

[w:] *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, pod redakcją naukową Edwarda Kasperskiego i Marii Urbańskiej-Bożek, Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Gdańsk 2014, ISBN 978-83-940130-0-4, s. 165-218

EDWARD KASPERSKI
UNIwersytet Warszawski

Etyka Kierkegaarda – jej aspekty, funkcje i znaczenie

I. Miejsce etyki

Miejsce etyki w myśli i pisarstwie Kierkegaarda było pod każdym względem znaczące. Nie była ona zjawiskiem izolowanym, lecz stanowiła „część większej całości”, zwanej nauką o stadiach życia. Określała mianowicie jedną z trzech możliwości egzystencjalnej samorealizacji człowieka. Graniczyła tedy z jednej strony z egzystencją, którą duński pisarz nazywał „estetyczną”, z drugiej – z radykalnie pojętą, wymagającą wyrzeczeń egzystencją religijną. Toteż pseudonim Kierkegaarda, Frater Taciturnus, wykladał rzecz w *Piśmie do czytelnika* w rozprawie *Stadia na drodze życia (Stadier paa Livets Vei, 1845)* w następujący sposób:

Istnieją trzy sfery egzystencji: estetyczna, etyczna, religijna. [...] Sfera etyczna jest tylko sferą przejściową (*Gjennemgangssphære*) i dlatego najwyższym wyrazem skrucy jest w niej działanie negatywne. Sfera estetyczna realizuje się w bezpośredniości, sfera etyczna – w żądaniu (żądanie to (*Fordring*) jest jednak tak dalece nieskończone, że jednostka zawsze bankrutuje [zanim mu sprosta]), sfera religijna – w wypełnieniu (*Opfyldelse*), aczkolwiek należy zaznaczyć, że nie jest to wypełnienie tego rodzaju, w którym sakiewkę lub kieszeń wypełnia się złotem, albowiem skrucy uczyniła owo miejsce wypełnienia bezdnią, rodzącą religijną sprzeczność. Polega ona na zanurzeniu się się w niezgłębioną toń i na byciu mimo tego zadowolonym (*glad*)¹.

Stanowisko powyższe Kierkegaard dopowiadał i precyzował w innym pseudonimowym dziele *Zamykające nienaukowe postscriptum (Afluttende uvidenskabelig Efterskrift, 1846)*:

Istnieją trzy sfery egzystencji: estetyczna, etyczna, religijna. Odpowiadają im dwa pogranicza: Ironia stanowi pogranicze między estetyką i etyką, a z kolei humor tworzy pogranicze między etyką i religią².

Tworząc jedną z trzech kluczowych form egzystencji etyka znajdowała się zatem hierarchicznie „wyżej” egzystencji estetycznej i „poniżej” egzystencji religijnej. Wypełniała niejako lukę (czy przepaść) między nimi. Egzystencję estetyczną cechował bowiem bezpośredni i

¹ SV, t. 8, s. 266–267. Na temat sfer egzystencji, por. także. SV, t. 9, s. 247–249 oraz SV, t. 10, s. 179. Wszystkie cytaty z dzieł Sorena Kierkegaarda pochodzą z wydania *Samlede Værker*, 3. udgave, København 1962–64 (skrót SV, potem tom i strony). Tomy i strony tego wydania są skorelowane z najnowszym wydaniem *Soren Kierkegaards Skrifter*, elektronisk version 1.8.1 ved Karsten Kynde, <http://sks.dk/forside/indhold.asp>; można tam znaleźć także korelacje (konkordancje) z innymi duńskimi wydaniem pism Kierkegaarda. Jeśli nie podaję nazwiska tłumacza, przekład jest mój własny.

² SV, t. 10, s. 179. W SV, t. 9, s. 247 Kierkegaard kojarzy z kolei postawę estetyczną z szukaniem rozkoszy (*nydelse*), etyczną – z działaniem (*Handling*) oraz religijną – z cierpieniem (*Lidelse*).

naturalny sposób egzystowania, poza zasięgiem norm i zobowiązań, a także obojętny stosunek do wiary. Z kolei egzystencją religijną rządził w zasadzie jeden główny imperatyw: bezwzględne posłuszeństwo wobec nadprzyrodzonej Mocy, zdolne zawiesić w granicznych sytuacjach nawet zasady i działanie etyki. Taki przypadek ilustrowało studium Kierkegaarda *Bojaźń i drżenie* przedstawiające gotowość biblijnego Abrahama do synobójstwa na zlecenie Mocy. Etyka ustępowała na dalszy plan w obliczu bezgranicznej wiary i posłuszeństwa nakazowi Mocy, chociaż nakaz ten był według ludzi absurdalny, okrutny i niemoralny.

Etyka, jak ją postrzegał ogólnie autor *Albo-albo*, powinna odgrywać węzłową rolę w egzystowaniu, zachowaniu i działaniu każdej bez wyjątku jednostki. Stanowiła bowiem niezastąpiony wewnętrzny **regulator**, który określał co można, a czego nie wolno czynić. Ustalała granice między dobrem a złem. Nie prawo, nie obyczaje, nie przymus administracyjny lub policyjny, nie formalne nakazy i zakazy, nie samowolne ja stanowiły o treści i jakości życia i poczynaniach jednostek, lecz osadzone we wnętrzu każdej z nich dyrektywy oraz wynikające z nich nieodparte imperatywy moralne.

Kierkegaard stwierdzał jednakże narastający rozstępek między rzeczywistym, egzystencjalnym znaczeniem etyki a jej malejącą rangą w społeczeństwie i w ogóle w modernistycznej cywilizacji³. To sceptyczne i krytyczne stanowisko wynikało z obserwacji zachowań, aspiracji i duchowości nowoczesnego człowieka. Obraz taki wyłaniał się z przemian i zamętu spowodowanych rewolucją francuską z 1789 roku oraz następstw rosnącej industrializacji, urbanizacji, rozwoju nauki i oświaty, licznych migracji, reform socjalnych i politycznych, demokratyzacji. Stare struktury szybko rozpadały się, nowe krystalizowały się powoli⁴. Jednostki traciły stabilne punkty odniesienia oraz jasne i pewne drogowskazy.

W społeczeństwie poddawanych presji zmian, komercji, ruchów masowych i większościowych głosowań w instytucjach publicznych indywidualna etyka stawała się słabo czytelna lub zgoła bezużyteczna. O postawie i sądach jednostek rozstrzygały zyskujące na znaczeniu media (prasa), anonimowa, lecz wpływowa opinia publiczna, większościowe głosowania w parlamencie, a nie zdezorientowane sumienie jednostki. Przeżywaną i praktykowaną etykę powoli wypierały i zastępowały kultura intelektualna, debaty publiczne, filozofia, teologia, literatura, media, edukacja, informacja i wiedza. To one – a nie subiektywność i instancje etyczne – dostarczały doraźnych impulsów i motywacji dla ocen, decyzji i działań. W

³ Nie publikowane za życia zapiski Kierkegaarda *Den etiske og den ethisk-religieuse Meddelelser Dialektik* (w: *Søren Kierkegaards Papirer*, t.VIII, 2, Kjøbenhavn 1918, s. 141–190, zespół notatek sygnowany symbolami B 79-B 89) zawierają obszerny katalog oskarżeń kierowanych pod adresem czasów współczesnych. Główny zarzut głosił, że nowsze czasy zastąpiły praktykowanie etyki wiedzą o etyce, a tym samym zatraciły specyfikę etyki, polegającą na „życiu etyką” i na jej realizacji. Przeniosły etykę w sferę intelektualnej możliwości zamiast stosować ją w życiu i działaniu.

⁴ Bruce Kirmmse, *Kierkegaard in golden-age Denmark*, Indiana 1990; Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, Berlin 2003.

konsekwencji wpływy etyki kurczyły się. Zamieniała się w wygodne usprawiedliwienie dla nieetycznych z gruntu postaw i postępów. Wyzuta z następstw i sankcji stawała się retorycznym *decorum*.

Tą rzeczywistością, która umożliwiała odrodzenie się etyki był zdaniem Kierkegaarda „człowiek pojedynczy (*den Enkelte*)”, jego subiektywność, egzystencja, jaźń, sfera życia wewnętrznego. Toteż pseudonim Johannes Climacus pytał wprost w *Nienaukowym postscriptum* „Co miałyby etyka sądzić, gdyby stawanie się podmiotem nie było najwyższym zadaniem, jakie stoi przed człowiekiem?”⁵. W ocenie Kierkegaarda obie te sfery – podmiotowość i etyka – wzajemnie odsyłały do siebie i przenikały się. W oderwaniu od podmiotowości etyka stawała się bowiem werbalna i pusta (nie obowiązywała ona przecież w świecie zwierząt i w przyrodzie), a z kolei podmiotowość w oderwaniu od etyki okazywała się rozmyta i nieokreślona.

Kierkegaard dążył w rezultacie do rekonstrukcji, odsłonięcia i nobilitacji rzeczywistości etycznej, którą współczesność jego zdaniem źle pojęła, fałszywie oceniła, zepsuła oraz odsunęła od siebie. Właściwe etyce miary jakościowe zastąpiła bowiem lekkomyślnie ilościowymi, uwzględniającymi w pierwszym rzędzie efektowny charakter poszczególnych dokonań i podziw dla nich. Pseudonim Johannes Climacus uzasadniał konieczność zmiany takiego nastawienia:

Wszelako etyka i pierwiastek etyczny wysuwają nieodparte roszczenie w stosunku do każdej egzystującej osoby będąc istotnym nakazem dla indywidualnej egzystencji. Otóż owo roszczenie bywa na tyle nieodparte, że cokolwiek jakiś człowiek pocnie w świecie, choćby to było najbardziej zadziwiające, staje się jednakże koniec końcem miałkie, jeśli tylko nie był on świadomy swego aktu wyboru i jeśli go etycznie nie uzasadnił. Jakość etyczna wystarcza bowiem samej sobie, a jednocześnie ignoruje choćby najbardziej podziwianą ilość⁶.

Obserwując dewaluację i marginalizację etyki oraz domagając się jej odrodzenia, Kierkegaard kładł akcent na jej powszechność i niemożność zastąpienia czymkolwiek innym. Uważał, jak wskazywała duńska badaczka, iż „każda filozofia, która zahacza o problemy ludzkiej egzystencji, musi także zawierać rozważania etyczne”⁷. Dyskurs etyczny pojawiał się tedy wprost lub pośrednio w większości jego pism, przybierał różnorodne kształty i tonacje, uobecniał się też w rozmaitych kontekstach.

⁵ SV, t. 9, s. 110–111. Wszystkie cytaty z dzieł Søren Kierkegaarda pochodzą z wydania *Samlede Værker*, 3. udgave, København 1962–64 (skrót SV, potem tom i strony). Tomy i strony tego wydania są skorelowane z najnowszym wydaniem *Søren Kierkegaards Skrifter*, elektronisk version 1.8.1 ved Karsten Kynde oraz z innymi duńskimi wydaniem pism Kierkegaarda. Jeśli nie podaję nazwiska tłumacza, przekład jest mój własny.

⁶ SV, t. 9, s. 111.

⁷ Anne-Marie Christensen, *Depending on Ethics: Kierkegaard's View of Philosophy and Beyond*, dostępny w internecie: <http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/conant/Depending%20on%20Ethics%20Kierkegaard's%20View%20of%20Philosophy%20and%20Beyond.pdf> [dostęp: 10 III 2014].

W okresie (1843–1846), zapoczątkowanym przez *Albo-albo* (1843), Kierkegaard starał się ująć etykę jako twór względnie samodzielny, dysponujący własną terminologią i językiem, aparatem krytycznym i wyrafinowaną dialektyką. „Nieskończone żądanie” czynienia dobra stanowiło tu podstawę i kluczowe znamię etyki. Rysowała się jednakże luka między „nieskończonością” tego żądania a przyziemnymi detalami skończonej ludzkiej egzystencji i otaczającej rzeczywistości.

Trudność tkwiła w tym, iż etyka nie tolerowała kompromisów, wybiegów i usprawiedliwień. Jednostka zyskiwała miano etycznej tylko wówczas, dowodził Climacus, kiedy sama z siebie – bez podpowiedzi lub nacisków – stosowała się do tkwiącego w niej samej „absolutnego żądania” i działała wyłącznie z pobudek wewnętrznych, a nie jakichkolwiek innych⁸. Nie odwoływała się do instancji prestiżowych zewnętrznych, jak, dajmy na to, tradycja, patriotyzm, zwyczaje, korzyści, lojalność, sława itd. Instancją etyczną nie był również w oczach Kierkegarda postulowany przez Hegla w *Grundlinien der Philosophie des Rechts* autorytet najwyższej władzy państwowej lub samego państwa. Etyka, podkreślał Johannes Climacus w *Postscriptum*:

[...] wprowadza rodzaj stosunku sprzeczności między tym, co zewnętrzne a tym, co wewnętrzne o tyle, o ile traktuje zewnętrznosc jako czynnik indyferentny; otóż zewnętrznosc jako tworzywo działania jest indyferentna, albowiem celem jest to, co jest akcentowane etycznie, podczas gdy wynik zewnętrzny uczynku jest obojętny, gdyż, powtórzmy, celem jest to, co jest akcentowane etycznie. Dlatego troska o wynik [działania] jest niemoralna. Także zwycięstwo w świecie zewnętrznym nie dowodzi niczego pod względem etycznym, albowiem etyka pyta tylko o to, co wewnętrzne. Podobnie zewnętrznosc kary jest nieistotna. W przeciwieństwie do estetyki, która nie kryje podniecenia i domaga się widowiska, etyka w tym wypadku dumnie oznajmia: ja też potrafię wymierzać karę, ale karam wewnętrznie i ponadto uważam, że jest niemoralne, by karać zewnętrznie w domniemaniu, że kara tego rodzaju jest porównywalna z karą wewnętrzną⁹.

Etyka w prezentowanym ujęciu znajdowała się w opozycji do estetycznego poglądu na życie i sposobu egzystowania, ponieważ akceptacja zasad etycznych – innymi słowami: świadomy, zdecydowany wybór etyki jako obligującego poglądu na życie i sposobu życia – sprzyjała krystalizowaniu się tożsamości jednostki oraz dynamizowała jej podmiotowość. Tymczasem egzystencja estetyczna stanowiła pod tym względem przeciwieństwo etycznej. W postawie i zachowaniu estety nie mieściła się troska o wypracowanie autonomicznej, wewnętrznie skonsolidowanej podmiotowości. Jego tryb życia, przeciwnie, charakteryzował się tym, że stale wychylał się „poza siebie”, ku zewnętrznemu otoczeniu, zachłystywał się bezpośredniością

⁸ SV, t. 10, s. 180.

⁹ SV, t. 9, s. 249, przypis 1.

doznań i przeżyć, żył w gorączkowym poszukiwaniu nowych wrażeń, rozrywki, zadowolenia i rozkoszy. Toteż asesor Wilhelm następująco charakteryzował w drugim tomie *Albo–albo* postawę przyjaciela estety:

Życie jest dla Ciebie maskaradą i sam przyznajesz, że traktujesz je jako niewyczerpane źródło zabawy. Nie udało się jeszcze nikomu Ciebie przejrzeć, albowiem każde Twoje otwarcie się bywa niezmiennie przebiegłym wybiegiem, gdyż tylko w ten sposób potrafisz oddychać i zapobiegać temu, aby inni zdołali Cię przeniknąć i utrudnili respirację. Twoja zapobiegliwość polega tedy na tym, aby stale pozostawać w ukryciu. Twoja maska wydaje się tedy najbardziej zagadkową ze znanych, albowiem sam w sobie jesteś nikim, funkcjonujesz natomiast nieprzerwanie w relacji do innych, a to, kim jesteś, jesteś dzięki tej relacji¹⁰.

Cena za podobny tryb życia była zdaniem etyka wysoka. Potępiał on mianowicie w zachowaniu estety skrytość, zagadkowość, dążenie do bycia intrygującym i do budzenia podziwu, lubowanie się w wyrafinowanych przyjemnościach, nurzanie się, jak powiedzielibyśmy współcześnie, w rozkosznym czy też zgoła rozwiązłym konsumpcjonizmie. Efektem upodobań i zachowań estety była zdaniem etyka dezintegracja osobowości i rozpad jaźni na chaotyczną wielość sztucznych ja. Brak własnej, skonsolidowanej i jednolitej jaźni decydował o chwiejnej tożsamości estety lub zgoła o jej braku. Toteż doświadczał on trudności w otwarciu się przed innymi oraz nawiązania z nimi autentycznej komunikacji. To samo dotyczyło trwałych więzi. Nękała ponadto esteta nieprzerwana huśtawka entuzjazmu, zwątpienia i rozpacz. Nie był on bowiem w stanie znaleźć jakiegokolwiek stałego i trwałego punktu odniesienia w egzystencji.

Etyka nie była jednakże w modelu Kierkegaarda w pełni niezależna i samowystarczalna. Nie wypełniała bez reszty egzystencji. Zmagiała się, jak uwidaczniały rozważania w *Albo–albo*, z pokusami estetyki oraz, jak pokazywała z kolei rozprawa *Bojaźń i drzenie*, podlegała krytyce, ograniczeniu czy nawet zawieszeniu ze strony wiary. Paradoks Abrahama gotowego poświęcić (zabić) pierworodnego syna Izaaka, by okazać w ten sposób posłuszeństwo Jehowie ilustrował granice etyki i wskazywał na wyższe prerogatywy wiary, zdolnej zawieszać normy etyczne (“Nie zabijaj”). Tym samym nakazy religii przekraczały zasady i przykazania etyki.

Trudność tkwiła w tym, że etyka w rozumieniu Kierkegaarda, ogólnie biorąc, apelowała do sumienia jednostki o poddanie się powszechnie obowiązującym normom moralnym i o nagięcie się do zasad przestrzeganych przez społeczeństwo i rodzaj ludzki. Tym samym ograniczała ona wybujały indywidualizm i egotyzm, którego ostoją były egzystencja estetyczna afirmująca samolubną postawę i anarchiczne zachowania „człowieka naturalnego”. Egzystencja ta tolerowała ponadto żywiłowy, nonkonformistyczny, buntowniczy stosunek do otoczenia.

¹⁰ SV, t. 3, s. 151.

Wszystkie te zachowania wyłamywały się z rygorów etyki lub stawiały jej opór. Ale to jeszcze nie wszystko.

Egzystencja estetyczna nie była bowiem jedyną alternatywą i ograniczeniem etyki. Jej ogólność podlegała także, jak unaoczniał powyższy cytat, zawieszeniu ze strony religii. Ta ostatnia preferowała bowiem intymny kontakt pojedynczego człowieka z Bogiem, bezwzględne indywidualne posłuszeństwo bóstwu, gotowość do skrajnych wyrzeczeń, pełną izolację od zewnętrznego otoczenia i jego wpływu. Afirmowała natomiast pojedynczego człowieka jako wartość wieczną, absolutną, niesprowadzalną ani do relacji i zobowiązań międzyludzkich, ani do społeczeństwa (do „masy”, „tłumu”), ani do instytucji.

Nasuwało to, rzecz jasna, kłopotliwe pytania o rzeczywisty status, obowiązywalność i jedność etyki. Wymagało zastanowienia się nad sugestią Kierkegarda, że etyka jest „sferą przejściową” i że cechuje ją „negatywne działanie”. Inne niepokojące pytania dotyczyły zakresu etycznych regulacji. Nie było jasne, czy miałyby one wyrażać jedynie na sposób heglowski akceptację istniejącej rzeczywistości i uporządkowanych, wzajemnych relacji z innymi ludźmi, czy przeciwnie, zadaniem etyki było zbudowanie muru między jednostką wewnętrźnie etyczną a z definicji nieetyczną lub pozaetyczną zbiorowością¹¹. Brak takich elementów jak skrucza czy przebaczenie ograniczał możliwości etyki.

