z kobietami. Tłem idylli małżeńskiej postaci stworzonej przez Kierkegaarda był natomiast jego własny dramat, w którym zdecydował się ostatecznie zerwać zaręczyny z Reginą Olsen i przekreślić planowane małżeństwo. Idylla Wilhelma była ironicznym komentarzem do życiowego położenia autora tej postaci. Idylliczny tekst wypowiedzi Wilhelma pełnię swych znaczeń odkrywał dopiero w zderzeniu z paralelnym doń, egzystencjalnym „antytekstem” samego Kierkegaarda. I odwrotnie. Jego decyzja dotycząca zerwania z Reginą znajdowała w II tomie *Albo* — albo dialektyczne podwojenie w przedstawionym tam projekcie „egzystencji możliwej”, choć nigdy nie spełnionej.

W sensie etycznym — odmiennie niż estetycznym — jednostka była „zadaniem do spełnienia, nie tylko możliwością”, co też pociągało za sobą konieczność działania „nie w kierunku izolowania się, lecz w kierunku ciągłości”²⁴. Konsekwencją postawy etycznej, podobnie jak zradykalizowanej w porównaniu z nią postawy religijnej, był programowy aktywizm, dość typowa cecha romantycznej etyki i religijności. Należał on do podstawowych składników omawianej tu antropologii.

Na czoło wysuwał się również inny jej składnik. „Kto żyje etycznie, dowodził Wilhelm, dostrzegł samego siebie, poznaje samego siebie, przenika świadomością cały swój konkretny byt...”²⁵. Z aktem wyboru, z postulowanym aktywizmem łączył się zatem akt samopoznania. Warunek samopoznania wykluczał działanie na podstawie zasady czysto formalnej, rutyny, przyzwyczajenia lub konformizmu. Ponadto samopoznanie uzasadniało pogląd o dwoistości człowieka i pragmatyczno-autodydaktyczny postulat świadomego podwojenia. Skłaniało do rozróżniania i wyodrębniania w nim tego, który poznaje, tj. spełnia akty poznawcze, oraz tego, który w danym momencie podlega poznaniu, na kogo kieruje się uwaga instancji poznającej (jak również spełniającej akty innego rodzaju, na przykład oceny i osądu). Uzmysławiało istnienie relacji pokrewieństwa i wzajemnego oddziaływania między osadzonym w istocie ludzkiej jej ja intymnym, aktowym, samorzutnie działającym oraz na równi w niej współobecnym „innym”, zdolnym do replikowania, sprzeciwu, obrony, przeciwnatarcia itd. Nasuwało paradoksalny obraz „wielogłosowości” świadomości.

Na inny aspekt poznania zwracał uwagę Johannes Climacus w *Kończąc nienaukowe postscriptum*. „Każde istotne poznanie, stwierdzał, dotyczy egzystencji albo też tylko to poznanie, którego stosunek do egzystencji jest istotny, pozostaje poznaniem istotnym”²⁶. W

²⁴ Tamże, s. 359 (238).

²⁵ Tamże (239).

²⁶ SV, t. 9, s. 165.

rezultacie poznaniem istotnym okazywało się dlań „jedynie poznanie etyczne i etyczno-religijne” uwzględniające fakt, że „poznający egzystuje” oraz odnoszące się do tego faktu. Podmiotem i obiektem tego poznania stawał się „subiektywnie istniejący myśliciel”, który zwracał się przede wszystkim ku własnemu egzystowaniu, starał się ogarnąć je myślowo i następnie powtórnie „przeczytać za pomocą czynu”²⁷. Zagadnienie to blisko wiązało się m.in. z problemem „powtórzenia” (*gentagelse*), którym zajmował się inny pseudonim Kierkegaarda, Constantin Constantius, w książce wydanej pod tym właśnie tytułem. Dotyczyło ono stosunku między poznaniem (myśleniem) a egzystowaniem, w szczególności pytania, „jak egzystować w poznaniu”, tj. jak „powtórzyć” i „podwoić” w egzystencji treść poznania. W istocie rzecz sprowadzała się do pytania o stosunek między egzystencjalnym poznaniem i egzystencjalną praktyką. Idee „powtórzenia” i „podwojenia” były rodzajem odpowiedzi na nie.