Warto zauważyć, że sygnalizowane przez Kierkegarda pośrednie położenie etyki (jako *gjennemgangssphære*) sprzyjało powstawaniu w niej silnych, wewnętrznych napięć, rozszczepień i polaryzacji. Już sama „liryka dialektyczna” występująca w studium *Bojaźń i drżenie* wskazywała na niezręczne i dwuznaczne położenie etyki. Źródłem tej wewnętrznej polaryzacji etyki było co najmniej kilka. Rodziła ją egzystencja estetyczna, przejawiająca się w dążeniu do rozkoszy (symbolem takiej postawy był dla Kierkegarda Don Juan). Powodował „metafizyczny” wpływ historii powszechnej, degradującej jednostkę, ujmującej niemal wszystkie aspekty ludzkiej działalności w kategoriach intersubiektywnych i zbiorowych wydarzeń, spektakularnych gestów, korzystnych lub niesprzyjających okoliczności, dogodnych lub niedogodnych warunków, zdeterminowania w łańcuchu przyczyn i skutków.

Osobne ograniczenie etyki stanowiło istnienie egzystencji radykalnie religijnej, kierowanej namiętą, bezgraniczną wiarą, z gruntu skrajnie ascetycznej, skupionej na osobistej relacji do boskiego absolutu, świadomej ponadto brzemienia grzechu pierwородnego i przygniecionej poczuciem niezmaszalnej winy wobec Stwórcy, ale też otwierającej nieporównywalną z innymi

¹¹ Współcześnie wiele dyskusji na temat etyki Kierkegarda skupia się na tzw. kwestii akosmizmu jego myśli, por. M. G. Piety, *The Place of the World in Kierkegaard's Ethics*, [w:] George Pattison, Steven Shakespeare, (eds) *Kierkegaard. The Self in Society*, Houndmills 1998, s. 24–42, która polemizuje z tezą Louisa Mackeya o akosmizmie Kierkegarda, *The Loss of the World in Kierkegaard's Ethics* [1962], *Points of View*, Tallahassee, FL. 1986, s. 141–159.

dobrami perspektywę zbawienia wiecznego¹². W obliczu tych alternatyw – jedną była doczesna rozkosz, inną zaś zbawienie wieczne – etyka stawała niejako na rozdrożu. Podlegała dyskretnej presji przeciwstawnych sił, z których każda usiłowała zapanować nad etyką, podporządkować ją sobie i niejako przeciągnąć na swoją stronę.

Konsekwencją była swoista „pluralizacja” etyki. Dopuszczał ją pośrednio sam Kierkegaard, gdy wyróżniał ironię jako pogranicze między etyką a estetyką oraz humor jako pogranicze etyki z egzystencją religijną. Pojawił się w rezultacie ogląd o istnieniu w pismach Kierkegarda kilku różnych etyk: tak zwanej „etyki pierwszej”, w założeniu uniwersalnej, ogólnoludzkiej, humanistycznej, oraz „etyki drugiej”, uwzględniającej w refleksji etycznej pojęcia grzechu, winy, skruchy i przebaczenia. Osobny kierunek rozważań wyznaczyły poszukiwania u Kierkegarda „etyki innego”, regulującej stosunek do bliźniego i skupionej na etycznej wykładni relacji z bliźnim¹³. Jeszcze innymi działami stały się refleksja o komunikacji etycznej i o metaetyce.

II. Natura etyki, podmiot etyczny, jaźń etyczna

Natura etyki, zdaniem Kierkegarda, nie była tożsama z wiedzą. Uczoność nie dawała jakiegokolwiek etycznej przewagi nad niedostatkiem lub brakiem uczoności. Etyka nie zawierała się także w literalnym przestrzeganiu norm ustalonego i zamkniętego kodeksu, gdyż w podobnej sytuacji narażała się na zarzuty formalizmu i mechanicznego reagowania. Istotą etyki była natomiast wewnętrzna, świadoma, spontaniczna wola czynienia dobra. W tym znaczeniu pozostawała ona do pewnego stopnia otwarta (nie oznaczało to jednak relatywizowania dobra i zła). Cechowało ją też wyczulenie, jak ukazywały pisma typu *Bojaźń i drżenie* lub *Choroba na śmierć*, na różnego typu antynomie i sytuacje graniczne.

Działanie przyjmowało tedy znamiona etyczne tylko wtedy, kiedy dokonywało się bezinteresownie na rzecz wartości etycznej, słowem, na rzecz dobra. Działanie takie wykluczało jakiegokolwiek uboczne myśli i kalkulacje o jego spodziewanym efekcie (skutku), gdyż pragnienie efektu (pożądanego skutku) zastępowało wówczas wewnętrzną, swobodną, bezinteresowną

¹² Innymi subwersyjnymi w stosunku do świeckiej i humanistycznej etyki aspektami egzystencji religijnej były z kolei skrucha, przebaczenie oraz cierpienie – jedyny zdaniem Kierkegarda wiarygodny miernik autentyczności chrześcijańskiej wiary.

13

Zob. Pia Søltoft, *Svimmelhedens etik: om forholdet mellem den enkelte og den anden hos Buber, Lévinas og især Kierkegaard*, København 2000. Oto różnica pierwszej i drugiej etyki: „Pierwsza etyka jest naiwna i idealistyczna oraz sądzi, iż człowiek jest w stanie urzeczywistnić dobro za pośrednictwem dobrej woli. Etyka ta jednakże doznaje krachu, ponieważ człowiek bynajmniej nie pragnie dobra; jego wola jest bowiem skażona grzechem i dlatego doświadcza on zawrotu głowy spoglądając w przepaść bezsensu. Druga etyka zakłada natomiast istnienie bożej łaski i rozgrzeszenia, toteż jest nie do pomyślenia poza chrześcijaństwem”, cyt. za: Nils Gunder Hansen, *Den hyggelige Kierkegaard*, dostępny w internecie: <http://www.b.dk/danmark/den-hyggelige-kierkegaard>.

motywację. W sytuacji, w której jednostka zabiega o pożądany efekt, zauważał Kierkegaard, „żąda ona czegoś innego niż tylko etyki”¹⁴ i wychodzi poza jej ramy. Istota i tajemnica postawy etycznej zawierała się zatem według Climacusa w pragnieniu tego, co etyczne tylko dla niego samego, bez oczekiwania nagrody, wyróżnienia i poklasku, bez myśli o zaszczytach, bez skrytej nadziei na ewentualne zauważenie wysiłku etycznego przez potomnych, gdyby go przeoczyli, nie docenili należycie lub pogardzili nim współcześni.

W kluczowej dla Kierkegarda perspektywie religijnej etyka wyrażała stosunek jednostki do Stwórcy. I tylko ono – działanie wewnętrzne – wchodziło tutaj w grę jako etycznie uprawnione, podejmowane, by tak rzec, w przytomnej obecności i pod okiem Opatrzności. I tylko ono powinno stanowić obiekt autentycznej troski etycznej. Kierkegaard natomiast świadomie i konsekwentnie pomniejszał w tym wypadku czynniki zewnętrznych (praktycznych, publicznych, spektakularnych) uwarunkowań oraz następstw działań lub zachowań etycznie motywowanych. Uważał je za niewspółmierne (*uncommensurable*) z wewnętrznymi motywami i aktami. Zewnętrzne uwarunkowania oraz następstwa nie zależały bowiem jedynie od jednostki i względ na nie wekslował motywowane etycznie działanie na pozaetyczne okoliczności i tory.

Racją i uzasadnieniem etyki była ona sama. Stanowiła ona w tym rozumieniu jedyne kryterium istotności ludzkiego działania i wszystko inne w stosunku do niej zyskiwało walor przypadkowości. Pseudonimowy narrator *Bojaźni i drżenia* Johannes *de silentio* pisał:

Etyka jako taka jest ogólna, zaś jako ogólna obowiązuje każdego, co z kolei daje się wyrazić z innej strony w ten sposób, że obowiązuje ona w każdej chwili. Spoczywa immanentnie w sobie samej, nie ma niczego na zewnątrz siebie, co byłoby jej *telos*, ale sama jest *telos* dla wszystkiego, co znajduje na zewnątrz; jeżeli etyka wchłania to wszystko w siebie, to nie przekazuje tego już tego dalej¹⁵.

Etyka, jak podkreślał narrator *Bojaźni i drżenia*, zawierała z racji swej ogólności pierwiastek boski, zatem absolutny. Nie znaczyło to jednak podporządkowania etyki religii, która tworzyła jakościowo odrębną dziedzinę. Przedmiotem etyki – doprecyzujmy tak zwanej etyki pierwszej, uniwersalnej i humanistycznej – nie była bowiem bezpośrednia relacja człowieka z boskością, a w zachowaniach etycznych jednostka nie odnosiła się bezpośrednio do boskości. „Pierwiastek boski” uwydatniał jedynie ważność ogólności tkwiącej w etyce. Johannes *de silentio* wyjaśniał:

Obowiązkiem jest na przykład kochać bliźniego. Jest to obowiązek dzięki temu, że odsyła do Boga, ale spełniając ten obowiązek nie wchodzę w stosunek z Bogiem, lecz z bliźnim, którego kocham¹⁶.

¹⁴ SV, t. 10, s. 112.

¹⁵ SV, t. 5, s. 51 (por. *Bojaźń i drzenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 55–56).

¹⁶ SV, t. 5, s. 63.

Boskość stanowiła w tym wypadku abstrakcyjną przesłankę, była niejako „niewidzialnym, znikającym punktem, bezsilną myślą”¹⁷. Ogólność, obowiązek, boskość stanowiły w interpretacji Kierkegaarda jedynie rodzaj tautologii. Istotą i zadaniem etyki było natomiast kształtowanie i wypełnianie ludzkiego istnienia i wytyczanie mu granic, w tym tkwił jej sens.

Etyka, zdaniem Kierkegaarda, nie była z definicji i sama w sobie wiedzą refleksyjną. Nie sprowadzała się, jak u Sokratesa, do świadomości tego, że wie się, czym jest dobro, ani też do świadomości tego, iż się nie wie, czym ono jest. Dla mędrców bowiem często najtrudniejsze okazywały się rzeczy najprostsze. Toteż Johannes Climacus pisał:

Ludzie prości rozumieją to, co proste wprost, ale kiedy uczeni mają to zrozumieć, staje się to nieskończenie trudne¹⁸.

Wszak etyka, rzecz jasna, jest nie tylko wiedzą, lecz także czynieniem, które odnosi się do wiedzy; jest mianowicie takim czynieniem, że powtórzenie na więcej niż jeden sposobów może stać się trudniejsze niż pierwsze uczynienie¹⁹.

Rola etyki w ludzkim działaniu sprowadzała się tedy w głównej mierze do baczenia, by dane postępowanie płynęło z głębi etycznego wnętrza i dokonywało się ze względu na etyczne wezwanie, a nie z uwagi na te czy inne postronne cele i racje. Zdawałoby się, że nie było to zbyt wiele. Tymczasem **uwewnętrznienie** etyki – identyfikowanie się z nią i przestrzeganie jej wskazań – należało zdaniem Kierkegaarda i jego pseudonimów do najtrudniejszych zadań. Brak wspomnianego uwewnętrznienia stanowił zamię i plagę współczesności oraz powodował erozję etyki. Regulatorem działań stawały się bowiem czynniki zewnętrzne, a nie morale jednostki.

Nosicielem etyki zatem był konkretny, pojedynczy człowiek egzystujący, zanurzony w proces stawania się, nieskończenie zainteresowany własnym egzystowaniem. Poruszał się nie w medium abstrakcyjnej myśli lub lotnej fantazji, lecz w medium uwewnętrznionej rzeczywistości etycznej. Dokonywał wyborów i podejmował egzystencjalne decyzje w obliczu kierowanych do niego apeli etycznych.

Stawanie się wymagało innego sposobu egzystowania niż kierowanie się wyłącznie abstrakcyjną refleksją i logiką. Uruchomiło emocje i wciągało jednostkę w tryb wyborów albo i decyzji. Etyka miała tu wiele do powiedzenia. Wykluczała eklektyczne spojrzenie na człowieka. Odrzucała pogląd, że jest on i „trochę dobry”, i „troszeczkę zły”. Pomieszenie tego typu sprzyjało rozmyciu i eliminacji etyki. Nie zajmowała się także badaniem człowieka, jego

¹⁷ SV, t. 5, s. 63.

¹⁸ SV, t. 9, s. 133.

¹⁹ SV, t. 9, s. 134.

obserwacją, opisem i charakterystyką. Zaabsorbowana natomiast stawaniem się egzystencji, etyka stawiała kwestię wyoboru między dobrem a złem na ostrzu noża. Domagała się od jednostki jednoznacznego („absolutnego”) rozstrzygnięcia²⁰. Dlatego też przeciwstawiała się filozoficznym i teologicznym propozycjom zastąpienia kategorii egzystencji esencjalną, statyczną definicją człowieka, a kategorii stawania się (*Vorden*) kategorią gotowego i nieruchomego bytu (*Væren*).

Dążąc do uwewnętrznienia i zakotwiczenia etyki w subiektywności, a tym samym do zerwania z rozważaniem jej w sposób rzeczowy, systematyczny i zewnętrzny wobec indywiduum, Kierkegaard konstatawał, że – mimo zakotwiczenia etyki w tym, co ogólne – jednostka ma głównie siebie samą jako zadanie. W rezultacie nie jest ona ani etyce z góry podporządkowana i przez nią determinowana; nie jest wobec niej bezwolnym przedmiotem; nie jest też narzędziem norm i etycznej ogólności. Jednostka była **podmiotem etyki**. Ale co miałyby znaczyć: stać się lub być podmiotem etyki? Tu właśnie tkwiła główna trudność.

Nowoczesna cywilizacja, zauważał Kierkegaard, sprzyjała zanikowi indywidualnej podmiotowości. Wtapiała ją w bezkształtną i bezosobową masę. „Brak bowiem naszym czasom tego, że wprost mówi się w nich: ja. Te ja, które współcześnie spotykamy są to, prawdę mówiąc, właściwie tylko ja poetyckie, umowne i sztuczne, ale jest w tym mimo wszystko zawsze coś na rzeczy”²¹. I jeszcze dobitniej artykułował ten pogląd w innym fragmencie zapisków:

Jedno z nieszczęść modernizmu zawiera się właśnie w tym, że zlikwidował on „Ja”, mianowicie ja osobowe. I w tym leży także przyczyna, że przekaz etyczno-religijny zaginął w świecie. Albowiem prawda etyczno-religijna w sposób istotny dotyczy osobowości, tak że tylko jakieś jedno ja może ją przekazywać drugiemu ja. Jak tylko przekaz stał się obiektywny, prawda zamieniła się w nieprawdę. To, ku czemu musimy więc dążyć, to osobowość. I dlatego poczytuję sobie za zasługę, iż stworzyłem osobowości poetyckie (czyli moje pseudonimy), które wypowiadają ja w rzeczywistym życiu. Sądzę, że przyczyniłem się w ten sposób – na ile to tylko to było w mojej mocy – do tego, żeby współcześni mogli znowu usłyszeć mowę ja, osobowego ja (ale nie mowę owego fantastycznego, czystego ja brzuchomówcy). Ponieważ jednak cały rozwój świata drastycznie rozminął z uznaniem wagi osobowości, trzeba było ją zatem wskrzesić poetycko. Ta poetycka osobowość wydaje się mimo wszystko znośniejsza dla świata, który całkowicie odwykł od słyszenia ja. I w zasadzie też nigdy nie posunąłem się już dalej. Nigdy bowiem nie odważyłbym się użyć zupełnie wprost i bezpośrednio mojego własnego ja. Ale tym bardziej jestem przekonany o tym, że nadejdzie kiedyś czas, gdy ja znowu pojawi się na świecie i bez żadnego krygowania się powie ja i odważy się przemawiać w pierwszej osobie. I w pierwszym rzędzie zakomunikuje najpierw etyczną oraz etyczno-religijną prawdę w najściślejszym tego słowa rozumieniu²².

²⁰ SV, t. 10, s. 110–111.

²¹ S. Kierkegaard, *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelser Dialektik*, w: *Papirer VIII/2 B 82/13*. Cyt. za: <http://sks.dk/p364/txt.xml>

²² S. Kierkegaard, *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelser Dialektik*, w: *Papirer VIII/2 B 88: 1ste Forelæsning*. Cyt. za: <http://sks.dk/p371/txt.xml>.

Podmiotem etycznym, jak uwidaczniały to rozważania z *Albo–albo* i *Bojaźni i drżenia*, była w rozumieniu Kierkegaarda jednostka, która uosabiała ludzkość, człowieka ogólnego. Unaoczniały to wypowiedzi pseudonimów:

Bezpośrednio określony zmysłowo i psychicznie człowiek pojedynczy jest człowiekiem pojedynczym, który ma swój *telos* w tym, co ogólne, i to właśnie jest jego zadaniem etycznym, by stale wyrażać się w ten sposób, aby znieść swoją pojedynczość w celu stania się tym, co ogólne²³.

Zadaniem, jakie jednostka etyczna (*det ethiske Individ*) stawia sobie, jest przemiana w jednostkę ogólną (*det almene Individ*)²⁴.

Ten, kto życie ujmuje etycznie, ten dostrzega także to, co ogólne, a ten, kto żyje etycznie, ten wyraża w życiu to, co ogólne i przekształca siebie w człowieka ogólnego (*det almene Menneske*) nie dzięki temu, że pozbywa się konkretności, albowiem staje się wówczas niczym, lecz dzięki temu, że odziewa się w konkretność i nasyca ją ogólnością²⁵.

Ta wewnętrzna przemiana jednostki w człowieka ogólnego miała wielorakie konsekwencje. Wchłonięcie przez jednostkę tego, co ogólne i pojednanie z tym, co powszechne oraz akceptacja powszechności i tego, co wspólne zajmowały poczesne miejsce w rozważaniach Kierkegaarda. Procesy te i nabywane w nich właściwości określały podstawowe rysy człowieka etycznego. Różniły go od estety, którego egzystencja pokrywała się w koncepcji Kierkegaarda z naturalną, pojedynczą przypadkowością²⁶. Wyróżniały także człowieka etycznego od religijnego, którego cechą różnicującą było z kolei bycie pojedynczym (*den Enkelte*) na podstawie niepowtarzalnej relacji do Stwórcy. Johannes *de silentio* wyjaśniał to zjawisko następująco:

Wiara jest bowiem właśnie takim paradoksem, że człowiek pojedynczy jako pojedynczy stoi wyżej niż to, co ogólne, ma wobec ogólności uprawnienia, nie jest jej podporządkowany, lecz jest wobec niej nadrzędny, aczkolwiek, warto zaznaczyć, w ten sposób, że jest to właśnie człowiek pojedynczy, który będąc wpierw jako pojedynczy podporządkowany ogólności, staje się obecnie za sprawą ogólności tym człowiekiem pojedynczym, który jako pojedynczy pozostaje w absolutnym stosunku do absolutu²⁷.

Odróżnieniu postawy estety od „rycerza wiary” Kierkegaard poświęcił rozprawę *Bojaźń i drżenie*. Personifikacją człowieka pojedynczego stał się, jak już wspomniano, Abraham, gotów złożyć syna Izaaka w ofierze bóstwu. W sytuacji tego rodzaju etyka uniwersalna

²³ SV, t. 5, s. 51 (por. *Bojaźń i drżenie*, s. 55–56).

²⁴ SV, t. 3, s. 241.

²⁵ SV, t. 3, s. 236.

²⁶ Pojedynczość (osobniczość) bezpośrednio należy tu odróżnić dialektycznej pojedynczości religijnej, gdzie człowiek jest pojedynczy nie z natury, lecz z tytułu izolującej go relacji do bóstwa.

²⁷ SV, t. 5, s. 52.

podporządkowała się paradoksowi jednostkowej wiary, przekraczającej rozum, nosiciela ogólności. Trzeba jednak zaznaczyć, że postulat przemiany jednostki w człowieka ogólnego nie oznaczał w rozumieniu Kierkegaarda zaniku czy rozpląnięcia się indywidualności we mgłę etycznych ogólników, słowem, nie wymagał wyrzeczenia się samego siebie, swojej podmiotowości i tożsamości. Powodował natomiast wejście w dynamiczną, dialogową relację z ogólnością etyki, przyswojenie i wypełnianie jej zaleceń.

Mimo że jednostka, jak realistycznie przyznawał Kierkegaard, pozostawała w nieprzerwanych, różnorodnych relacjach oraz interakcjach z otoczeniem, punktem oparcia etyki była jednakże zawsze osobowość, a nie jej uwikłania i konteksty międzyludzkie. „Osobowość – pisał etyk Wilhelm w *Albo–albo* – ukazuje się sama jako absolut, który ma swoją teleologię w sobie samym”²⁸. W życiu jednostki na pierwszy plan wysuwały się tedy dwa zadania w stosunku do osobowości: 1) jej kształtowanie i dynamiczny rozwój, 2) wypełnianie obowiązków. Tylko w ten sposób jednostka mogła przekroczyć stan natury i stać się człowiekiem moralnym, słowem, jednostką etyczną.

Rdzeń człowieka etycznego stanowiła według Kierkegaard jaźń etyczna. Jej zadaniem było **samopoznanie**. Kierkegaard zdawał się przywiązywać nawet więcej wagi do etycznego samopoznania jednostki niż do czynienia dobra, albowiem dopiero drążące samopoznanie wskazywało, co naprawdę jest dobrem i czy rzeczywiście to właśnie je mieliśmy lub mamy na widoku. Jednostka etyczna – przekonywał asesor Wilhelm w *Albo–albo* – poznaje siebie, jednakże poznanie to nie polegało bynajmniej na kontemplacji, prowadzącej jedynie do ustalenia konieczności. Poznawanie etyczne stanowiło natomiast rodzaj „opatrzenia się” i było samo w sobie swego rodzaju działaniem. Bardziej stosowne byłoby tutaj wyrażenie „wybrać się” aniżeli „poznać się”.

Skąd ta ważność samo-poznawania? Miało ono zdaniem Kierkegaard chronić jednostkę przed sytuacją, w której doszłaby do wniosku, że „już siebie zna”, że nie potrzebuje dalej zagłębiać się w siebie, albowiem ma o sobie wystarczającą wiedzę. Podobny stan świadomości prowadził jednakże zdaniem duńskiego myśliciela do złudnego samouspokojenia, błędnych decyzji i na manowce etyczne.

Objasniała to zjawisko ważna dla poznania myśli Kierkegaard wypowiedź jego pseudonimu, etyka z *Albo–albo*.

Zajmując się samą sobą, jednostka zapładnia samą siebie i rodzi samą siebie. Jaźń, którą jednostka zna, jest jednocześnie rzeczywistą jaźnią (*det virkelige Selv*) oraz idealną jaźnią (*det ideale Selv*), którą jednostka ma na zewnątrz siebie jako obraz, na którego podobieństwo chciałaby się ukształtować, i który wszelako zachowuje również w sobie samej, ponieważ jest on nią samą. Tylko w sobie samej jednostka ma wzór tego,

²⁸ SV, t. 3, s. 242–243.

co czego ma dążyć, a zarazem utrzymuje ten wzór na zewnątrz siebie, skoro do niego dąży. Jeśli jednostka wierzy, że człowiek ogólny (*det almene Menneske*) znajduje się na zewnątrz niej oraz że powinien on z zewnątrz wyjść jej na spotkanie, to staje się ona zdezorientowana, albowiem żywi o tym człowieku ogólnym abstrakcyjne wyobrażenie, które będzie zawsze powodować abstrakcyjne unicestwienie oryginalnej jaźni (*det oprindelige Selv*). Tylko w sobie samym jednostka może znaleźć wyjaśnienie samej siebie (*Kun i sig selv kan Individet faae Oplysning om sig selv*). Dlatego życie etyczne cechuje taka podwójność, że jednostka ma siebie samą na zewnątrz siebie oraz w sobie samej²⁹.

Kierkegaard wyróżniał ponadto stale towarzyszącą jednostce „jaźń typową” (*det typiske Selv*), którą uważał jednakże za ułomną i za „niezrealizowane proroctwo”. Jaźń ta jednakże zamiast przewodzić jednostce, istniała w niej jako tylko wyblakła, cofnięta możliwość. Tymczasem życie etyczne polegało na samorealizacji i była ona możliwa jedynie pod kierunkiem **ja idealnego** (*det ideale Selv*), które znajdowało się nie gdzieś na zewnątrz – upostaciowane w autorytecie, społeczeństwie, historii itd., – lecz w samej jednostce. W innym wypadku jednostka identyfikowałaby się czy to z ja poetyckim, czy to z kopią innego człowieka, czy to z ogólnym wzorem „normalnego człowieka”, a więc z taką czy inną jaźnią sztuczną i wtórną, słowem, niewłasną, wycutą z etycznej autonomii. Zdaniem Kierkegaarda autonomia taka przysługiwała każdej bez wyjątku jednostce pod warunkiem, że posiadała ona własne, niewymienialne wnętrze i ja etyczne.

III. Wybór, decyzja, obowiązek

Kategoria wyboru znajdowała się w centrum refleksji etycznej Kierkegaarda, który poświęcił jej szczególnie wiele uwagi, ponieważ pozwalała przeprowadzić względnie ostrą granicę między człowiekiem estetycznym i etycznym, esteta i etykiem. Wybieranie – stwierdzał etyk Wilhelm w *Albo-albo* – jest charakterystyczne dla etyki. „Wszędzie tam, gdzie mówi się w ściślejszym rozumieniu o albo-albo, można być pewnym, że w gę wchodzi to, co etyczne. Jedynym istniejącym, absolutnym albo-albo jest wybór między dobrem i złem, a jest to zarazem wybór absolutnie etyczny”³⁰.

Różnica między „quasi-wyborem” estetycznym a prawdziwym wyborem etycznym wyrażała w tym, że ten pierwszy dokonywał się pod wpływem impulsu, bezpośrednio i doraźnie (okolicznościowo). Polegał na zanurzeniu się w różnorodności i mógł być w każdym momencie anulowany. Tymczasem wybór etyczny polegał na trwałym i odpowiedzialnym samookreśleniu się, na decyzji (*Afgørelse*), powadze i patosie. Toteż w wyborze etycznym „osobowość objawiała

²⁹ SV, t. 3, s. 239.

³⁰ SV, t. 3, s. 157.

się w swojej wewnętrznej nieskończoności, w której następowała jej ponowna konsolidacja”³¹. Wybór etyczny nie zapobiegał bynajmniej pomyłkowym decyzjom, ale jego intensywność pozwalała je wytropić i skorygować. W wyborze etycznym, jak podkreślał etyk Wilhelm z *Albo-albo*, jednostka angażuje całe swoje wnętrze i wchodzi „w bezpośredni stosunek z wieczną mocą (*det evige Magt*), która przenika całe istnienie”³².

Wybór etyczny w rozumieniu Kierkegaarda nie dokonywał się bynajmniej między dobrem a złem. Uczestniczyły w nim po jednej stronie kategorie etyczne, a zatem zarówno dobro, jak zło³³, po przeciwnej – życie poza dobrem i złem, słowem, indyferentyzm. Zasadnicze wybory i decyzje ludzkie nie następowały tedy pod egidą i w zasięgu etyki; zasadniczym wyborem był natomiast wybór etyki w charakterze busoli życiowej albo też rezygnacja z niej. Wybór jako taki angażował ludzką wolę i w tym sensie ów pierwotny wybór dotyczył tego, że przedkłada się coś nad coś innego albo demonstruje się w tej sprawie obojętność. Wybór „chcienia” stanowił swego rodzaju „chrzest woli”. Implikował zgodę na poruszanie w kręgu dobra i zła.

Zdaniem Kierkegaarda bardziej niż treść i przedmiot wyboru liczył się również sam akt wyboru, albowiem powodował on etyczne „obudzenie się” jednostki. Toteż jednostka wybierała w ostateczności samą siebie, a nie wartości rzeczowe, prestiżowe, społeczne lub historyczne. W tym sensie akt wyboru faktycznie budził do życia jaźń oraz konsolidował osobowość. Nie powodował on natomiast tego, że dana jednostka stawała się fizycznie, psychicznie lub socjalnie inną niż była wcześniej. Pozostawała, jak podkreślał Kierkegaard, jedynie wewnętrznie sama sobą. W kategoriach etycznych stanowiło to najwyższe osiągnięcie jednostki – nie bycie tym lub owym, nie naśladowanie tej czy innej znakomitości, nie identyfikowanie się z takim czy innym wzorem, ale właśnie stanie się i bycie sobą. Taka możliwość stała otworem przed każdym indywiduum.

W etyce Kierkegaard kluczowe miejsce zajmował obowiązek. Wyrażał on to, co ogólne i zawierała się w nim moc wiążąca każdego człowieka pojedynczego. Zalecała ona poddanie się obowiązkowi, nakazywała czynienie dobra, utożsamiała je z treścią obowiązku. Obowiązek wynikał z „duchowego stosunku do Boga, który jest duchem”³⁴, toteż objawiał naturę duchową, różną od zmysłowej bezpośredniości, zapisanego dogmatu, konwencjonalnej normy, zewnętrznego obyczaju. W konsekwencji Kierkegaard unikał definiowania i katalogowania obowiązków. Tropił natomiast chętnie antynomie w strukturze poszczególnych obowiązków. Przykładem było stwierdzenie „małżeństwo jest obowiązkiem”. Otóż małżeński, psychiczno-

³¹ Tamże.

³² SV, t. 3, s. 158.4

³³ Rozliczenie tego, co się naprawdę wybrało przychodziło po fakcie, albowiem w etycznym wyborze człowiek nie mógł być swoim własnym sędzią.

³⁴ SV, t. 7, s. 91.

cielesny eros i chrześcijańska duchowość tworzyły z założenia konfliktową syntezę, a z kolei zakochanie i decyzja ożenku mogły niejednokrotnie rodzić się pod wpływem różnych pobudek i czynników oraz być ze sobą w kolizji.

Mimo akcentowania duchowej natury obowiązku, Kierkegaard eksponował nie jego formalny, zewnętrzny, nakazany lub wymuszony charakter, lecz motywujące go wewnętrzne, swobodne i akceptujące przekonanie:

Sądzi się, że być może usunie się wszelkie wątpliwości, kiedy potraktuje się obowiązek jako zjawisko zewnętrzne, trwałe i określone, o czym można powiedzieć wprost: oto obowiązek. Tymczasem jest to nieporozumienie, albowiem wątpliwość tkwi nie w tym, co zewnętrzne, lecz w tym, co wewnętrzne, w moim stosunku do tego, co ogólne³⁵.

Nie można było zatem zażądać wprost od jednostki poddania się ogólności, gdyż zawiązywała się tu sprzeczność między ogólnością obowiązku (wezwaniami „kochaj bliźniego”), a jednostkowością danej jednostki i potrzebą potraktowania przez nią obowiązku jako „swojego”. Obowiązek nie polegał tedy na mechanicznym podporządkowaniu się zewnętrznej ogólności, lecz na ustaleniu i określeniu wewnętrznego stosunku jednostki do tego, co ogólne. Dlatego etyk Wilhelm wyjaśniał:

Obowiązek nie jest dla określonego człowieka zbiorem poszczególnych, narzuconych mu z zewnątrz nakazów i przepisów, lecz przejawem jego najgłębszej istoty. Jeśli tak właśnie zdoła oprzeć się na samym sobie, jeśli zagłębi się w to, co etyczne, nie będzie musiał ganiać bez tchu, aby się wywiązać ze swoich obowiązków³⁶.

Obowiązek Kierkegaard utożsamiał więc z tym, czego wymaga się od jednostki, czemu powinna się poddać, co, innymi słowy, powinna wypełnić³⁷. Pociągało to zindywidualizowanie obowiązków, odniesienie tego, co ogólne do konkretnej osobowości. Obowiązek tracił w tej perspektywie restrykcyjną, trwałą, sztywną i niezmienną przedmiotowość. Przystawał być „obowiązkiem w ogóle”, wiążącym bez względu na osoby i okoliczności. Stawał się natomiast syntezą tego, co ogólne i jednostkowe, subiektywne i powszechne. Uzmysławiał, że z etycznego punktu widzenia osobowość nie ustanawia sama dla siebie praw („obowiązków”), podobnie jak obowiązek nie jest abstrakcją, która ignoruje własności i położenie jednostki, wewnętrzną akceptację obowiązku oraz gotowość starannego wypełnienia go.

³⁵ SV, t. 3, s. 244.

³⁶ SV, t. 3, s. 246.

³⁷ SV, t. 3, s. 243.

Istota etyki, zdaniem Kierkegaarda, zawierała się jednakże nie w wymuszonym podporządkowaniu się obowiązkom, lecz przeciwnie, w ich subiektywizacji, osobowym przyswojeniu, w uwewnętrznieniu. W liście do estety etyk z *Albo-albo* zauważał, iż „jednostka etyczna, nie ma obowiązku na zewnątrz siebie, ale w sobie” oraz że „osobowość nie ma etyki na zewnątrz siebie, ale zachowuje ją w sobie i wydobywa się ona z jej głębi”³⁸. Ważniejsza od katalogowania obowiązków była „intensywność” ich poczucia. „Jeśli całą osobowość przeniknie napięcie wywołane potrzebą spełnienia obowiązku, wówczas dany człowiek moralnie dojrzał, a obowiązek sam da znać w nim o sobie”³⁹.

Obowiązek ulegał w tej sytuacji subiektywizacji i zamieniał się w „mój obowiązek”⁴⁰. Paradoks obowiązku przejawiał się zatem według Kierkegaarda w tym, że drugi człowiek nie był w mocy stwierdzić, jaki jest cudzy obowiązek, lecz był w stanie jedynie wyznaczyć, jaki jest jego własny”⁴¹. Paradoks ten potwierdzał, iż centrum życia moralnego jednostki znajdowało się według Kierkegaarda w jej własnym wnętrzu i w obrębie jej subiektywnej duchowości. Podlegało podmiotowej wolności, a nie wpływom rynku, giełdy, loterii, polityki, mediów, instytucji kościelnych i autorytetów moralnych. Poglądy te decydowały w istocie o nonkonformistycznym, subiektywnym i egzystencjalnym nachyleniu etyki duńskiego myśliciela.

W tej kwestii ujawniała się na przykład głęboka i zasadnicza różnica między Kierkegaardem a polskim, filozofującym poetą Norwidem, współczesnym w pewnym okresie Duńczykowi (1821–1855), równie żywo jak ten ostatni zainteresowanym etyką i kondycją chrześcijaństwa. Inaczej niż Kierkegaard, Norwid podkreślał raczej znaczenie „obowiązków zbiorowych”, domagał się ugruntowania etyki w społeczeństwie i w stosunkach międzyludzkich. Kierkegaard natomiast uważał, że „etyka ma do czynienia z pojedynczymi ludźmi”, „z każdym pojedynczym”⁴². Podstawą etyki była według niego subiektywna rzeczywistość wewnętrzna. Wymagała ona samowiedzy egzystencjalnej oraz sprzeciwiała się uprawianiu etyki obiektywnej, która zakładała istnienie zewnętrznego obserwatora i sędziego. Takim etycznym „jurorem” mógł być tylko sam Bóg – żaden człowiek nie miał bowiem uprawnień i tytułu do tego, by sądzić etycznie drugiego człowieka.

W ujęciu Kierkegaarda etyka wykluczała ponadto obligowanie innych jednostek lub podmiotów zbiorowych do określonych zachowań lub działań, ponieważ etyka płynąca z ducha chrześcijaństwa dotyczyła w ostatniej instancji stosunku jednostki do Absolutu, a nie zaś stosunku do innych lub do zbiorowości. Ponadto obowiązek jako taki wypływał z wolności człowieka,

³⁸ SV, t. 3, s. 237.

³⁹ SV, t. 3, s. 246.

⁴⁰ SV, t. 3, s. 243–244.

⁴¹ SV, t. 3, s. 244.

⁴² SV, t. 10, s. 25.

pozostawał w relacji do niej, był, rzecz jasna, jej ograniczeniem, ale nie był jej likwidacją. Życie zbiorowe objaśniały tymczasem szeroko rozumiane kategorie estetyczne, których aspektem były kategorie poznawcze, w tym podmiot poznający i przedmiot poznania. Rządziły tu przemiennie konieczność i przypadkowość, a nie duchowa wolność. Rzeczywistość społeczna nie podlegała tedy ani subiektywnej refleksji etycznej, ani też etyce w ogóle, o ile warunkiem *sine qua non* etyki był, jak przyjął rygorystycznie Kierkegaard, człowiek pojedynczy i o ile rzeczywistością zbiorową rządziły według niego estetyka i metafizyka, a nie etyka.

Mimo wspomnianych różnic, istniały zastanawiające zbieżności między Kierkegaardem a Norwidem. Ilustrował je stosunek do pracy, której akceptacja – zrozumiała u ubogiego Norwida, poetyckiego rzecznika „pracy w pocie czoła” w wierszu *Praca* – może zaskakiwać u zamożnego Kierkegaarda, który, o ile wiadomo, nigdy serio nie parał się pracą zarobkową. Tymczasem etyk Wilhelm z *Albo-albo* stwierdzał w polemice z estetą, że:

[...] należałoby koniecznie uważać za niedoskonałość egzystencji to, że człowiek nie potrzebowałby pracować. Im niższy stopień uosabia życie ludzkie, tym mniej rysuje się konieczność pracowania, im stopień wyższy, tym występuje ona więcej. Obowiązek pracowania, aby żyć, wyraża to, ogólnoludzkie i w innym znaczeniu wyraża także to, co ogólne, ponieważ stanowi o wolności człowieka. To właśnie dzięki pracy wyzwala się człowiek, to właśnie dzięki pracy staje się panem natury, to właśnie dzięki pracy udowadnia, że przewyższa naturę⁴³.

Na stosunek do pracy wpływał stosunek obu myślicieli do społeczeństwa. Społeczeństwo samo w sobie było według Kierkegaarda tłumem, masą, bezgłowym Lewiatanem, który zagrażał jednostce i demoralizował ustawicznie człowieka pojedynczego. Tę demoralizację, rzecz jasna, dostrzegał także polski pisarz, ale mimo to wierzył w możliwość „umoralnienia” społeczeństwa za pośrednictwem „poezji obowiązków”, jaką uprawiał w *Promethidionie* lub *Vade-mecum*.

Różnice w stanowisku obu myślicieli wynikały, warto podkreślić, również z różnicy w historycznym ukształtowaniu i położeniu społeczeństwa polskiego i duńskiego. Społeczeństwo duńskie było jak na swój czas upodmiotowione i stosunkowo jednorodne („kupieckie”), społeczeństwo polskie pod rozbiorami wymagało pilnie przywrócenia niepodległości i odtworzenia bytu państwowego, toteż jego zbiorowa konsolidacja miała ogromne znaczenie praktyczne. Środkiem konsolidacji były w rozumieniu Norwida etyka, sztuka, poezja i literatura.

IV. Trwanie i stawanie się. Granica dobra i zła

⁴³ SV, t. 3, s. 260 (AA, 2. 385).

Pogląd estetyczny i odpowiadający mu sposób życia sprawiały, iż esteta zanurzał się w bezpośredniości egzystowania. Brał siebie, innych, rzeczy i stosunki takimi, jakimi one były. Nie stawiał ani sobie, ani otoczeniu wymagań. Pozostawał w rezultacie tym, kim i czym był. Inna była sytuacja tego, kto zawierzył etyce i w rezultacie stosował się z własnego wyboru, pilnie i starannie do jej wskazań i zaleceń. Podlegał on stawianiu się. Doświadczał fermentu, konsolidacji i przemiany osobowości. Ten motyw eksponowała puentująca formuła asesora Wilhelma w *Albo-albo*. Głosiła ona, że za sprawą uwewnętrznionego pierwiastka etycznego dany człowiek „staje się tym, czym się staje (*han bliver det, han bliver*)”⁴⁴.