Niektóre przesłanki takiej odpowiedzi zawierały się już w samym określeniu egzystencji. Miała ona być, jak to często podkreślał i powtarzał Climacus, „stawaniem się”, miała „wyrażać się w sprzecznościach”. Ich przejawem było rozbitcie jednostki, uobecnianie się w życiu osobowości „ja idealnego” (*det ideale selv*) i „ja rzeczywistego” (*det virkelige selv*), „człowieka wiecznego” i „człowieka doczesnego”, ja kierującego się ku sobie samemu i ja zwróconego na zewnątrz, ku otoczeniu i ku światu. „Jaźń, stwierdzał Wilhelm, jest jednocześnie i rzeczywistą, i idealną, jest jaźnią, którą jednostka posiada niejako na zewnątrz siebie, jako wzorzec, do którego ma się upodobnić, a jednocześnie ma ten wzorzec w sobie, ponieważ sama jest nim”²⁸. Przeciwności nagromadzone w jednostce nie współistniały zatem w niej biernie i pokojowo, lecz, by tak rzec, napierały na siebie, znajdowały się w stanie jawnego lub utajonego konfliktu ze sobą. Egzystowanie stawało się z natury rzeczy ruchem, dążeniem, przekraczaniem. Stawało się poszukiwaniem w istnieniu „bycia sobą”, własnej istoty i tożsamości. I właśnie w tym sensie było ono „otwartą raną”. W tym też wyrażała się, zdaniem Kierkegaarda, „normalność” ludzkiej kondycji w przeciwieństwie do stanu, w którym ludzono by się, iż rany tej w ogóle nie ma i nie było albo też, iż została ona wyleczona i istnienie jest już samą błogością.

Podwojenie egzystencji w poznaniu w omawianym tu znaczeniu zawierało się tedy zarówno w napiętej świadomości podwójności człowieka, jak też odwrotnie, w podwójnym egzystowaniu, którego praktyką i znaczeniową formułą była dla Kierkegaarda przede

²⁷ Tamże, s. 159 i SV, t. 10, s. 41 - 44.

²⁸ *Albo* — *albo*, t. 2, s. 352 - 353 (239).

wszystkim ironia i wszelkie formy względem niej pochodne, wykluczające bezpośredni i jednoznaczny odbiór przekazu w nim zawartego.

Sens religijny podwojenia rysował się na tle przyjętej przezeń koncepcji chrześcijaństwa oraz „bycia chrześcijaninem”. W rzeczywistości postulatory tzw. stosunku przeciwieństw (*modsaetningsforhold*) oraz podwojenia (*fordoblelse*) określały jej istotę. Bez zadośćuczynienia im nie można było stać się chrześcijaninem w rozumieniu Kierkegaarda. Zarzut ich zaniechania stanowił podstawę jego ataku na chrześcijaństwo historyczne i współczesne oraz na kościół duński w „Ojczyźnie” oraz w „Chwili” w okresie 1854-1855. Toteż nie było przesady w słowach napisanych przezeń w 4 numerze „Chwili”, w których oznajmiał, iż „chrześcijaństwo Nowego Testamentu opiera się na myśli, że chrześcijaninem jest się na podstawie stosunku przeciwieństw; być chrześcijaninem oznacza — wierzyć, kochać Boga, przy włączeniu w to stosunku przeciwieństw”²⁹. Również słowa z 5 numeru „Chwili” głoszące, iż „chrześcijaństwo Nowego Testamentu właśnie opiera się na podwojeniu”³⁰ miały uzasadnienie w jego działalności. W sferze religijnej stosunek przeciwieństwa oraz podwojenie pozostawały zresztą w ścisłej zależności jako dwa aspekty tej samej postawy i praktyki.

Już w *Mowach chrześcijańskich* (kwiecień 1848) Kierkegaard stawiał znak równości między „byciem chrześcijaninem” oraz „byciem sobą przed Bogiem”, a więc niezależnie od otoczenia, niezależnie od więzi z innymi ludźmi oraz od zaciągniętych wobec nich zobowiązań³¹. Dotyczyło to również aktualnie funkcjonujących instytucji religijnych (kościół, duchownych, społeczności wiernych) oraz tradycji historycznych. To „bycie sobą” — warunek zostania prawdziwym chrześcijaninem w rozumieniu Nowotestamentowym — oznaczało bycie kimś określonym i przejrzystym dla samego siebie, jak również podporządkowanie się wszystkim konsekwencjom, jakie mogły stąd wynikać.

Jedną z nich miała być m.in. zdolność do izolacji oraz gotowość jej „wytrzymania”. „Chrześcijaństwo Nowego Testamentu, pisał Kierkegaard w „Chwili”, jest właśnie obliczone na izolację, ma bezpośredni związek z izolacją człowieka uduchowionego. Chrześcijaństwo w *Nowym Testamencie* oznacza kochać Boga w nienawiści do ludzi, w nienawiści do siebie samego i tym samym w nienawiści do innych, oznacza nienawiść wobec ojca i matki, własnego dziecka, żony itd. (por. Łk XIV, 26), i to stanowi najpełniejszy wyraz męki izolacji”³². Męka ta wyrastała właśnie z uruchomienia stosunku przeciwieństw: z pójścia pod

²⁹ *Okruchy filozoficzne, Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 223.