Tą tautologiczną formułą Kierkegaard odrzucał heroiczno-buntowniczą perspektywę romantycznego prometeizmu i faustyizmu zobrazowanego w dramacie J. W. Goethego *Faust*, którym interesował się w czasach studenckich⁴⁵. Prometeizm i faustyizm rodziły zwątpienie w zastany ład i roztaczały wizję buntu przeciwko przyrodzonej kondycji ludzkiej oraz nadprzyrodzonym mocom, sprawującym pieczę nad ludźmi. Sugerowały, że człowiek nie musi godzić się z przypisanym mu przez bogów losem i nie podlega ich władzy i sterowaniu przez nich, lecz jest w stanie wziąć swój los we własne ręce. Jest zdolny do autokreacji. Tymczasem Kierkegaard czynnik przemiany człowieka lokował polemicznie wobec autokreacjonizmu i faustyizmu w akcie wyboru wśród istniejących możliwości, w przebudzeniu jaźni etycznej i formowaniu osobowości. Wybór etyczny nie zmieniał i nie ulepszał kondycji ludzkiej – aktywizował jedynie wrażliwość i świadomość moralną oraz utwierdzał duchową stabilność jednostki.

Żyjąc i postępując etycznie, jednostka była zdana wyłącznie na samą siebie. Nie mogła oczekiwać wsparcia w formie cudzych rad lub w formie aprobaty ogółu. W egzystowaniu etycznym, jak pisał pseudonim Kierkegarda, jednostka staje sama twarzą w twarz wobec etyki, albowiem „pojedynczy ludzie są samotni”⁴⁶. Jeśli etyka wspierała jednostkę, to czyniła to wprost, nie drogą pośrednią. Wsparcie z zewnątrz i pomoc innych mogły w tej dziedzinie stanowić jedynie zasłonę lub alibi dla braku etyki w jednostce. Odniesienie jednostki do etyki miało bezwzględnie charakter intymny. Objaśniało to, dlaczego wsparcie z zewnątrz było w zasadzie nieefektywne. W etyce działanie – jeśli miało być autentyczne – musiało rodzić się z etycznego patosu⁴⁷

⁴⁴ SV, t. 3, s. 167.

⁴⁵ J.M. van der Laan, *Faust's Divided Self and Moral Inertia*, „Monatshefte”, Vol. 91, No. 4 (Winter, 1999), s. 452–463. Zdaniem autora, Faust Goethego odrzuca ograniczenia tradycyjnego ładu moralnego, głosi moralność samoistnego i samolubnego ego (*a morality of the self*), która nie liczy się z innymi, lecz tylko z posiadaną władzą, pozwalającą dominować nad innymi, ograniczać ich wolność i podporządkowywać własnym zachciankom. Zob. Forrest Williams, *A Problem in Values: The Faustian Motivation in Kierkegaard and Goethe*, „Ethics” Vol. 63, No. 4 (July, 1953), s. 251–261.

⁴⁶ SV, t. 10, s. 28.

⁴⁷ SV, t. 10, 85.

Etyka istniała w każdej jednostce potencjalnie, jako założona w niej możliwość. Tymczasem egzystencja etyczna przejawiała się tylko w jednym: w realizacji etyki, w przenoszeniu etycznego *posse* (móc) w *esse* (zaistnieć). Narrator *Bojaźni i drżenia* zauważał:

W etycznym ujęciu życia zadaniem indywiduum jest wyrazić postanowienie wewnętrzne w tym, co zewnętrzne. Za każdym razem, kiedy człowiek pojedynczy wzbrania się przed tym, kiedy rejteruje lub cofa się z powrotem w krąg wewnętrznych uczuć, nastrojów itd., wtedy ulega on pokusie i grzeszy⁴⁸.

Różnica między postawą estetyczną i etyczną przejawiała się tedy w tym, że etyka w przeciwieństwie do stale maskującego się estety żądała od jednostki niejako programowej **otwartości**. Ten aspekt etyki Kierkegaard podnosił zwłaszcza w pseudonimowym piśmie w *Pojęciu lęku*, gdzie analizował demoniczne aspekty milczenia. Postulat otwartości jasno przedstawiał i uzasadniał także trzeci z *Problematów w Bojaźni i drżeniu*. Johannes *de silentio* pisał:

Etyka jako taka jest rzeczą ogólną, zaś jako ogólna jest otwarciem się. Bezpośrednio zmysłowo i psychicznie człowiek pojedynczy jest określony jako skryty. Jego zadaniem etycznym jest tedy to, by wydobyć się ze swej skrytości i otworzyć się w tym, co ogólne. Za każdym razem, kiedy pragnie on pozostać w skrytości, płacze się w grzechu i ulega pokusie, z czego może wydostać się jedynie dzięki otwarciu się⁴⁹.

Mówienie jako forma otwarcia się rozładowywała bowiem wewnętrzne napięcie, oswobadzała z pokusy demonizmu i hysterii. „Kojące w mówieniu, zauważał narrator *Bojaźni* w interpretacji milczenia Abrahama, jest to, że przenosi mnie w to, co ogólne”⁵⁰.

Podnosząc szczególnie to, że etyka wymaga stosownej, starannie przemyślanej formy uzewnętrzniania, Kierkegaard stwierdzał jednocześnie, że uzewnętrznianie rzeczy niewłaściwych lub niewłaściwe sposoby uzewnętrzniania niechybnie zamieniają akt etyczny we własne przeciwieństwo, czyli w zachowanie lub działanie nieetyczne.

Ta myśl o niestosowności chełpienia się zewnętrżnością, a tym samym o konieczności nie ostentacyjnego i skromnego objawiania etyki tkwiła u podstaw etycznej refleksji Kierkegaarda.

Skoro to, co etyczne spoczywa tym sposobem możliwie najgłębiej w duszy, nie zawsze rzuca się ono w oczy, toteż człowiek, który żyje etycznie może też czynić całkowicie to samo, co ten, kto żyje estetycznie, a nawet więcej, że może długo taką postawą rozczarowywać. Przychodzi jednakże w końcu chwila, gdy pokazuje się, że ten, kto żyje etycznie trzyma się granicy, której ktoś inny w ogóle nie zna⁵¹.

⁴⁸ SV, t. 5, s. 64.

⁴⁹ SV, t. 5, s. 75 (BD, s. 88).

⁵⁰ SV, t. 5, s. 102 (BD, s. 126.).

⁵¹ SV, t. 3, s. 237.

Jedną z form objawiania etyki było tedy etyczne *incognito*. Kategoria ta odgrywała skądinąd kluczową rolę w myśli Kierkegaarda, nie tylko zresztą etycznej. W dziedzinie estetyki odpowiednikiem *incognito* była na przykład maska, jednakże jej funkcja była zupełnie odmienna niż w etyce. *Incognito* estetyczne stawało się rozrywką, wesołą zabawą, delectowaniem się wielością własnych twarzy oraz przebrań, podczas gdy *incognito* etyczne było w rzeczywistości ukryciem czynionego dobra, innymi słowami, aktem pokory i skromności.

W oczach Kierkegaarda rzeczą etycznie niewłaściwą było na przykład również podkreślanie, że „jest się człowiekiem etycznym”, traktowanie etyki jako etykiety lub okna wystawowego, mające czynić daną osobę postacią atrakcyjną w oczach innych oraz pomagać w zdobyciu ich poklasku i zaufania. Nieetyczne było także traktowanie etyki jako lustra, w którym jednostka z upodobaniem i bezkrytycznie przygląda się samej sobie. Nieetyczne było ponadto reklamowanie etyki, gdyż stawało się zwykle usprawiedliwieniem dla braku jej uwewnętrznienia i przyswojenia. Kolejną rzeczą nieetyczną było formułowanie roszczeń i ferowanie sądów etycznych w stosunku do rzeczy moralnie indyferentnych.

Właściwą formą objawiania postawy etycznej stanowiło nie tyle obserwowanie i ocenianie innych – cudzą rzeczywistość etyczną, jak była już o tym mowa, można było poznać jedynie z zewnątrz i tym samym tylko w formie możliwości, przybliżenia lub realności hipotetycznej – ile zagłębianie się w samego siebie, drażnienie własnego sumienia, potęgowanie własnej samowiedzy, dążenie do pełnej **przejrzystości** etycznej, krytyczne ujawnianie własnych niedostatków. Człowiek etyczny, konstatował asesor Wilhelm z *Albo-albo*, „poznaje samego siebie, przenika swoją świadomością cały swój konkretny byt”⁵²; a z kolei „kiedy człowiek lęka się przeźroczywości, zawsze unika etyki, albowiem niczego więcej ona właściwie nie żąda”⁵³. Bez jasnego samopoznania i bez dogłębnej przejrzystości etyka była w zasadzie dla jednostki nieosiągalna.

To samopoznanie etycznie miało w rozumieniu Kierkegaarda swoisty charakter. Nie było poznaniem przedmiotowym, poznaniem dla poznania, poznaniem teoretycznym lub kontemplacyjnym. Było natomiast formą podmiotowego działania, spełnieniem dokonanego wyboru oraz podnoszeniem ja empirycznego ku idealnemu.

Postulat, by „otwierać się” i by stany wewnętrzne wyrażać na zewnątrz – w obecności innych – różnił kardynalnie etykę od wiary. Tę ostatnią Kierkegaard uważał bowiem za głęboko skrywaną jakość wewnętrzną całkowicie niewspółmierną z rzeczywistością zewnętrzną. W sferze wiary obowiązywała tedy niezmiennie zasada, że człowiek pojedynczy „określa swój stosunek do

⁵² SV, t. 3, s. 239 (AA, 2, s. 351).

⁵³ SV, t. 3, s. 234 (AA, 2, s. 345).

tego, co ogólne za pośrednictwem swego stosunku do absolutu”, natomiast w etyce, odwrotnie, „sвій stosunek do absolutu za pośrednictwem stosunku do tego, co ogólne”⁵⁴. Wierzący określał zatem swój stosunek do absolutu wprost i bezpośrednio, etyk – jedynie pośrednio, niejako drogą okrężną. Toteż etyka wykraczała poza chrześcijaństwo i miała znaczenie uniwersalne. Mogła stosować się zarówno do chrześcijan, jak i do innowierców i niewierzących.

Mimo że etyka miała z samej swej istoty charakter ogólny, jej domeną była egzystencjalna rzeczywistość (*Virkelighed*) konkretnej jednostki. Rzeczywistość ta stanowiła amalgamat (syntezę) emocji, fantazji i pomysłów. Różniła się od wiedzy (*Viden*), którą Kierkegaard łączył z kolei z usamodzielnioną „myślącą myślą” i sferą potencjalności. Wiedza jako taka nie sięgała bezpośrednio rzeczywistości wewnętrznej i informowała o niej jedynie w kategoriach przybliżenia i możliwości (*Mulighed*). Dlatego samo w sobie dysponowanie wiedzą etyczną nie było dowodem na etyczność jednostki. Etyczność przejawiała się w realizacji etyki, a nie zaś w wiedzy o niej, a tym bardziej nie w chępceniu się tą wiedzą⁵⁵.

Jednostka stawiała się etyczną jedynie wtedy, kiedy ze sfery myśli i potencjalności zstępowała do sfery przeżywanej i praktykowanej rzeczywistości egzystencjalnej. Zajmowała się wówczas własnym egzystowaniem etycznym. Pseudonim Kierkegarda uzasadniał to tym, że „własna rzeczywistość etyczna jednostki jest jedyną rzeczywistością”⁵⁶. Do dziedziny etyki nie należało natomiast ani moralizowanie lub pouczanie innych, ani też ferowanie etycznych ocen dotyczących charakteru lub postępowania innych ludzi. W podobnych sytuacjach moralista lub sędzący mijali się z zasadą, że „własna rzeczywistość etyczna jednostki jest jedyną rzeczywistością”. Bezprawnie i zuchwale uzurpowali sobie prerogatywy, które należały jedynie do Stwórcy. W sprawach dobra i zła tylko on zdaniem Kierkegarda był jedynym prawodawcą i sędzią. Wyręczenie go w tej roli było po prostu bluźnierstwem.

Biorąc rzecz w kategoriach filozoficznych, Kierkegaard zmieniał zasadniczo utrwalone w tradycji filozofii i nauki europejskiej rozumienie rzeczywistości. Postawienie znaku równości między rzeczywistością a myślą, odniesienie rzeczywistości do myśli albo myśli do rzeczywistości zastępował radykalnym, prowokującym („gorszącym rozum”) utożsamieniem rzeczywistości z etyką. W centrum etyki umieszczał rzeczywiste, egzystencjalne, osobowe stawanie się i działanie jednostki, którego istotą było nieprzerwane podążanie obraną drogą, a nie osiągnięty rezultat⁵⁷. Innymi słowami: pojęcie rzeczywistości (*Virkelighed*) sprowadzał do

⁵⁴ SV, t. 5, s. 64–65.

55

Zagadnienie realizacji etyki oraz opozycję etyki i wiedzy Kierkegaard szczególnie mocno akcentował w notatkach *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelser Dialektik, Søren Kierkegaards Papirer*, 2. forøgede udgave, 1968–1978, bd. VIII 2.

⁵⁶ SV, t. 10, s. 31.

⁵⁷ SV, t. 10, s. 117 przypis 1.

nasyconej etyką subiektywności. I tylko ta subiektywna rzeczywistość była dostępna autentycznemu poznaniu, to jest samopoznaniu. Każde inne poznanie nie wykraczało poza hipotetyczną możliwość.

Konsekwencje tych ustaleń powodowały rozliczne następstwa. Dobro i zło nie były w tym rozumieniu kategoriami substancjalnymi i metafizycznymi, lecz egzystencjalnymi. Odnosiły się do egzystencjalnej definicji człowieka i jego atrybutów, w tym przede wszystkim do emocji, woli i świadomości.

Kategorie dobra i zła – kategorie ogólne – ulegały zarazem subiektywizacji: nie w sensie uczynienia ich kaprysem jednostki, zdania na przyrodę i społeczeństwo, lecz jako duchowe doświadczenie wewnętrzne, pochodne do świadomości i wiary. Punktem oparcia dla dobra i zła była świadomość dobra i zła⁵⁸, punktem oparcia dla świadomości dobra i zła – pogląd, że jednostka jest wartością absolutną, albowiem zawiera – poza czynnikami cielesnymi, psychicznymi i czasowymi, poza ich doczesną syntezą – pierwiastek wieczny, nieskończony, duchowy. Kierkegaardowi nie szło tedy o indywidualizację pojętą jako izolacja, wolność lub anarchiczna samowola jednostki. O indywidualizmie stanowiło natomiast zawieranie się w jednostce paradoksalnej „indywidualnej wieczności”, nazywanej w przybliżeniu w religijnym języku „duszą nieśmiertelną”.

Zgodnie z przekonaniem, że etyka osadza się tym, co w człowieku wewnętrzne, a nie zewnętrzne, cielesne, zmysłowe, wspomniane kategorie ulegały uwewnętrznieniu. Nie groziło to zatarciem różnicy między dobrem a złem, albowiem rzecz nie polegała wcale na tym, że jednostka mogła na przykład przekornie głosić, że obowiązkiem jest czynienie zła, a nie dobra. Problem polegał raczej na tym, że ludzie stale czynili i czynią zło, lecz przekonywali i ciągle przekonują siebie i innych, że czynią dobro.

Takie postępowanie byłoby niemożliwe, gdyby dobro i zło były jasno określone zewnętrznie i sztywno rozdzielone lub gdyby jednostka była ogólnością, a etyka polegała na jednostronnym stopieniu się z nią. Z analizy podobnych sytuacji Kierkegaard wyprowadzał wnioski, że niepokonany przeciwnik dobra – zło – gnieździ się we wnętrzu człowieka i że to tam dokonuje się podstępne przemalowywanie i usprawiedliwienie zła jako dobra. Ujęcie dobra i zła jako zjawisk określonych wyłącznie i w pełni zewnętrznie powodowałoby ich nieuniknioną współmierność i zatarcie między nimi różnicy. Tylko wewnętrzna dialektyka była w stanie utrzymać tę granicę, ale cena wysiłku była wysoka. Stanowił ją niegasnący nigdy wewnętrzny niepokój i wieczna niepewność, czy ustalona granica między dobrem i złem jest właściwa oraz czy jest dostatecznie wyraźna i trwała.

⁵⁸ SV, t. 3, s. 345.

V. Indywidualizm, ogólność, sądy etyczne

Dążenia jednostki do wyróżnienia się i podkreślanie przez nią swej indywidualności przez wyłamywanie się z tego, co ogólne podlegały w świetle etyki negatywnej ocenie. Dotyczyło to bohaterских popisów, lekkomyślnego cierpienia, wszelkich ostentacji, które, by wyrazić to słowami polskiego poety, miały służyć „zadziwieniu” świata, a nie jego zbawieniu⁵⁹. Indywidualizm romantyczny – i zresztą wszelki inny – był możliwy w tej sytuacji jedynie za cenę poróżnienia się lub zgoła ostrego konfliktu z etyką, ponieważ z punktu widzenia etyki kimś „nadzwyczajnym” mógł być jedynie człowiek zwyczajny. Kierkegaard polemizował w ten sposób z ekskluzywnym pojmowaniem etyki i akcentował jej egalitaryzm. Wszystkich – niezależnie od pozycji w społeczeństwie, pełnionej roli, władzy, wpływów, bogactwa itd. – obowiązywały te same normy etyczne i ta sama powinność stosowania się do nich. Wykluczały one licencje i przywileje.

Sytuacja ta nie eliminowała możliwości stania się lub bycia osobnym, pojedynczym i niepowtarzalnym. Drogą do osiągnięcia tego stanu była jednakże właśnie samorealizacja zgodna z tym, co ogólne, a nie przeciwko temu, co ogólne, za pomocą szokowania innych, ekstrawagancji, eksperymentowania własnym lub cudzym życiem, za pośrednictwem obchodzenia lub łamania norm powszechnych. Kierkegaard wyróżniał tedy dwa kontrastowe rodzaje indywidualizacji. Jedną z nich rządził impuls estetyczny, eksponujący przypadkową różnicę jednostki na tle i w stosunku do innych⁶⁰. Istotą drugiej – indywidualizacji etycznej – była akceptacja norm ogólnych, powszechnie obowiązujących, apelujących o jednostkową aktywność.

Nie znaczyło to jednak, że indywidualizacja etyczna była łatwa i bezproblemowa. Łatwo było pomylić ją z konformizmem lub oportunizmem, z czym nie miała niczego wspólnego. Mierzyła się natomiast mozolnym wysiłkiem stawania się, dążeniem, by przekroczyć wrodzone instynkty i predyspozycje człowieka naturalnego (*homo naturalis*) oraz estetyczną przypadkowość istnienia. Wymagała nieprzerwanego, samodzielnego i czujnego kształtowania osobowości, napiętej samowiedzy i umiejętności pokierowania własnym życiem stosownie do dokonanych wyborów i konkretnych zadań. Nie szukała spełnienia w budzących podziw

⁵⁹ Wiersz *Manierizm* Cypriana Norwida ukazywał napięty do ostateczności wysiłek cyrkowego akrobata, który, jak puentował polski poeta, „– Cierpiał, co któryś z ciągniętych na krzyże,/ Lecz – dla zdziwienia, nie zbawienia świata”, PW, 3, 532.

⁶⁰ Esteta zwykle absolutyzował tę różnicę, widział w niej wyraz własnej wyjątkowości i nieprzeciętności w stosunku do innych, powód do wyższości; Kierkegaard tymczasem podkreślał, że różnica taka – choćby dotyczyła rzeczywistego geniusza – ma zawsze historycznie relatywny charakter i po pewnym czasie znika, zacierając się. Poglądy swoje na temat Kierkegaard wyłożył w rozprawie *O różnicy między geniuszem i apostołem (Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel)* z 1847 roku, SV, t. 15, s. 49–64.

dystynkcjach lub zaszczytach. Nie pożądała nagród. Zadowalała się często skromnym i cichym *incognito*.