³⁰ Tamże, s. 239.

³¹ SV, t. 13, s. 44.

³² *Okruchy filozoficzne...*, s. 240

prąd, z postępowania na przekór własnym najsilniejszym pragnieniom i upodobaniom, z negowania wszystkiego, co jednostce wydawało się najcenniejsze, co stanowiło treść jej życia. „Bóg jest miłością — konstatował w „Chwili” — i to oznacza: jest twoim śmiertelnym wrogiem”³³. Miłość ta — właśnie jako miłość pełna, bezwzględna i zaborcza — musiała wyrażać się w swoim przeciwieństwie, w nienawiści do wszystkiego, co ludzkie. Zgodnie z tą dialektyką przeciwieństw, odwzajemniona miłość do Boga mogła spełnić się z kolei w najbezwzględniejszym oddaniu, tj. w całkowitym wyrzeczeniu się siebie, w aktywnej nienawiści do tego, do czego było się właśnie najbardziej przywiązanim. Rozwiązania pośrednie lub kompromisowe były tu wykluczone³⁴.

Zasada przeciwieństw oraz postulat izolacji objaśniały więc ideę podwojenia w sensie religijnym. „Człowiek ducha, stwierdzał Kierkegaard, może być nosicielem podwojenia, może on swoim rozumem pojąć, że coś jest sprzeczne z rozumem, a potem (mimo to) jeszcze tego chcieć; może swoim rozumem pojąć, że coś jest zgorszeniem, a potem jeszcze tego chcieć; że coś, mówiąc czysto po ludzku, go unieszczęśliwia, a potem jeszcze tego chcieć itd.; takie właśnie oblicze ma chrześcijaństwo *Nowego Testamentu*”³⁵. Podwojenie w sensie religijnym nie było więc zdublowaniem, powtórzeniem tego samego w życiu, co już przedtem zawierało się w myśli. Nie było tautologiczne. Jego struktura egzystencjalna kształtowała się homologicznie do semiotycznej struktury ironii, zasadzającej się na przeciwieństwie między znaczeniem i wyrazem, tym, co się aktualnie myśli i tym, co się uzewnętrznia, co się komunikuje. Dlatego też podwojenie takie wykluczało m.in. bezpośrednie zakomunikowanie treści religijnej, jej proste, równoznaczne odtworzenie w uczynkach i postępowaniu. Różnicę tę wydobywał Kierkegaard wyraziście w niepublikowanym za życia piśmie *Osądz sam!* (1851 - 1852). „Wszystko, co chrześcijańskie, pisał tam, jest mianowicie podwojeniem, albo też każde określenie tego, co chrześcijańskie wyraża wprzód swoje przeciwieństwo, podczas gdy wyłącznie ludzkie lub światowe coś (*Et*) bywa bezpośrednio tym, czym bywa. W ten sposób duch, który ożywia, jest — po ludzku biorąc — jedynie i wyłącznie duchem ożywiający; biorąc po chrześcijańsku, jest on wprzód tym duchem, który umiera, który uczy umierania. Wywyższenie, biorąc całkiem po ludzku, jest tylko wywyższeniem; po chrześcijańsku biorąc, jest ono wprzód poniżeniem. W ten sposób także uduchowienie jest po ludzku tylko uduchowieniem; po chrześcijańsku jest ono wprzód wytrzeźwieniem”³⁶.

³³ Tamże, s. 233.

³⁴ Tym właśnie Kierkegaard usprawiedliwiał zerwanie z Regiłą, tamże, s. 241. Por. także przypis Toeplitza nr 35, s. 411

³⁵ Tamże, s. 239.

³⁶ SV, t. 17, s. 133.