Indywidualizacja etyczna kulminowała w typie, który literatura artystyczna ochrzciła mianem „bohatera tragicznego”. Typ ten Kierkegaard analizował szczegółowiej w *Bojaźni i drzeniu* na przykładach Agamemnona, Jeftego, Brutusa, gdzie porównywał go z typem jednostki religijnej, upostaciowanej w figurze „rycerza wiary”, skonkretyzowanej w biblijnym Abrahamie. Abraham, który był gotów zabić syna Izaaka, pisał narrator *Bojaźni i drzenia*, nie był bohaterem tragicznym. Występował natomiast jako „albo człowiek wierzący, albo morderca”. Abraham symbolizował bezgraniczną wiarę, ale nie tkwiącą w etyce rozumność, która zakazywała podobnego czynu. „Działał na mocy absurdu, albowiem absurdem jest właśnie to, że jako człowiek pojedynczy stawiał się ponad ogólność”⁶¹.

Inaczej niż „rycerz wiary”, bohater tragiczny nie wykraczał poza etykę. Przedkładał jedynie jedną wartość etyczną nad inną, na przykład dobro rzeczy publicznej nad miłość ojcowską⁶². Kolizja tragiczna indywidualizowała estetycznie bohatera, który wyrzekał się sam siebie nie dla wyróżnienia i chwały, nie dla popisu, lecz pod presją konieczności, wbrew sobie, dla poddania się i wyrażenia ogólności. Jego osobista, wyjątkowa ofiara sama z siebie afirmowała ogół, etykę, jednostkę etyczną jako spełnienie i wzór bohaterstwa. Dla Kierkegarda bohater tragiczny był po prostu „ulubieńcem etyki”.

Realizacja etyki wymagała jednakże czujności. Deformacje zagrażały jej co najmniej z dwóch stron: 1) za sprawą wyolbrzymienia ogólności, która niszczyła jednostkę oraz 2) za sprawą wyabsolutyzowania jednostkowości, która nastawiała ją nieufnie i niechętnie do ogółu. Kierkegaard polemizował z oboma skrajnościami. Występował zwłaszcza przeciwko utożsamianiu etycznej ogólności ze zjawiskami wobec jednostki zewnętrznymi. W etyce nie pojawia się pytanie o to, co zewnętrzne, pisał etyk z *Albo–albo*. Punktem zahaczenia było tylko to, co wewnętrzne⁶³.

To prawda, w formie surowej i naiwnej etyka przyjmowała niekiedy wobec jednostki charakter zewnętrznego prawa (na przykład ogólnego zakazu typu „nie kradnij”, „nie zabijaj”, „nie cudzołóż” itd.). Kierkegaard wskazywał jednak, że ogólność nie może pozostać dla jednostki nakazem zewnętrznym lub formalnym, albowiem ulega wtedy uprzedmiotowieniu i estetyzacji. Uzależnia wówczas jednostkę od warunków i okoliczności z natury rzeczy zmiennych i niepewnych oraz prowadzi koniec końcem do rozpacz i do psychicznej szamotaniny. Podobne zastrzeżenia stosowały się do imperatywności etyki. „Z chwilą, w której to, co etyczne nabiera

⁶¹ SV, t. 5, s. 53.

⁶² SV, t. 5, s. 55 nn.

⁶³ SV, t. 3, s. 244.

charakteru rozkazującego, z tą chwilą upodabnia się do tego, co estetyczne”⁶⁴. Aby zyskać walory etyczne, ogólność musiała tedy ulec uwewnętrznieniu, połączyć się z osobowością, wtopić się w konkretną osobowość, inaczej bowiem stawała się fantomem.

Kierkegaard wyprowadzał z tych polemik i przestróg wnioski, że podmiot etyczny powinien czy też musi być człowiekiem konkretnym, a jaźń – jaźnią konkretną (*et concret Selv*). Ta konkretność znaczyła tyle, że wybór etyczny stanowił akceptację konkretnych warunków i właściwości, jakie charakteryzowały daną jednostkę. Dotyczyło to jej pasji, upodobań, skłonności, przyzwyczajień itd. Konkretność znaczyła więc, że jednostka, która do niej aspirowała, powinna unikać, po pierwsze, ukrywania lub rozplywania się w etycznych ogólnikach, po drugie, uchodzenia za istotę samowystarczającą, niezależną od otaczającej ją rzeczywistości. Znaczyła ona także, że jednostka etyczna powinna stać się syntezą zdolną wchłonąć różnorodność i – w odróżnieniu od podobnych aspiracji estety – powiązać tę różnorodność w zwartą jedność, podporządkowaną etycznej dominancie. W jedności tej zawierały się także momenty izolacji i dystansu do siebie, pozwalające jednostce etycznej ogarnąć własną osobowość, ustalić jej odrębność wobec innych oraz precyzyjnie określić wzajemne więzi z nimi.

Postulat zasymilowania i uwewnętrznienia przez jednostkę tego, co ogólne nie wykluczał konkretności, przeciwnie, sprzyjał wchłonięciu tejże ogólności i osobowej przemianie. To, co ogólne w etyce dawało się urzeczywistnić jedynie przez to i w tym, co konkretne w jednostce, zgodnie z zasadą, że jednostka etyczna staje się tą osobą, która się staje i którą się staje, w przeciwieństwie do rezonera darzącego innych pouczeniami. Akceptując powszechne i powszednie normy etyki, jednostka nie wyrzekała się bowiem kontaktów z otoczeniem i najbliższymi, typowych zajęć, zdobywania środków utrzymania itd. Nie stawała się ekstrawaganckim odmieńcem, lecz poszerzała etyczną wrażliwość i świadomość rzeczy oraz instalowała etykę tam, gdzie jej dotąd nie było. Baczyła na jej konkretne formowanie się, kształt i sposób wyrażania⁶⁵.

Tym samym postulat bycia „człowiekiem ogólnym” nie zachęcał bynajmniej do ogólników, przeciwnie, sytuował jednostkę w realnych, wymiernych i powszednich warunkach jej życia oraz sprzyjał zachowywaniu ciągłości własnej historii biograficznej, a także utrzymywaniu więzi ze wszystkim, co jednostkę otacza. Dotyczyło to zwłaszcza więzi z innymi ludźmi. Wyrazistym przykładem była akceptacja małżeństwa oraz lojalności i wierności małżeńskiej. Jednostka etyczna, to prawda, była swego rodzaju „człowiekiem ogólnym”, ale znaczyło to jedynie to, że włączała „rzeczy wspólne” – rodzinę, przyjaźń, pracę, przychyłność dla innych,

⁶⁴ AA, 2, 347.

⁶⁵ SV, t. 3, s. 234.

skromność itd. – w konkretne egzystowanie. Inaczej mówiąc: wartości powszednie i powszechne czyniła podstawową oraz nieprzekraczalną normą własnych aspiracji, pragnień i zachowań.

To samo dotyczyło egzystencji jednostkowej. Etyk z *Albo–albo* stwierdzał zdecydowanie, że jednostka ma swój cel rozwojowy w sobie samej:

Jednostka ma swoją teleologię w sobie samej, ma swoją wewnętrzną teleologię, jest sama sobą w swojej teleologii, jej jaźń stanowi cel, do którego ona dąży. Tymczasem jaźń ta nie jest bynajmniej abstrakcją, lecz jest absolutnie konkretna. W ruchu do [ogarnięcia i przeniknięcia] siebie samej nie może przecież odnosić się negatywnie do otaczającego świata, albowiem wówczas jaźń jest lub staje się pewną abstrakcją; jaźń ta musi otworzyć się stosownie do całej swej konkretności, ale zwierają się w tej konkretności również te czynniki, których zadaniem jest spleść ją aktywnie ze światem⁶⁶.

Konkretna jaźń (*et concret Selv*) pozostawała zatem w żywej i nieprzerwanej interakcji z otoczeniem prywatnym, społecznym i politycznym. Zmieniała tą drogą świat i samą siebie.

Istotnym składnikiem tego rodzaju jednostki konkretnej była etyczno-religijna kategoria skruchy, która nakazywała zaakceptować zwykłość, potoczność i powszedniość egzystencji oraz jej warunki.

Utożsamienie etyki z ogólnością wymagało jeszcze dodatkowego sprecyzowania. Otóż Kierkegaard przyjmował, że ogólność istnieje w jednostce w formie dynamicznej możliwości, natomiast jej spełnienie bywa zawsze jednostkowe i konkretne. Toteż ogólność mogła współistnieć z tym i w tym, co własne i szczególne, bez niweczenia tych jakości⁶⁷. Dzięki wyborowi i poddaniu się ogólności jednostka uszlachetniała własną, naturalną przypadkowość oraz stawała się „człowiekiem paradygmatycznym”⁶⁸. Zadaniem etyki była w tym względzie paradygmatyzacja przypadkowego istnienia jednostki, nadanie mu ciągłości i ładu. Dotyczyło to także sytuacji, kiedy ład ten przejawiał się, jak pokazywały to liczne analizy bohatera tragicznego w *Bojaźni i drzeniu*, w bolesnych kolizjach etycznych.

Z omawianą problematyką blisko sąsiadowała kwestia sądenia i sądów etycznych. Zajmowała w refleksji etycznej Kierkegarda znaczące miejsce. Wynikała z przeświadczenia, że – jak to wcześniej uczynił Kant w *Krytyce władzy sądenia* – należało starannie rozróżnić między sądami poznawczymi odnoszącymi podmiotowe wyobrażenie do przedmiotu a innymi rodzajami sądów, w szczególności sądami estetycznymi. Odnosiły one wyobrażenie do podmiotu i produkowały efekt przyjemności lub rozkoszy (*Lust*). Trudność wyrażała się w tym, że sądy

⁶⁶ SV, t. 3, s. 253.

⁶⁷ SV, t. 3, s. 241.

⁶⁸ SV, t. 3, s. 242.

odmienne pod względem treści upodabniały się niekiedy pod względem formy i w rezultacie bardzo łatwo było je ze sobą pomylić.

Stanowisko Kierkegaarda w materii sądów etycznych było radykalne. Jego pseudonim Johannes Climacus stwierdzał, że „etyka żąda siebie samej u każdego pojedynczego człowieka, a kiedy sędzi, wtedy znowuż sędzi każdego pojedynczo, zaś tylko tyran lub człowiek bezsilny posługują się tutaj liczbami”⁶⁹. Etyka wykluczała także wydawanie tzw. sądów obiektywnych, ponieważ sądy takie powodowały, że sądzony człowiek ulegał uprzedmiotowieniu, tracił podmiotowość, a tym samym także sąd trafiał w próżnię. Sądzący zajmował w stosunku do sązonego *nolens volens* postawę zewnętrznego obserwatora, nie był bowiem w stanie wejść w jego wnętrze i rozejrzeć się w nim.

Etyk, podkreślał Kierkegaard, musi wyrzec się postawy obserwatora wobec człowieka i świata, albowiem:

etyka jako to, co wewnętrzne w ogóle nie pozwala się obserwować przez kogoś, kto znajduje się na zewnątrz, pozwala się ona jedynie realizować przez pojedynczy podmiot, który jest w stanie uzyskać samowiedzę o tym, co w nim mieszka⁷⁰.

Jedyna wiedza, jaką można było uzyskać z zewnątrz o danym człowieku, była jedynie wiedzą możliwą, prawdopodobną, a ta wykluczała sądy etyczne. Toteż „pojedynczy podmiot sam zapytuje siebie etycznie o swoją własną rzeczywistość”, podczas gdy „rzeczywistość etyczną jakiegoś drugiego człowieka może on percypować wyłącznie myślowo, innymi słowami, jako możliwość”⁷¹. Postrzegana z zewnątrz wewnętrzna rzeczywistość etyczna była w zasadzie nierozpoznawalna, a postawa i zachowanie danej jednostki równie mogły być prawdą, jak fałszem. „Tylko sama jednostka może o sobie powiedzieć, co jest co. Już samo pytanie o to, jak przedstawia się etycznie wnętrze innej jednostki jest z gruntu nieetyczne, jeśli stanowi ono tylko element rozrywki”⁷².

Konkluzją był w tej sytuacji cytat z Pisma św.: „nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni” (Mt 7, 1). Konkluzją było też stwierdzenie, że sąd dotyczący etyki innego człowieka jest niemożliwy.

Jeden człowiek nie może etycznie sądzić drugiego, ponieważ jeden człowiek może jedynie rozumieć drugiego jako możliwość. Kiedy ktoś zajmuje się sądzeniem innego, wyraża to jego bezsilę, albowiem sędzi on w ten sposób wyłącznie siebie samego⁷³.

⁶⁹ SV, t. 10, s. 26.

⁷⁰ SV, t. 10, s. 26.

⁷¹ SV, t. 10, s. 27.

⁷² SV, t. 10, s. 28.

⁷³ SV, t. 10, s. 27.

VI. Etyk *contra* esteta. Zbawcze funkcje etyki

Postawa etyka zdawałoby się krańcowo różniła się od estety. Ten pierwszy nieustannie krytykował estetę i wydawał się nie wychodzić poza krytykę. „Kto żyje estetycznie, zauważał etyk Wilhelm w drugim tomie *Albo-albo*, jest człowiekiem przypadkowym, który sądzi, że jest człowiekiem doskonałym dzięki temu, że jest niepowtarzalny”⁷⁴. Etyka odsłaniała w estetycznej doskonałości i niepowtarzalności uzurpację i rzeczywistą przypadkowość, a z kolei w przypadkowości – przeszkodę w dążeniu do pełnej samorealizacji osobowości, zagubienie, faktyczną utratę wolności, którą chełpił się esteta i która miała dowodzić jego wyższości nad przestrzegającym norm i kierującym się zasadami etykiem, wreszcie rozpacz, której treścią była niemożność odnalezienia samego siebie i ułożenia sobie życia.

Innym obiektem etycznej krytyki było poszukiwanie przez estetę zadowolenia i rozkoszy (*Nydelse*). To gorączkowe i natarczywe szukanie i doznawanie rozkoszy stanowiło zdaniem etyka istotę postawy estetycznej. Równało się to z jednej strony zanegowaniu monotonnej i nudnej stabilizacji, której wyrazem były małżeństwo i rodzina, z drugiej zaś – afirmacja zmienności w życiu, zwłaszcza zmienności erotycznej, której symbolem był w epoce Kierkegarda Don Juan. Tym samym życie stawało się dla estety dziedziną różnorodnych, atrakcyjnych możliwości, w których można było kapryśnie przebierać i którymi należało się na wszystkie sposoby delectować: czy to intelektualnie, niczym Johannes w *Dzienniku uwodziciela*, czy bezpośrednio w sposób zmysłowy. Tak czy owak esteta unikał w oczach etyka przyjęcia jakiegokolwiek odpowiedzialności za życie własne i cudze. Utrzymywał rozstrzygające i ważne decyzje życiowe w stanie zawieszenia. Postępował niejasno, dwuznacznie, metodą kluczenia i uników. Stanowcze wybory, wiążące decyzje oraz brzemie odpowiedzialności – czynniki te ograniczały rozkoszowanie się niespełnionymi dotąd możliwościami, żywiołowe delectowanie się życiem, przyjemne niespodzianki i doświadczanie coraz to nowych przygód.

Zdaniem etyka, wiecznie poszukujący rozrywki i zadowolenia esteta uzależniał się w ten sposób od zdarzeń z zewnątrz. Liczył na los szczęścia, na wygraną na loterii, słowem, na szczęśliwy traf. Oczekiwał stale zewnętrznych pobudzeń, a to z kolei oznaczało, że stawał się więźniem rzeczy, które znajdowały się poza nim samym, a nie w nim samym, słowem, w jego psychice, woli, preferencjach, charakterze i osobowości. Korzystając ze sposobności, chwytając nadarzające się okazje i naginając postępowanie do sprzyjających okoliczności, esteta stawał się w efekcie wypadkową zlepek czynników, których w rzeczywistości świadomie i własnowolnie nie wybierał i nie dobierał, a które tak czy inaczej zyskiwały nad nim określoną władzę.

⁷⁴ SV, t. 3, s. 236.

Według etyka zachowanie tego typu rodziło u estety lęk przed życiem, nie zawsze zresztą uświadamiany, oraz ukrytą rozpacz, która przenikała egzystencję skupioną na barwnej, przedmiotowej zewnętrzności, poszukującą w niej spełnienia, satysfakcji i pełni zadowolenia⁷⁵. Esteta pozbywał się w ten sposób części przypisanej mu wolności i części samego siebie. Konsekwencje tego były godne pożałowania. Utrata tych osobowych przymiotów powodowała, że zrozumienie samego siebie i własnego losu sprawiało ogromne trudności i w gruncie rzeczy było niemożliwe. Esteta stawał się koniec końcem nieprzejrzysty i nieczytelny dla siebie samego. W beztrosce tliła się troska, w uczuciu szczęścia – melancholia i przygnębienie.

Wydawało się, że nic nie jest w stanie uchronić estety i estetyczny tryb życia od bezwzględного nieodwracalnego potępienia. Tymczasem drugi tom *Albo–albo* zwracał jednak uwagę na subtelny dialektykę, jakiej podlegały relacje etyki z estetyką:

Wybór absolutny ustanawia to, co etyczne, ale nie wynika z tego żadną miarą, że wyklucza to, co estetyczne. W etyce osobowość centralizuje się sama w sobie, wyklucza absolutnie to, co estetyczne lub wyklucza je jako absolut, ale relatywnie to, co estetyczne stale powraca z powrotem. Na tyle, na ile osobowość wybiera samą siebie, to wybiera samą siebie etycznie i wyklucza absolutnie to, co estetyczne; ale skoro jednak wybiera ona samą siebie i nie staje się w toku wyboru samej siebie zupełnie inną istotą, lecz właśnie samą sobą, o tyle wszystko, co estetyczne powraca z powrotem w całej swej relatywności⁷⁶.

By wchłonąć i okiełznać pierwiastki estetyczne, etyka musiała najpierw je zanegować i odrzucić, słowem, pozbawić je iluzji wyjątkowości i przeciwstawić się uzurpacji, że stanowią one wartości samoistne, niepodważalne, absolutne. Akceptowała je natomiast w ograniczonym stopniu jako pierwiastki relatywne, podporządkowane etyce oraz służebne w stosunku do niej. Innymi słowami, w toku etycznej przemiany osobowości pierwiastki estetyczne bynajmniej nie zanikały i nie zamieniały się nicością, lecz zachowywały się, aczkolwiek zasadniczo zmieniał się ich dotychczasowy status oraz podlegały przeobrażeniu ich funkcje.

Niewątpliwie w tym właśnie duchu Kierkegaard kształtował i redagował również swoje pisma pseudonimowe i autorskie. Były one wewnętrznie dwoiste, albowiem zawierały jednocześnie – jako pisma na skroś literackie i twory sztuki słowa – i swego rodzaju afirmację wartości estetycznych⁷⁷, i ich treściowe, polemiczne zakwestionowanie. Odbiór tych pism stawiał

⁷⁵ SV, t. 3, s. 240.

⁷⁶ SV, t. 3, s. 167.

⁷⁷ Kierkegaard autor – w roli tego, który pisze i komponuje dany tekst oraz nadaje mu szlif literacki i artystyczny – występował w świetle swoich własnych rozróżnień i ustaleń jako „poeta (*Digter*)” i jako „esteta”, który realne egzystowanie zamienia we wtórną rzeczywistość słowną. Nie wykluczało to bynajmniej tego, iż na planie treści pojawiały się sądy krytyczne wobec poetyckiego i estetycznego poglądu na świat. Na tym polegała dialektyczna podwójność (*Duplicitet*) i dwuznaczność (*Tvetydighed*) pisarstwa Kierkegaarda, którą sam zresztą ujawniał w wyznaniach i pismach autobiograficznych, na przykład w *Punkcie widzenia na moją działalność pisarską* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*), zob. SV, t. 18, s. 85.

czytelnika w sytuacji wyboru, której ze stron przyznać rację i po której opowiedzieć się egzystencjalnie⁷⁸.

Jakie w tym stanie rzeczy były zalety i funkcje etyki? Otóż etyka w proponowanej przez Kierkegaarda wykładni oferowała przede wszystkim możliwość przewyższenia sprzeczności, które zawierały się w radykalnie estetycznym poglądzie na życie i w postawie estety. Piękno pojęte czysto estetycznie – w duchu definicji I. Kanta, iż piękne jest to, co podoba się bez względu na treść⁷⁹ – było zdaniem duńskiego autora tylko pozorne. Autentyzm i wartość egzystencjalną zyskiwało dopiero w zespoleniu z etyką. Toteż etyk Wilhelm przekonywał:

Dopiero wtedy, kiedy na życie spogląda się przez pryzmat etyki jest ono piękne, prawdziwe, sensowne, trwałe: dopiero wtedy, kiedy dany człowiek żyje etycznie, wówczas jego własne życie nabiera znamion piękna, prawdziwości i dopiero wtedy ma ono sens i trwałość; dopiero w ujęciu etycznym życia znika więc autopatyczna i heteropatyczna rozpacz⁸⁰.

Konkluzja była więc oczywista. Otóż „to, co etyczne nie niszczy tego, co estetyczne, ale nadaje mu inne znaczenie (*forklare det*)”⁸¹. Etyka oferowała tedy możliwość porzucenia egzystencji bezpośredniej, w której człowiek pozostaje takim, jakim jest. Otwierała natomiast możliwość przejścia ku moralnemu stawaniu się (doskonaleniu się).

Rezygnując z estetycznej, kuszącej egzotyki i gorączkowej, niespokojnej zmienności, życie według wskazań etyki znajdowało spełnienie w szczęściu powszedniości, której było zresztą owocem i wyrazem. Wyrażało się w pojednaniu z uniwersalną, gwarantowaną i ubezpieczoną przez boskość kondycją ludzką. Uchylało pokusę faustycznego czy bajronicznego buntu, akceptowało natomiast postawę skruchy. Nie zdawało się na łaskę i niełaskę przypadkowych czynników zewnętrznych (zdrowia, bogactwa, kariery, dobrego ożenku, popularności itd.), lecz usilnie dążyło do wewnętrznej konsolidacji i samo-utwierdzenia jednostki. Czerpało siłę z integracji i duchowego zespolenia z ludzką powszechnością oraz z afirmacji zasad człowieczeństwa. Rozkwitało w samodzielnych, świadomych etycznie aktach wyboru, które dawały jednostkom poczucie wiary w siebie, pewności i bezpieczeństwa. Owocowały samozrozumieniem i przejrzystością. W podobnej sytuacji punktem oparcia dla etyka nie były kariera,

⁷⁸ To prawda, Kierkegaard rozróżniał pisma pseudonimowe, które kwalifikował wprost jako estetyczne, oraz polemiczne pisma religijne, w których występował jako „autor religijny”. Rzecz w tym, że pisma religijne – niezależnie od treści, funkcji i postawy autora – nie przestawały być „pismami”.

⁷⁹ W oryginale: „*Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt*” oraz piękno cechuje się „celowością bez celu” (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*), cyt. wg Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. W. Weischedel, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1996, s. 134; 136.

⁸⁰ SV, t.3, s. 250.

⁸¹ SV, t.3, s. 234.

bogactwo, sukcesy, podróże, podboje miłosne, sława, uznanie innych – lecz tym punktem oparcia był on sam dla siebie. Tworzył to oparcie osobowy, wewnętrzny kręgosłup etyczny.

Liczył się też sposób dojścia do etyki. Przyjmując za punkt wyjścia i podstawę kategorie estetyczne, nie można, jak sądził Kierkegaard, uzyskać pojednania z etyką i w rezultacie zasymilować ją. Dla estety etyka stanowiła bowiem jedynie rodzaj tworzywa i surowca, które służyły mu dla zaaranżowania lub spotęgowania efektu piękna. Tę trudność dostosowania zasad etyki do kanonów estetyki Kierkegaard analizował chociażby na przykładzie osobowości J. W. Goethego oraz jego autobiograficznego dzieła *Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit*, w szczególności na przykładzie biograficznego stosunku Goethego do Fryderyki. Toteż pseudonim Wilhelm występujący w *Stadiach na drodze życia* dowodził, że poetyzowanie realnego stosunku życiowego za pośrednictwem estetycznego dystansu powoduje nieuniknione zafałszowanie obecnego w życiu pierwiastka etycznego. Zamienia go w obiekt rozważań, przedmiot lirycznych westchnień i melancholijnych dywagacji. Tymczasem etyka jako realna postawa życiowa była według Kierkegarda nieprzekupna. Żadna poetyzacja – choćby nawet i genialna – nie była w stanie ukryć zgrzytu, polegającego na zamianie etycznego stosunku życiowego w poruszający efekt estetyczny. Toteż Kierkegaard nader sceptycznie i krytycznie reagował na moralizujące tendencje w literaturze i sztuce. Podlegały one z konieczności transformacji estetycznej, która wypaczała treść i sens apeli etycznych.

Właściwym medium służącym manifestowaniu etyki były bowiem rzeczywistość i życie, a nie zaś piękno i sztuka, kuszące i uwodzące obietnicą wysublimowanej rozkoszy estetycznej. Wpisując się w dążenie do wywołania podobnej rozkoszy, etyka ulegała nieuniknionej degradacji i zdewaluowaniu. Dlatego jakiegokolwiek pojednanie estetyki z etyką było możliwe wyłącznie na gruncie i pod egidą etyki. Dokonywało się ono dzięki poddaniu kategorii estetycznych władzy etyki i tym samym ich głębokiemu, poznawczemu prześwietleniu i krytycznemu przeoraniu.

VII. Komunikowanie etyki⁸²

W ujęciu Kierkegarda pożądaną i postulowaną treścią myślenia stawała się pojedyncza, subiektywna egzystencja, podczas gdy poszczególne formy rzeczywistości obiektywnej – społeczeństwo, jego instytucje, różne przejawy życia zbiorowego, ekonomia, przeszłość, nauka,

⁸² Problematykę komunikowania etyki Kierkegaard naszkicował szeroko w zespole notatek z 1847 roku zatytułowanym *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik*, [w:] *Søren Kierkegaards Papirer*, t.VIII, 2, Kjøbenhavn 1918, s. 141–190 (zespół notatek B 79-B 89) – w lokalizacji cytatów i odwołań stosuję zapis: *Papirer*, VIII, 2, wskazanie miejsca w zespole notatek. strona. O komunikowaniu etyki i na temat kategorii zbudowania (*Opbyggelse*) Kierkegaard wypowiedział się m.in. w dziele *Uczynki miłości* (*Kærlighed Gjæringer*, SV, t. 12, s. 203–217). Problematykę tę podejmował ponadto w pismach *Afsluttende uvidenskabelige Efterskrift* (1846) oraz *Indøvelse i Christendom* (1850). Zagadnienie to omawiał m.in. George Pattison, *The Theory and Practice of Language and Communication in Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, Kierkegaardiana 19, Copenhagen 1998, s. 81–94.

prasa itp. – schodziły na drugi lub nawet na trzeci plan. W komunikowaniu zjawisk tego typu liczyła się bowiem empiryczna i ogólna wiedza o przedmiocie, natomiast indywidualność nadawcy i odbiorcy, ich egzystencja oraz konkretna, komunikacyjna więź między nimi traciły *de facto* na znaczeniu, ponieważ nie stanowiły same w sobie ani o naturze tej wiedzy, ani też nie były jej wewnętrznym i koniecznym składnikiem. Komunikowanie wiedzy przedmiotowej nie miało tedy wiele wspólnego z komunikowaniem etyki, albowiem zjawiska te różniły się między sobą kardynalnie. Kierkegaard pisał:

Etyka zakłada, że każdy człowiek wie, czym ona jest – a dlaczego? Ponieważ etyka domaga się, ażeby każdy człowiek w każdym momencie ją realizował, a zatem [zakłada, że] nie mógłby jej nie znać. Toteż punktem wyjścia etyki nie jest bynajmniej stan niewiedzy, którą należy dopiero przekształcić w wiedzę, lecz tym punktem wyjścia jest wiedza, która domaga się realizacji. Obowiązuje tu bezwarunkowa konsekwencja, a kiedy zaś pojawia się w tym względzie choćby najmniejsza niepewność, podlegamy wówczas modernistycznemu pomieszaniu pojęć⁸³.

To „modernistyczne pomieszanie pojęć” zawierało się według Kierkegarda w zamianie etyki w typową dla nauki gałąź wiedzy oraz w komunikowaniu jej na modłę wiedzy przedmiotowej, a ponadto osadzało się w stale postępującym lekceważeniu etyki oraz w skrytej pogardzie dla niej⁸⁴. Toteż Johannes Climacus ubolewał:

Uszczuplając etykę krok po kroku, człowiek pojedynczy nie tylko fascynuje się poezją, lecz także historią powszechną, a tym samym napotyka przeszkodę w egzystowaniu etycznym; a więc po drodze kreuje [zastępczą] rzeczywistość na różne inne sposoby. [...] Zamiast więc uznać, iż rzeczywistością (*Virkelighed*) jest właśnie samo egzystowanie etyczne, czasy obecne tak dalece zajęły się deliberowaniem i obserwowaniem, iż nie tylko wciągnęły w to ogół, lecz ponadto ujęły fałszywie obserwację jako substytut rzeczywistość⁸⁵.

Współczesny kryzys etyki – a zwłaszcza utożsamienie przekazu etyki z przekazem naukowej wiedzy przedmiotowej – uzasadniał tedy uogólnienie Kierkegarda, iż „pod względem etycznym cała modernistyczna wiedza o etyce stała się rodzajem wybiegu (*Udflugt*)”⁸⁶. Odpowiedzią na taki stan rzeczy był wysiłek duńskiego pisarza, aby rozróżnić poznawczą „komunikację bezpośrednią” oraz radykalnie odmienną od niej „etyczno-religijną dialektykę komunikowania się”, słowem, „komunikację pośrednią”. Ta ostatnia miała w efekcie znacznie

⁸³ Papirer, VIII2, B 81,10, s. 147.

⁸⁴ Motyw ignorowania etyki Kierkegaard omawiał również w pseudonimowym dziele *Afsluttende uvidenskabelige Efterskrift*, SV, t. 10, s. 24–25.

⁸⁵ SV, t. 10, s. 25.

⁸⁶ Papirer, VIII2, B 81,5, s. 144–145.

więcej cech wspólnych ze sztuką, artyzmem i przekazem artystycznym (Kierkegaard podkreślał to wielokrotnie) niż z bezpośrednim, asertywnym przekazem wiedzy przedmiotowej⁸⁷.

Inaczej niż w sytuacji komunikowania wiedzy przedmiotowej – w założeniu przeciwieź rzeczowej i bezosobowej – domenę etyki stanowiły, po pierwsze, wiedza podmiotowa, zawarta w jednostkowym samopoznaniu, po drugie, komunikacja interpersonalna. Dyskurs etyczny przemiennie wyłaniał się z wiedzy podmiotowej oraz następnie powracał do niej w formie odbioru i samo-zrozumienia. I nie były to bynajmniej w stosunku do egzystencji momenty tylko zewnętrzne lub składniki techniczne. Przeciwnie. Komunikowanie, odbiór, rozumienie i praktykowanie etyki konstituowały zdaniem Kierkegarda ludzką egzystencję od podstaw.

Jednym z głównych problemów w rozważaniach Kierkegarda stawał się zatem sposób komunikacyjnego pobudzania często biernej i uśpionej rzeczywistości i wrażliwości etycznej⁸⁸. Obowiązywała tu jednakże znamienna reguła, która stanowiła też o istocie etycznej komunikacji pośredniej. Dotyczyła ona równorzędnej pozycji nadawcy oraz odbiorcy komunikatu etycznego. Autor *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik* zauważał:

W sferze etyki jeden człowiek nie może mieć jakiegokolwiek władzy (*Myndighed*) w stosunku do innego człowieka, albowiem, etycznie rzecz biorąc, tylko Bóg jest nauczycielem [etyki], a każdy człowiek bywa jedynie uczniem. Gdyby więc ktoś zamierzał wystąpić z głośnym apelem do innych: „postępujcie etycznie”, to w tym samym momencie usłyszałby z pewnością gromki głos Pana Boga skierowany do tego ważnego człowieka: „pusta mowa, mój przyjacielu, to właśnie ty jesteś tym, który powinien postępować etycznie”⁸⁹.

Apel „postępujcie etycznie”, podobnie jak pouczenie i nauka etyczna, nie mieścił się zatem w poetyce komunikatu etycznego. Formy te implikowały bowiem asymetryczny stosunek nadawcy do adresata i odbiorcy tegoż komunikatu. Nadawca wcielał się w tym wypadku nieprawomocnie w rolę nauczyciela etyki, a zatem uzurpował sobie przymioty należne wyłącznie istocie boskiej. Tymczasem nadawcę obowiązywały w istocie rzeczy te same normy etyczne, co odbiorcę. Obowiązywał go w szczególności bezwzględny nakaz realizowania w życiu zasad etyki. O żadnej wyższości konkretnego nadawcy – kimkolwiek by on był – wobec adresata-odbiorcy nie

⁸⁷ Zagadnienie komunikowania etyki u Kierkegarda jest problemem wyjątkowo skomplikowanym i w tym miejscu rozważam je tylko częściowo, ze względu na koncepcję „subiektywnie egzystującego myśliciela” oraz zagadnienie porozumiewania się. Na związki myśli etycznej Kierkegarda z problematyką innego zwracał uwagę duński badacz etyki Kierkegarda, prof. Arne Grøn. „W etyce Kierkegarda, pisał, chodzi nie tyle o to, w jaki sposób inni mnie widzą, ile o to, jak powinienem sam odnosić się do innego. Etyka staje się wezwaniem, aby odnosić się do innego człowieka w taki sposób, ażeby ten zdobył się na odwagę [samodzielnie] żyć swoje życie (*at leve sit liv*). Oznacza to „zbudowanie” innego tak, aby ten mógł oprzeć się na sobie samym. Największe dobrodziejstwo, które jeden człowiek może uczynić w stosunku do drugiego, mówi Kierkegaard, to pomóc mu stanąć na własnych nogach. To właśnie tyle, ile władna uczynić miłość“, *Det gode afhænger af øjnene der ser*, „Kristendom.dk“, 13. august 2007.

⁸⁸ Climacus utożsamiał w tym wypadku, jak wcześniej była mowa, „rzeczywistość w ogóle” z rzeczywistością etyczną, natomiast tę ostatnią – z wewnętrzną (subiektywną) rzeczywistością pojedynczego człowieka.

⁸⁹ Papirer, VIII2, B 81,16, s. 149.

mogło tutaj być mowy. Toteż w ujęciu Kierkegaarda uzurpacja zwierzchniej pozycji nadawcy wobec odbiorcy, to jest przyjęcie wobec tego pierwszego postawy autorytetu i tonu pouczeń lub oskarżeń, stanowiła sama w sobie rażąco odstępstwo wobec zasad etyki, gdyż ustanawiała sprzeczność między prawdziwą istotą oraz sensem wiedzy etycznej oraz z gruntu nieetyczną formą jej wykładu.

Trudności w komunikowaniu etyki sięgały zresztą głębiej. Każdy akt uzewnętrznienia treści etycznej (lub etyczno-religijnej) wprowadzał bowiem dramatyczne napięcie pomiędzy jej subiektywną, podmiotową, wewnętrzną zawartością a intersubiektywną formą i publicznym przeznaczeniem komunikatu. Komunikat bezpośredni (*en ligefrem Meddelelse*) przekazywał ją odbiorcy po prostu w postaci literacko obrobionej, gotowej i skończonej. Z punktu widzenia samej etyki stanowił więc swego rodzaju uproszczenie i oszustwo (*Bedrag*). Zamieniał bowiem odbiorcę w pasywnego odtwórcę zakomunikowanej mu treści oraz narzucał mu z góry ustalony, mniej czy bardziej kategoryczny moralny punkt widzenia. Chcąc nie chcąc unieruchamiał i ubezwłasnowolniał tegoż odbiorcę. Ignorował bowiem jego podmiotowość, wolną wolę, akt wyboru i samodzielną decyzję. Negował tym samym podstawy etyki i życia etycznego.

Rodziło to w konsekwencji podwójny dysonans. Powodowało, po pierwsze, samo-uprzedmiotowienie autora komunikującego własną subiektywność, a tym samym zaprzeczenie samej istocie jego subiektywności. Autor ów przenosił ją bowiem za sprawą komunikatu (językowej eksterioryzacji) w intersubiektywne otoczenie oraz podejmował następnie ewentualne działania na zasadzie „repcji repcji”, czyli pobudzenia z zewnątrz, nie całkiem jednakże już tylko własnego. Przeczyło to idei motywowanej wewnętrznie decyzji, jakiej żądała etyka. Podobna sytuacja, po drugie, sprzyjała także wyzuciu odbiorcy z podmiotowości, dającej o sobie znać właśnie w etycznym wyborze oraz w samodzielnie podjętej decyzji. Wspomniane ubezwłasnowolnienie dokonywało się natomiast za sprawą bądź to narzucenia i „wszczepienia” mu podmiotowości cudzej (czyli nadawcy, autora komunikatu), bądź to zamiany rdzennej podmiotowości własnej na podmiotowość wtórną, standardową i anonimową, z natury rzeczy także sztuczną, ukształtowaną w komunikacji zbiorowej lub uformowaną jako wzór kulturowy.

Kierkegaard uważał, że nad praktyką tego rodzaju – uznaną przez niego za dzieło i negatywne znamię „najnowszych czasów (*de nye Tider*)” – należało zapanować. Wymagało to jednakże spełnienia kilku warunków. Jednym z nich było, paradoksalnie, świadome wyeksponowanie wspomnianej sprzeczności po to, ażeby spożytkować ją dla celów komunikacji pośredniej (*indirekte Meddelelse*), nieodzownej w przekazie etyki oraz subiektywności. Prowadziło do rozszczepienia komunikatu, nazywanego przez Kierkegaarda „podwójną refleksją (*dobbelt Reflexion*)”.

Rozszczepienie to przejawiało się w spotęgowaniu wieloznaczności, zagadkowości i fingowanej nierozstrzygalności komunikatu. Polegało zatem na ukryciu się realnego autora w masce pseudonimu oraz na szerokim stosowaniu ironii, stylizacji, parodii, aluzji itd., które przekazywały stosowny kontr-komunikat pod powierzchnią komunikatu zdawałoby się w pełni wiarygodnego i przekonującego. W noweli Kierkegaarda *Dziennik uwodziciela* taki etyczno-religijny kontr-komunikat krył się na przykład pod powierzchnią komunikatu perwersyjnie estetycznego, niby-afirmującego z góry zaplanowane uwiedzenie Kordelii przez Johanna. Wyrobiony etycznie i religijnie czytelnik mógł jednak odgadnąć, że Johannes dopuszczał się zła i grzechu.

Wspomniane rozszczepienie wyrażało się tedy we wprowadzeniu do komunikatu powierzchniowego ukrytej w podtekście rozmyślnej dwu- i wieloznaczności. Umożliwiała ona zdeorientowanemu początkowo odbiorcy samodzielny wybór jednej z potencjalnych strategii lektury. Zachęcała do opowiedzenia za którąś z możliwych, alternatywnych interpretacji treści, sensu i wymowy komunikatu: za odbiorem go w perspektywie estetycznej, wyrażającej uznanie i podziw dla uwodzicielskiej maestrii Johanna, albo też perspektywie etyczno-religijnej, potępiającej jego uczynek.