*

Przeanalizowana koncepcja wskazywała, że podwojenie było dla Kierkegarda strukturą uniwersalną, znamionującą człowieka, odtwarzaną w sposób swoisty w różnych formach jego egzystencji, poddawaną w nich rozmaitym modyfikacjom, aczkolwiek zachowującą w nich pewną ciągłość i stałość. Tworzyło ono w nim to, co można by rozpoznać jako właściwość w nim już daną³⁷ i równocześnie jako właściwość zadaną, wyznaczającą kierunek stawania się i przeobrażeń. Należało do znamion jego natury oraz znamion praktyki przekształcającej tę naturę. Niewątpliwie punktem docelowym i granicą przeobrażeń pozostawało „bycie sobą”, tj. zdobycie pełnej samowiedzy i poczucia własnej tożsamości, jednakże droga do tego wiodła nie poprzez eliminację podwojenia i towarzyszącego mu wewnętrznego sporu, lecz odwrotnie, poprzez ich spotęgowanie, poprzez doprowadzenie do stanu paroksyzmu. Pointa, jaką stanowił „atak na chrześcijaństwo” zakończony śmiercią Kierkegarda, była tego najlepszym świadectwem.

Podstawową matrycę podwojenia — przekształcaną w kolejnych zastosowaniach myślowych i pisarskich — tworzyła niewątpliwie struktura ironii, tak wnikliwie i wszechstronnie opracowywana przez Kierkegarda w jego dysertacji uniwersyteckiej *O pojęciu ironii ze stałym odniesieniem do Sokratesa* (1841). Punktem wyjścia jego poszukiwań i uogólnień był zatem fenomen semiotyczny — równocześnie fenomen komunikacji i literatury — ponieważ ironia była dla niego nie tylko obiektem przemyśleń (teorii), lecz i domeną praktyki, domeną doświadczeń pisarskich. W tym sensie można by powiedzieć, że sformułowana przez niego idea „człowieka w ogóle” osadzała się konkretnie, tj. psychologicznie, kulturowo, społecznie i historycznie w horyzoncie, jaki doświadczenia te otwierały. W nich też tkwiły ograniczenia tej idei.

Najbardziej śmiałym — ale także i ryzykownym — przedsięwzięciem Kierkegarda było przeniesienie kategorii podwojenia ze sfery literacko-estetycznej, gdzie objaśniała zjawisko ironii, do sfery etyczno-religijnej, w której pełniła funkcję miernika „prawdziwego chrześcijaństwa” oraz określała — wespół z zasadą przeciwieństw i postulatem izolacji — „jedynie dopuszczalną i prawdziwą” egzegezę *Nowego Testamentu*. Przeniesienie takie było możliwe dzięki temu, iż od początku swej działalności, chociażby w pracy *O pojęciu ironii*,

³⁷ Na to, co dane, na zastaną naturę człowieka składała się jego „hipokryzja”. Oto jak Kierkegaard formułował to w piśmie *Co Chrystus sądzi o urzędowym chrześcijaństwie*: „U podstaw «świata chrześcijańskiego» leży ta oto prawda: człowiek jest urodzonym hipokrytą”, *Okruchy filozoficzne...*, s. 195.

Kierkegaard skłaniał się ku interpretacji ironii nie tylko w płaszczyźnie literacko-estetycznej (uznając w niej „figurę mowy”), lecz także egzystencjalnej. Usprawiedliwiała to postać Sokratesa, który stał się w pismach pisarza i myśliciela duńskiego swego rodzaju „męczennikiem ironii”, osobą ją wyrażającą słowem, życiem, a nawet własną śmiercią³⁸. Kategoria egzystencji dopuszczała więc przechodzenie ze sfery estetycznej do etyczno-religijnej, albowiem tworzyła ich wspólny mianownik.

Perspektywa ironiczno-estetyczna dominowała w pismach Kierkegarda z lat 1838 - 1846, a więc w tym okresie, w którym powstawał główny korpus utworów pseudonimowych, takich jak *Albo — albo, Bojaźń i drzenie, Powtórzenie, Pojęcie strachu, Okruchy filozoficzne, Stadia na drodze życia* itd. Z kolei perspektywa, którą można by tu umownie nazwać religijno-egzystencjalną, przeważała w latach 1846 - 1855. Punktem zwrotnym w przejściu pomiędzy nimi była autodemaskacja Kierkegarda dokonana w notatce *Pierwsze i ostatnie wyjaśnienie* dołączonej do pracy *Kończąc nienaukowe postscriptum*. Przynosiła ona jego przyznanie się do autorstwa pism pseudonimowych, a co ważniejsze, ujawnienie się w roli „pisarza religijnego”, ukrywającego się dotychczas w „estetycznych pseudonimach”. Punktem finalnym była zaś niewątpliwie publicystyka w dzienniku „Ojczyzna” i czasopiśmie „Chwila”, w której Kierkegaard urzeczywistniał w praktyce, na własnym przykładzie i na widoku publicznym, teorię podwojenia w jej radykalnym sensie Nowotestamentowym (przez siebie wydobyty — pomimo wieloletnich „fałszerstw” dokonywanych w tej materii przez kościoły chrześcijańskie).