W obu wypadkach „komunikat egzystencjalny” spełniał warunki komunikacji pośredniej, gdyż unikał deklaratywności, a tym samym unieruchomienia i uwięzienia autora w treści komunikatu, i dawał względnie wolną rękę czytelnikowi-odbiorcy. Dopuszczał do głosu subiektywność obu, autora i czytelnika, a zarazem chronił subiektywność każdego z nich przed nagabywaniem i paralizującą ingerencją drugiej strony. W wypadku subiektywności autora zapobiegał za sprawą pseudonimów wystawieniu jej „na widok publiczny” i obnażeniu się. Przeciwdziałał w ten sposób także wścibskiemu „podglądaniu” jej przez publiczność, wymuszającemu na autorze przybieranie rozmaitych barw ochronnych, a zatem postępowanie pod dyktando odbiorcy.

Pisarskie efekty tego rodzaju Kierkegaard osiągał mianowicie w ten sposób, iż w pismach pseudonimowych i w większości pism autorskich utrzymywał ironiczny lub na poły ironiczny dystans w stosunku do samego siebie. Zachowywał tym sposobem *incognito*: skrywał przed czytelnikami autorskie, subiektywne ja. Po drugie, nie ujawniał w pełni własnych poglądów, myśli i przeżyć dzięki kreowanej w utworach aurze tajemniczości i zagadkowości. Przytaczał rozmaite stanowiska i racje, ale nie rozstrzygał definitywnie kolizji i spraw spornych. Po trzecie, za sprawą zamierzonej dwu- lub wieloznaczności komunikatu pozostawiał odbiorcy decyzję wyboru jednej z jego możliwych interpretacji. Powodowało to zasadniczą przebudowę dyskursu literackiego, religijnego i filozoficznego. Tracił on znamiona deklaratywności, kategoryczności,

asertywności oraz jednoznaczności. Zyskiwał natomiast na umowności (wystylizowaniu) oraz upodabniał się do pod wieloma względami do dyskursu artystycznego. Zresztą sam Kierkegaard głosił wprost, że komunikacja pośrednia musi skrzętnie unikać tezowej bezpośredniości oraz upodabniać się do sztuki, gry, udawania i mistyfikacji.

Dzięki komunikacji pośredniej autor panował zatem nad wspomnianą sprzecznością. Panował nad nią, albowiem był jej świadomy, wprowadzał ją celowo, a ponadto niejako przelicytowywał i potęgował. Stosował zasadę negowania negacji. Ustanawiał „stosunek sprzeczności (*Modsætningsforhold*)” w prowadzonym dyskursie, paradoksalnie, właśnie ze względu na adekwatny stosunek komunikatu do wyrażanej rzeczywistości oraz ze względu na prawidłowy stosunek porozumiewania się autor – czytelnik, umożliwiający zachowanie podmiotowości obu. Sprzeczność stawała się w ten sposób dialektycznym medium, które zdaniem duńskiego pisarza adekwatnie komunikowało subiektywną treść.

Medium takie było konieczne, ponieważ treścią komunikacji egzystencjalnej była przede wszystkim rzeczywistość etyczna, ściślej: etyczno-religijna. Rodząc się i istniejąc w psychice jednego człowieka nie mogła być bezpośrednio dostępna drugiemu. Nie mogła być dostępna, ponieważ była z definicji rzeczywistością subiektywną i intymną. Toteż nie można jej było wyrażać tak samo, jak wyraża się odruchy warunkowe lub czynności fizjologiczne. Nie można też było poznawać jej tak, jak poznaje się obiekty fizyczne, a więc za pomocą obserwacji lub eksperymentów.

Warunkiem zakomunikowania stającej się, niegotowej rzeczywistości etycznej jednostki było zachowanie jakościowej różnicy między nią a rzeczową (semiotyczną) materią komunikatu, przeznaczonego dla odbiorcy, a więc tak czy inaczej dla swego rodzaju obserwatora. Komunikat musiał także respektować egzystencjalną podmiotowość etyczną obu uczestników stosunku i aktu komunikacji. Tylko taka komunikacja zasługiwała zdaniem Kierkegarda na miano etycznej i etyczno-religijnej. Środkiem do realizacji tego celu stawało się pojawienie się w komunikacie wspomnianego stosunku sprzeczności oraz znaku sprzeczności (*Modsigelsens Tegn*)⁹⁰. Znaki tego rodzaju uniemożliwiały bezpośrednie, dydaktyczne i nakazowe sterowanie („etyczną tresurę”) odbiorcą i chroniły samodzielną, egzystencjalną podmiotowość uczestników komunikowania się.

Rzeczywistość etyczna była jednakże z definicji dostępna dla samowiedzy jednostki. Climacus uzasadniał to następująco.

[...] istniejąc wewnętrznie, rzeczywistość etyczna (*det Ethiske*) stawia opór badaniu jej przez kogoś, kto znajduje się na zewnątrz. Etykę może urzeczywistniać tylko pojedynczy podmiot, który sam z siebie jest w stanie dowiedzieć się, co w nim mieszka, albowiem jest to jedyna rzeczywistość, która nie przekształca się w

⁹⁰ SV, t. 16, s; 122–123.

możliwość w trakcie jej poznawania i jedyna, której nie poznaje się wyłącznie za sprawą myślenia, ponieważ jest to jego własna rzeczywistość, którą ów podmiot zdołał poznać jako rzeczywistość pomyślaną lub jako możliwość, zanim jeszcze stała się ona rzeczywistością. Tymczasem o rzeczywistości Drugiego ów podmiot nie byłby w stanie dowiedzieć czegokolwiek przed jej pomyśleniem, czyli przed zamianą w możliwość⁹¹.

Podkreślając, że każdą rzeczywistość na zewnątrz siebie podmiot może pojąć jedynie za sprawą jej pomyślenia i że to pociąga z kolei jej nieuniknioną przemianę w możliwość, Climacus wskazywał na ekskluzywny w pewnym sensie charakter rzeczywistości subiektywnej. Chcąc pojąć rzeczywistość tego typu „realnie”, dowodził, należałoby stać się tą rzeczywistością. Tym ostrzej rysowało się to w stosunku do cudzej rzeczywistości. Aby ją pojąć i ocenić, należałoby stać się tym kimś innym, przyswoić sobie dokładnie jego motywy i racje, wcielić się w jego działania i postępkę. Trzeba by wówczas, innymi słowami, przekształcić cudzą rzeczywistość we **własną**, ale to właśnie było niemożliwe i niewykonalne. Operacja tego rodzaju przekształcałaby bowiem tę cudzą rzeczywistość w zupełnie nową, a to z kolei znaczyłoby, że nie dawałaby już wtedy wiedzy o innym człowieku, lecz jedynie wiedzę o nas samych, jako o istotach różnych od niego.

Pomyślenie jako takie nie było w odczuciu duńskiego myśliciela ani bytem, ani działaniem. Rzecz pomyślana pozostawała wyłącznie pomyśleniem, czyli idealizacją, możliwością, projektem, a nie samą rzeczą. Miało to ściśle zastosowanie do etycznego sądzenia innych ludzi. Sądzone postawy, zachowania i postępkę traciły walor twardej, bezspornej realności. Natura sądów etycznych była utkana z zupełnie innej materii niż rzeczy sądzonych. W sądach odnoszących się do innych ludzi rzeczy sądzone stanowiły realności wyłącznie hipotetyczne, istniejące jedynie w pomyśleniu osoby sądzącej, ale nie w samym bycie.

Ujęcie to miało dalekosiężne reperkusje. Deprecjonowało powszednią praktykę dotyczącą etycznego kwalifikowania, osądzania bądź etykietowania cudzych postaw, czynów lub zachowań: piętnowania ich bądź gloryfikowania. Oceny etyczne kierowane w stronę innych traciły osądzający, kategoriyczny, bezsporny walor przedmiotowy. Kierkegaard stwierdzał wprost, że żaden człowiek nie ma prawa „skazać” etycznie innego człowieka⁹². Wyrokując o innych, wyrokował w ten sposób wyłącznie o sobie samym.

Refleksja Climacusa w *Kończącym nienaukowym post scriptum* ujawniała tedy trojaki znaczenie i zastosowanie kategorii możliwości. W jednym z tych zastosowań przybierała ona

⁹¹ SV, t. 10, s. 26 (292).

⁹² Tylko istota boska mogłaby szczyścić się takim prawem. Climacus pisał zresztą wprost: „Pismo św. naucza: „nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni”. Jest to napomnienie i ostrzeżenie, ale także niemożliwość. Jeden człowiek nie może etycznie sądzić innego, ponieważ jeden człowiek może pojąć drugiego człowieka tylko jako możliwość. Kiedy ktoś sili się, aby osądzić drugiego, daje wyraz tylko niemocy, albowiem sądzi wówczas tylko samego siebie”, SV, t. 10, s. 27 (294).

odcień ontologiczny występując jako byt pomyślany, idealny, ogólny i hipotetyczny. W ujęciu teoriopoznawczym funkcjonowała z kolei jako forma odbioru, sposób pojmowania i wiedza o rzeczywistości. Rozważania etyczne (ściślej: metaetyczne) odsłaniały natomiast aspekt pragmatyczny możliwości. W obrębie etyki znaczyła ona tyle, co projekt oraz antycypacja działania. Mogła pojawić się na przykład jako apel etyczny. Możliwością w rozumieniu etycznym i pragmatycznym stawał się, inaczej mówiąc, pewien osobowy projekt działania, które nie zostało dotąd urzeczywistnione, a które było do podjęcia, słowem, rysowało się jako „możliwe” działanie przyszłe. To ostatnie znaczenie było dla Kierkegaarda niezwykle istotne. Określało ono egzystencjalne, etycznie „mobilizujące” rozumienie możliwości oraz wskazywało na kierunek postępowania *ab posse ad esse*, zależny w tym wypadku od determinacji i decyzji jednostki.

VIII. Etyka i historia powszechna

Kierkegaard konstatował głęboki, współczesny konflikt między historią powszechną a indywidualną etyką. W świeckim rozumieniu XIX wieku rzeczywistym, godnym szacunku powołaniem jednostki była historia, uczestnictwo w historii, refleksja o historii, stosowanie historycznych miar do wszystkiego, co dotyczyło jednostkowych i zbiorowych aspiracji, dążeń i losów. Tej dominacji historii ulegała również zdaniem Kierkegaarda akademicka, „obiektywna” etyka, ponieważ sprowadzała ona swoje zainteresowania do obserwowania i osądzania wydarzeń historycznych. Tymczasem postępowanie tego rodzaju było według niego jaskrawym nieporozumieniem. Powołanie i zadania etyki pojmowano opacznie, gdyż etyka, jak zauważał pseudonim Johannes Climacus w *Postscriptum*, była z samej swej istoty niezależnym, autonomicznym strażnikiem i gwarantem jednostkowej podmiotowości i odrębności⁹³. Z tego punktu widzenia Climacus negatywnie oceniał podporządkowanie etyki historii. Krytykował czynienie jej narzędziem historii, a zwłaszcza stosowanie miar etycznych do oceny postaci, wydarzeń i stosunków historycznych.

Zbiorowe ruchy wydarzenia historyczne z samej swej istoty nie podlegały kompetencjom etyki. Ale nie podlegały jej także czyny pojedynczych postaci historycznych, o ile nie dokonywały one etycznych wyborów i nie zabiegały o uzyskanie etycznej samowiedzy:

Toteż etyka patrzy nieufnym wzrokiem na całą wiedzę powszechno-dziejową, gdyż ta łatwo bywa pułapką i demoralizującą odskocznią estetyczną dla podmiotu poznającego, albowiem rozróżnienie między tym, co należy a co nie należy do dziejów powszechnych jest ilościowo- dialektyczne. Efektem jest to, że bezwzględna różnica etyczna między dobrem a złem zostaje historycznie i estetycznie rozmyta za

⁹³e SV, t. 9, s. 110–111.

pośrednictwem estetycznych i metafizycznych określników typu „wielkie” czy „znaczące”, do których kategorie „dobra” i „zła” stosują się bez różnicy. Tymczasem w dziedzinie historii powszechnej kluczową rolę odgrywają takie czynniki, jak przypadki i okoliczności, do których ani etyka, ani dialektyka nie mają dostępu. Toteż historyczna totalność wydarzeń wchłania i podporządkowuje sobie działanie pojedynczego człowieka i zamienia je w coś zupełnie innego, co nie należy już bezpośrednio do niego. Dany człowiek nie ma żadnej pewności, że wejdzie do historii powszechnej wtedy, gdy całą mocą zabiega o to, by czynić dobro, czy w sytuacji, gdy w swej diabelskiej zatwardziałości oddaje się złu. Nawet w stosunku do wielkiego nieszczęścia obowiązuje zasada, że tylko loteria rozstrzyga, czy uzyska ono znaczenie powszechno-dziejowe. Co więc tu ma tu do rzeczy jednostka? Patrząc etycznie, rządzi nią przypadek. Ale etyka uznaje przecież za nieetyczne postępowanie, w którym etyczną jakość kładzie się na szali w celu gorączkowego, upragnionego itd. samopotwierzenia się w kwantyfikującej inności⁹⁴.

Kierkegaard przestrzegał, że etyka żąda pełnego oddania i wyłączności i że wyklucza korumpującą rezygnację z jakości etycznych w zamian za wejście do historii. Przyjmując, że człowiek historyczny zdaje się jedynie na to, co przypadkowe i/lub zależne od okoliczności przestrzegał, że już samo zaangażowanie w działalność historiotwórczą rodzi częstokroć niezauważalne, z gruntu jednak fałszywe utożsamienie przypadkowych czynników historycznych z etycznymi, a w konsekwencji – prowadzi do instrumentalizacji i wypaczenia etyki. I odwrotnie. Zaabsorbowanie historią powodowało również zamianę motywów etycznych na historyczne, a nawet więcej, rodziło wątpliwą zamianę etycznej bezinteresowności (czyli działania ze względu tylko na samą etykę) na interesowne działanie historyczne.

Etyka wspierała rozwój duchowy jednostki dla niej samej, a nie działania poza jednostką⁹⁵. Wykluczała wzgląd na skuteczność jako kryterium (rozliczenie się) z podjętego działania, gdyż skuteczność oznaczała w tym wypadku rodzaj działania dla uprzednio skalkulowanej korzyści, słowem, dla takiej czy innej zapłaty. To samo dotyczyło sławy. Działanie historyczne było zatem usprawiedliwione tylko i wyłącznie wtedy, gdy było działaniem dla samej etyki, a w żadnym wypadku nie dla historii. Etyka domagała się w konsekwencji, by przewodnią ideą i treścią życia jednostki było pragnienie czynienia dobra i wola dobra zrodzone z jednostkowej, wewnętrznej wolności, niczym z zewnątrz (historycznie) niezdeteminowanej.

Rygory te w pełni stosowały się do etyki chrześcijańskiej. Z etycznego punktu widzenia działająca etycznie jednostka nie miała prawa żądać niczego od Boga. Inaczej Bóg:

Otóż Bóg może żądać od człowieka wszystkiego w zamian za nic, albowiem każdy człowiek jest [w stosunku do Boga] tylko nieużytecznym sługą (*unyttig Tjener*), zaś osoba etycznie zaangażowana tym różni się od innych, iż jest świadoma, że nienawidzi każdego oszustwa i brzydzi się nim⁹⁶.

⁹⁴ SV, t. 9, s. 111–112.

⁹⁵ SV, t. 9, s. 112–113.

⁹⁶ SV, t. 9, s. 113.

Motywowane etycznie działanie nie powinno też kierować się względami historycznej sprawiedliwości, nadzieją wyrównania rachunków i krzywd historycznych, uznania w przyszłości przez potomnych w nagrodę za terażniejsze lekceważenie, jak tego w Polsce oczekiwał na przykład niedoceniony przez rówieśników poeta Cyprian Norwid. I w podobnym wypadku motywem i treścią działania nie była etyka sama dla siebie, nie było nią bezinteresowne czynienie dobra, nie był Bóg, lecz odwleczona w czasie nagroda. Od doraźnych korzyści różniła ją jedynie forma, a nie treść.

Efektom etyki była zatem wewnętrzna pełnia i poczucie sensu egzystowania. Warunkiem *sine qua non* takiej sensownej egzystencji było działanie dla samej etyki w przekonaniu o jej nadrzędnej, transcendentnej wartości w stosunku do intersubiektywnego otoczenia. Gdyby dana jednostka ulepszała na przykład stosunki międzynarodowe, a nie zmieniała i nie doskonaliła samej siebie etycznie, była zdaniem Kierkegaarda istotą fałszywą, zagubioną, ponieważ kierowała się w swych działaniach teleologią, która nie obejmowała jej samej, co powodowało, że jej własna egzystencja traciła sens etyczny. Tymczasem zadaniem etyki w stosunku jednostki oraz zadaniem jednostki względem etyki była w pierwszym rzędzie etyczna przemiana owej jednostki. Dokonywała się ona za pośrednictwem działań zwróconych ku niej samej i skierowanych „na siebie”, a dopiero pochodnie – z myślą o pozytywnej przemianie otaczającego świata. Climacus argumentował w tej materii:

Król, filozof, ziemsko rozumiani, mogą być może mieć na służbie mądrego i utalentowanego człowieka, który umacnia władzę króla, upowszechnia naukę filozofa i zapewnia im ogólny posłuch, podczas gdy on sam jako taki nie jest bynajmniej ani wzorowym poddanym, ani też gorliwym wyznawcą nauki filozofa. Ale w stosunku do Boga wyglądałoby to głupio i niewiarygodnie. Nielojalny kochanek, który nie dochowuje wiary w roli kochanka, lecz działa tylko jako aktor historii powszechnej, nie dochowa tejże wiary także i tu w sytuacji ekstremalnej. Nie pojmie, że między nim a Bogiem nie ma niczego oprócz etyki (*der er intet mellem ham og Gud uden det Ethiske*); nie zrozumie, że powinien się jej oddać bez reszty; nie uchwyci też, że Bóg, nie czyniąc niesprawiedliwości, nie przecząc swej naturze boskiej, którą jest miłość, mógłby stworzyć człowieka obdarzonego zdolnościami o wiele większymi niż każdy inny człowiek, umieścić go potem gdzieś na ustroniu i rzec mu: „przeżyj teraz, jak dotąd nikt inny, w trudzie i znoju wszystko to, co ludzkie; pracuj, być może połowa tej pracy coś zmieni w ludzkości, ale ty i ja jesteśmy zgodni, że cały ten twój wysiłek może nie mieć kompletnie żadnego znaczenia dla innego człowieka, a pomimo to powinienes, widzisz, pragnąć tego, co etyczne, i powinienes, widzisz, zachwycać się tym, ponieważ to, co etyczne jest najważniejsze (*det Høieste*)⁹⁷.

⁹⁷ SV, t. 9, s. 113–114.

Praktyczne, interesowne, skalkulowane rozumienie etyki powodowało, że stawała się ona trudno odróżnialna od tego, co zmysłowe i rzeczowe oraz traciła walory duchowe i więź z transcendencją. Kategorie etyczne ulegały, jak to stale powtarzał Kierkegaard, pomieszaniu z kategoriami metafizycznymi lub z kategoriami estetycznymi. Akty etyczne stapały się natomiast z tym, co spektakularne, materialne, zmysłowe i skuteczne. Zjawiska zmysłowo postrzegalne i przeżycia wewnętrzne stawały się w stosunku do siebie współmierne, porównywalne ze sobą i wzajemnie wymienne. Wierzono, że powstają między nimi łatwe, płynne i bezkonfliktowe przejścia.

Tymczasem wbrew podobnym poglądom – miały one swoje źródło w zwalczanym przez Kierkegarda twierdzeniu Hegla, że „to, co wewnętrzne jest bezpośrednio tylko tym, co zewnętrzne” i na odwrót, „to, co zewnętrzne jest tylko tym, co wewnętrzne”⁹⁸. Tymczasem w kontekście polemiki Kierkegarda z Heglem domeną etyki było „tylko to, co wewnętrzne (*das Innere*)” i tylko „wnętrze” (*Inderlighed*) jednostki. Toteż instancjami decydującymi o etycznym charakterze jej życia były wolność, duchowość, pozytywny stosunek do wiecznej wartości człowieka oraz trudna akceptacja wymiaru nieskończoności w pojedynczym życiu. Oderwana od powyższych właściwości etyka zawisała w próżni lub ulegała przemianie w cos innego. Rozpływała się – niebezpieczeństwo to drobiazgowo analizował Climacus we fragmencie zatytułowanym *O stawaniu się subiektywnym* w *Postscriptum* – w historycznej magmie.