Naturalnie, można tu mówić jedynie o „dominacji” lub „przewadze” którejs z perspektyw, ponieważ w rzeczy samej kształtowały się one niejako równolegle i w koordynacji ze sobą. Różnice między nimi przejawiały się głównie w sposobie ich wyartykułowania. Jedna z nich — ironiczno-estetyczna — stosownie do swej natury najpełniej wyrażała się „poetycko”, w aktach wyobraźni i twórczości literackiej. Druga natomiast — religijno-egzystencjalna — poszukiwała właściwego dla siebie wyrazu przede wszystkim w „aktach życia”, w angażującym osobowo i publicznie działaniu. Obie one pozostawały w jawnej sprzeczności ze sobą, albowiem wynikały z nich wykluczające się wartości i normy postępowania. Ich łączenie przez Kierkegarda — będącego z tytułu swej działalności „estety”, pisarzem i myślicielem, a z powołania „naśladowcą Chrystusa” i zadatkami na jedyne w dziejach „prawdziwego chrześcijanina” — określało też jego rzeczywiste podwojenie, skalę rozdarcia i rozterek. Tworzona przez niego „ironiczna antropologia” miała zatem rację bytu chociażby w tej mierze, w jakiej on sam był jej wcieleniem i przykładem.

³⁸ „Egzystencja Sokratesa jest ironią” (*Socrates existens er ironi*), SV, t. 1, s. 167.

W perspektywie chronologicznie pierwszej (1838 - 1846) głębinowe impulsy religijne powoływały do życia realizacje estetyczne, w drugiej natomiast (1846 - 1855) oprawa literacko-estetyczna stanowiła rodzaj minimum, bez którego akt religijny i egzystencjalny nie mógł się uzewnętrznić³⁹. Obie perspektywy były więc w tym, co wyznaczało ich strukturę, przekładalne na siebie. W tym jednak, co decydowało o założonym w nich ruchu „stawania się osobowości”, były one w istocie odwrotne. W obrębie pierwszej Kierkegaard był esteta z wyboru, w drugiej — już tylko z konieczności. W pierwszej religijność występowała zasadniczo w formie utajonej i potencjalnej, o czym świadczył m.in. odbiór *Dziennika uwodziciela* jako utworu amoralnego. W drugiej — Kierkegaard programowo występował jako „pisarz religijny”, a jego słowa istotnie miały wymowę i skuteczność czynów. W całości — już zestrojone ze sobą — obie one tworzyły jedyne w swoim rodzaju „podwojenie podwojenia”, akt usankcjonowania „ironicznej antropologii” tyleż w synchronii jego życia, w refleksji i działalności pisarskiej, które ulegały rozszczepieniu, w których współistniały przeciwstawne tendencje, co w diachronii⁴⁰.

Edward Kasperski

IRONIC ANTHROPOLOGY.

THE SPLITTING AND DOUBLING OF MAN IN KIERKEGAARDS PHILOSOPHY

The article deals with the splitting (*fordoblelse*) and doubling (*dobbelthed*) of man in Søren Kierkegaard's philosophy. Both of these problems comprise the key aspects of „ironic anthropology” formed by the Danish writer and thinker. The doubling and splitting of meaning in the act of irony subsequently transferred to the sphere of the ego and the individual existence (*den enkelte*) were the starting point for the anthropological concept presented in the paper. For Søren Kierkegaard the latter is a combination of various opposites: the individual and general, the subjective and the external, the temporal and the eternal, etc: its „conscious existence” was to be expressed in those opposites and in maintaining their confrontational character. In this way existential irony became the postulated content of

³⁹ Równoległe z pismami pseudonimowymi Kierkegaard wydawał pod własnym nazwiskiem różnego rodzaju „mowy” (*Taler*) na tematy etyczne i religijne, które miały tworzyć kontrapunkt w stosunku do tych pierwszych. Potwierdza to dodatkowo pogląd o „podwójności” jego roli autorskiej i samego pisarstwa.

⁴⁰ Tekst niniejszy jest fragmentem większej całości.

human existence; it was *sui generis* the reflection and repetition (*gentagelse*) of rhetorical irony.

The author enumerated four substantial aspects of doubling in Kierkegaard: 1) philosophical (thought — being), which according to him is apparent doubling, and it is possible to reduce it to tautology both on empirical and ideological grounds; 2) ethical and religious, which is in fact existential doubling and simultaneously the opposite of non-authentic aesthetic doubling; 3) hermeneutic; 4) referring to writing and authorship — actualised in Kierkegaard's writings. The article gives a detailed presentation of the two first types of doubling.