Etyka była według Climacusa – „nieskończenie ważna w sobie samej i nie domagała się żadnej szminki, by lepiej się prezentować”⁹⁹. Nie żądała w szczególności szminki historycznej, wpisującej indywiduum w anonimową przeszłość oraz w odziedziczoną od poprzednich pokoleń tradycję, odziewającą je w cudzy, zwykle niedopasowany kostium, krępujący zarówno swobodę ruchów, jak też ruch myśli i odczuć. Jednostkowa, żywa, zawsze aktualna i dynamiczna podmiotowość etyczna w istocie traciła jakiegokolwiek znaczenie w otoczeniu i pod kontrolą monolitycznej masy ludzkiej, jedynie liczącej się w historii oraz zdolnej do powodowania w niej znaczących zmian.

Rola etyki zawierała się tutaj w tym, że stawiała ona opór historycznej totalności i chroniła enklawę jednostkowej, subiektywnej wolności. Totalność ta poddawała bowiem tę jednostkę bezwzględny prawom dziejowym, wtapiała ją w rozmaite formacje zbiorowe (narody, klasy, rasy, wyznawców określonej religii lub ideologii, partie polityczne, grupy interesu i nacisku), podporządkowywała tym formacjom i czyniła dyspozycyjną wobec nich. Niwelowała w rezultacie subiektywność i związane z nią osobowe i egzystencjalne atrybuty. Etyka starała się je

⁹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, przeł. Adam Landman, PWN 1968, s. 248; *Werke*. Band 6, Frankfurt a. M. 1979, s. 180.

⁹⁹ SV, t. 9, s. 118.

ocalić i zachować. Nobilitowała autonomię jednostki, chroniła jej suwerenne wybory i samodzielne decyzje, stała na straży działań motywowanych wewnętrznym przekonaniem itd. Zwracała uwagę na ich następstwa dla indywidualnego, osobowego rozwoju jednostki.

Nie kierowała się także racjami rozumu, ponieważ miał on w niej negatywne zastosowanie. Występował głównie jako tropiciel zagrożeń. Nie dawała się również studiować zbiorowo, gdyż „aby studiować etykę, każdy człowiek może liczyć tylko na siebie”¹⁰⁰. Negowała zdecydowanie sądy, w których kryteria ilościowe wypierały jakość. Nie uwzględniała więc w ogóle miar kwantytatywnych. Nie dzieliła też ludzi na postacie historycznie znaczące oraz bez znaczenia. Nie miał też w niej zastosowania podział na lepszych i gorszych. W obliczu etyki wszyscy byli sobie pryncypialnie równi.

Kierkegaard dokonywał zatem znacznego – by nie powiedzieć: heroicznego – wysiłku w dążeniu, by odróżnić i oddzielić kategorie etyczne od historycznych, metafizycznych i estetycznych. Zamierzał w ten sposób oczyścić etykę od wpływów i domieszek, które ją wypaczały. Na degradację jednostki w obliczu „nieubłaganych praw historii” i masowego społeczeństwa odpowiadał nobilitacją jednostkowej egzystencji, subiektywności, jaźni i życia wewnętrznego. Przyznawał tym instancjom walor „nieskończonej ważności”¹⁰¹. Uwalniał definitywnie etykę z opiekuńczych objęć historii. Negował zarówno jej dziejową relatywizację, jak też relatywizm socjologiczny i kulturowy. Dowodził, że dla konkretnej jednostki w konkretnej sytuacji egzystencjalnej dziejowość taka – mianowicie świadomość, że poszczególne epoki, cywilizacje, społeczeństwa i kultury stosowały rozmaite etyki – stanowiła abstrakcję i nie miała żadnego praktycznego znaczenia. Nie wpływała na wybory i decyzje podejmowane tu i teraz, szczególnie w sytuacjach konfliktowych. Umożliwiała w najlepszym wypadku dokonywanie uników, estetyczną kontemplację lub z gruntu niemoralną rejteradę.

Rozwiązania Kierkegaarda pragnącego wyrwać etykę z macek historii i niszczącego ją relatywizmu, nasuwały, rzecz jasna, wiele wątpliwości. Bez odpowiedzi pozostawało pytanie, gdzie jeszcze i w czym – poza życiem wewnętrznym i jednostkową intencją – postulowana etyka miałyby się realizować. Było bowiem jasne, że subiektywne akty etyczne były „rzeczywiste” jedynie dla określonego podmiotu etycznego, podczas gdy dla innych podmiotów były niewidzialne i niesprawdzalne.

Punktem odniesienia i sprawdzianem dla etyki była zatem jedynie samokrytyczna samowiedza, a jedynym jej możliwym efektem – subiektywne poczucie spełnionej powinności. Mimo zapewnień o uniwersalności etyki, kryła się w tym jednakże pułapka elitaryzmu, gdyż samowiedza nie wydawała się być ani dyspozycją łatwo osiągalną, ani też powszechną.

¹⁰⁰ SV, t. 9, s. 117.

¹⁰¹ SV, t. 9, s. 121.

Ograniczało ją wcale nie tak rzadko spotykane zjawisko „zaćmienia moralnego”. Można by więc sądzić, iż miarę dla heroistycznie pojętej indywidualnej etyki egzystencjalnej Kierkegaard intelektualista brał po prostu z samego siebie.

Pozycja etyki była szczególna na tle innych dziedzin wiedzy, w tym historycznej. Ich prawdziwość miała według Kierkegarda przybliżony, niepewny i nieostateczny charakter. Zależała ona od warunków tkwiących w zasadzie poza poznaniem i wiedzą, a nie w nich samych. Tymczasem warunki poznawcze i wiedza o etyce tkwiły zasadniczo w niej samej. Etyka jako taka nie podlegała jakościowym ulepszeniom lub poprawkom, ponieważ została raz na zawsze ustalona (objawiona). Nie stosowały się do niej kategorie postępu lub ewolucji. Dialektyka, patos, ironia, sztuka, literatura itp. pojawiały się w porządku *quod desideratur*, podczas gdy etyka funkcjonowała w trybie *quod erat demonstrandum*¹⁰². Dlatego na gruncie etyki można było bronić wiary w ludzką nieśmiertelność, wieczność i więź z transcendencją, podczas gdy w naukach przyrodniczych, społecznych lub historycznych kategorie te nie miały w ogóle zastosowania. Nauki te z samej swojej istoty pozostawały relatywne (zmiennie, hipotetyczne), a wiedza relatywna jako taka nie sięgała absolutu. Dowodzenie istnienia lub właściwości absolutu na płaszczyźnie i za sprawą wiedzy relatywnej było zdaniem Kierkegarda nonsensem, chociaż jako takie nie było obce ani teologom, ani filozofom.

Istnienie etyki nie przeczyło też istnieniu historii. Takie negowanie istnienia i oddziaływania historii powszechnej oraz jej częściowych działów (historii narodu, społeczeństwa, klasy, wyznania itd.) nie było zresztą zamiarem duńskiego myśliciela. Negował on bowiem jedynie kwalifikowanie i ocenianie zjawisk i procesów historycznych według nie przystających do nich miar etycznych. Był także świadomy tego, że człowiek pojedynczy (*den Enkelte*) to zupełnie nie to samo, co człowiek historyczny.

„Pojedynczość” była bowiem w rozumieniu Kierkegarda pozytywną kwalifikacją egzystencjalną i moralną, która wskazywała na zachowaną i kultywowaną odrębną podmiotowość jednostki i na wynikające z niej właściwości i funkcje. Toteż przyjmował on, że każdy bez wyjątku realnie żyjący człowiek jest potencjalnie „człowiekiem pojedynczym” (nie wszyscy bowiem spełniali faktycznie warunki „bycia pojedynczym”). Duński myśliciel respektował także to, że owe „pojedyncze” osoby należały i do społeczeństwa, i do rodzaju ludzkiego, i ponadto podlegały historii. Przeciwstawiał się jednakże modernistycznej – a nie tylko, jak szablonowo się sądzi, Heglowskiej – redukcji subiektywności do struktur i formacji zbiorowych, instytucjonalnych lub historycznych, niwelujących względ na podmiotowość, autonomiczne życie

¹⁰² SV, t. 9, s. 127.

wewnętrzne, etykę lub poczucie więzi z transcendencją. Wydobywał z uporem realny i pozytywny charakter tych instancji i ich wpływ na egzystencję.

Był też przekonany o tym, że eksponowanie lub zgoła fetyszyzowanie historii powszechnej lub historii lokalnych połączone z ignorowaniem subiektywności marginalizowało etykę i czyniło z niej nieszkodliwą i niezobowiązującą wiedzę i praktykę. Chroniąc jednostkę przed zaborczością historii, Kierkegaard znajdował dla niej schronienie właśnie w etyce. Konstatował przy tym antynomię postawy kulminującej w etycznym dążeniu (*Hensigt*)¹⁰³ z twardą rzeczywistością dziejowych uwarunkowań, rozstrzygnięć, przyczyn i skutków:

Tym, co konstytuuje etyczne działanie jednostki jest jego cel (*Hensigt*), ale on właśnie jako taki nie należy do historii powszechnej, którą rządzi z kolei swoista celowość dziejów powszechnych. Historycznie liczy się zatem rezultat, etycznie liczy się natomiast celowy zamiar, ale wówczas, kiedy stwierdzam taki etyczny zamiar i kiedy zdaję sobie sprawę z tego, że stanowi on o etyce, to stwierdzam również, że każdy rezultat jest nieskończenie obojętny i że obojętne jest mi to, czym był on w przeszłości, ale w ten sposób, rzecz jasna, przeoczam też istnienie historii powszechnej¹⁰⁴.

Paradoks ten sprawiał, że w historii nie dawało się oddzielić dobra od zła i że dobro i zło wzajemnie się w niej równoważyły. Kategorie te zdaniem Kierkegaarda stosowały się jedynie do jednostek: różnica między dobrem i złem była według niego odczuwalna i rozpoznawalna tylko w pojedynczym człowieku. Wyrażała się w jego intencji, zamiarze, celu, w potencjalnym stosunku do Nadprzyrodzonej Mocy, a nie zaś gdziekolwiek indziej.

Kierkegaard usuwał tedy obecność Boga – nie zawsze zresztą konsekwentnie – z immanencji historii, gdzie działały konieczność i przyczynowość, które neutralizowały i wypierały etykę, czerpiącą siłę z podmiotowej wolności. Johannes Climacus, który spożytkował w *Postscriptum* wiele energii na rozgraniczenie etyki i historii, dochodził w rezultacie do paradoksalnego wniosku, że rozwój etyczny nie prowadzi do tego, by ostrzej widzieć dobro i zło w historii, lecz odwrotnie, zachęca, by mniej interesować się historią, a większą uwagę skupić na własnym rozwoju etycznym, mianowicie na czynieniu dobra. Uważał, że nic nie usprawiedliwia zaniedbań w tej dziedzinie, a potoczne rozprawianie o tzw. „złu historii” bywa zwykle tylko kiepskim usprawiedliwieniem dla zwłoki w kształtowaniu własnej samowiedzy, wrażliwości i gotowości do etycznego działania. Jeśli czynienie dobra z nakazu etyki otwierało drogę do zbawienia, to droga ta była nieskończenie ważniejsza niż wszystko, co miała do zaoferowania przeszła, bieżąca i przyszła historia.

¹⁰³ Por. także SV, t. 9, s. 249, przypis 1: „zewnętrzność jako materiał uczynku jest indyferentna, albowiem tym, co się akcentuje jest zamiar”; to samo dotyczyło zewnętrzności kary.

¹⁰⁴ SV, t. 9, s. 129.

IX. Znaczenie etyki Kierkegaarda

W rozważaniach Kierkegaarda o etyce na pierwszy plan, jak można sądzić, wysuwały się trzy zagadnienia: 1) nobilitacja etyki w nurcie i na płaszczyźnie filozoficznej refleksji o człowieku, uczynienie etyki – a nie estetyki, poznania, ontologii, metafizyki, filozofii historii itd. – centrum tej refleksji; 2) wysiłek podjęty w celu upodmiotowienia etyki i jej uwewnętrznienia; 3) ustalenie jakościowo odrębnego charakteru etyki w stosunku do estetyki oraz innych dziedzin świeckiej wiedzy i praktyki, a więc w stosunku do rzeczywistości immanentnej, pojętej w kategoriach przyrodniczych, cywilizacyjnych, socjalnych, kulturowych i historycznych, oraz – negatywnie – w stosunku do religii. Obrona etyki była w odczuciu duńskiego myśliciela swego rodzaju obroną ostatniej reduty, która pozwalała zachować więź między ekspansywnie postępującą rzeczywistością świecką a wypieraną z niej transcendencją.

Kierkegaard wysunął, zaktualizował i unowocześnił wiele kluczowych zagadnień etycznych, by wspomnieć chociażby problematykę wyboru oraz komunikowania. Sposób ujęcia przez niego etyki rzutował z kolei na sfery pograniczne, jak estetyczna i religijna, stosunek do wiedzy i nauki, antropologia filozoficzna. Wydaje się, że jednym z oryginalnych, uderzających rysów rozważań Kierkegaarda był założony w jego etyce autodydaktyzm, wyrażony w przekonaniu o konieczności samodzielnego rozstrzygnięcia problemów etycznych oraz towarzysząca temu nieufność w stosunku do instytucji aspirujących do tego, by rozstrzygać je w zastępstwie i na rachunek samych jednostek. Brak samowiedzy i samodzielności w tych sprawach równał się w oczach Kierkegaarda rezygnacji z etyki.

Duński myśliciel adresował swoje uwagi głównie do współczesności. To właśnie w niej tropił i wyławiał kategorie intelektualne, które, jak demonstrowały ówczesna filozofia, teologia, logika, przyrodoznawstwo, nauki humanistyczne czy wiedza o historii, ujmowały rzeczywistość, człowieka i jego egzystencję w kategoriach uwarunkowań, łańcucha przyczyn i skutków, konieczności, abstrakcyjnej logiki, teoretycznej spekulacji powszechnych praw. Kierkegaard przeczył, by można tu było znaleźć satysfakcjonujące wyjaśnienie człowieka. Uważał, że postęp cywilizacyjny, socjalny, polityczny, ekonomiczny czy edukacyjny nie rozwiązuje subiektywnych wahań i rozterek, nie uwalnia od trosk, melancholii, przygnębienia, lęku czy nawet rozpaczki oraz nie czyni życia sensownym, bezpiecznym i bardziej szczęśliwym.

Sądził, iż dzieje się tak, ponieważ zaniedbano ludzką duchowość a następnie „obiektywne” struktury poznania i wiedzy, rozwijane przez nowoczesną cywilizację, same z siebie dopełniły dzieła spustoszenia. Podbijając świat, fascynując się tym, co przed nim i wokół niego, człowiek współczesny tracił niepostrzeżenie samego siebie. Polemizując z tym stanem

rzeczy, Kierkegaard przyjął tedy, iż to właśnie subiektywność, jednostkowa egzystencja i etyka decydują o korzystaniu przez człowieka z tłących się w nim iskier wolności, z możliwości dokonywania autentycznych, indywidualnych wyborów, z szansy odpowiedzialnego kształtowania własnej jaźni, osobowości i tożsamości.

Ponad historię, gdzie działały trudne do omięcia konieczności i ponad życie społeczne zdominowane przez negocjacje i mediacje, Kierkegaard przedkładał życie wewnętrzne jednostki, w którym, „panuje absolutne albo-albo”, chociaż, jak ubolewał, „filozofia z tym światem w ogóle nie ma do czynienia”¹⁰⁵. Etyka sprzyjała tedy jego zdaniem wydobyciu się z oków przyrodniczej konieczności, odzyskaniu zagrożonej przez historię wolności, podmiotowości i odpowiedzialności. Rezygnacja z etyki równała się z kolei uśpieniu jednostki, zdaniu się na warunki, które występują poza samą jednostką, a w rezultacie na beznadziejną tymczasowość i chwilowość istnienia.

Etyka Kierkegarda zmierzała tedy, by tak rzec, do „uczłowieczenia człowieka”, odbudowania lub wzmocnienia jego słabnącej duchowości i usamodzielnienia go. Nie znaczyło to jednak, że nie zawierała elementów spornych czy nawet wątpliwych. Negowała zbiorowość, nieufnie spoglądała na relacje międzyludzkie. Odrzucała nowoczesny autokreacjonizm (człowiek się nie stwarza, głosił autor *Albo-albo*, człowiek się wybiera „w swym wiecznym znaczeniu”). Wzywała do skruchy i do pojednania z kondycją ludzką (czy może raczej z międzyludzką). Nasuwało to jednak pytanie, na ile etyka tego rodzaju – mimo szlachetnych apeli o samodoskonalenie się jednostki – prowadziła do zamknięcia się w kręgu mieszczańskiego „domowego szczęścia”, którego idylliczne obrazy roztaczała w *Albo-albo* narracja etyka Wilhelma. Słabością omawianej etyki było także jednostronne osadzenie w chrześcijańskiej religijności, albowiem monopol jednego wyznania zdradzał ograniczoność jej uniwersalizmu. Trudne do zaakceptowania – bo elitarne i rygorystyczne – mogły wydawać się zasady rozstrzygania dylematów w trybie albo-albo oraz arbitralne wykluczenie metody mediacji i kompromisów.

KIERKEGAARD'S ETHICS AND THEIR ASPECTS, FUNCTIONS AND IMPORTANCE

Summary

¹⁰⁵ SV, t. 3, s. 164.

This article consists of nine parts. The first part discusses the role and place of ethical considerations in Kierkegaard's works together with the issue of Kierkegaardian ethics. The second part tries to define the essence of the ethics from the point of view of Kierkegaard as an author. It also considers the position of the ethical subject and crucial components of the human self. In the third part of this article some basic problems of Kierkegaard's ethics are considered; among them choice, responsibility, and various aspects of the moral obligation. In the next part one finds remarks and comments on the issue of being and becoming a human individual in the light of the distinction between good and evil. In the fifth part main subject are Kierkegaard's ethical individualism, a concept of generality and the problem of ethical evaluations. The sixth part accentuates the description and explanation of conflicting relations between different attitudes that may be considered in life by an ethicist or an esthete. The next part investigates in detail the Kierkegaardian dilemma of how to communicate the ethical thoughts and truth in an indirect way, and how to differentiate *respective* ethics and the knowledge of communication. The eighth part concerns Kierkegaard's approach to the relation between the ethical and universal history. The final part presents a summary of Kierkegaard as an ethical thinker, his general view of the ethical duties of existence, the necessity and importance of ethics in everyday life and for every individual without exception.

In sum, the article underlines that the term "ethics" or "the ethical" (*det etiske*) has many different meanings in Kierkegaard's thought. It is used, generally speaking, to denote: (1) an existential sphere, or stage, which is higher than the aesthetic, and then, consequently, superseded by the highest stage of religious life; (2) an idea similar to the Hegelian concept of *Sittlichkeit*, or customary mores; (3) an aspect of life which is partly connected with the divine commands and the condition of being a sinner; (4) the requirement to love one's neighbor as oneself, that really means a kind of an intersubjective approach to ethics.

Keywords: Abraham, absolute, God, single man (*den Enkelt*), the dialectic of communication, decision, good, action, existence, ethics, aesthetics, esthete, sin, history, humor, ethical *incognito*, irony, quality, self, modernism, possibility, obligation, generality, personality, reflection, religion, delight (*nydelse*), reality (*virkelighed*), self-knowledge, stages of existence, subjectivity, faith, inwardness (*inderlighed*), knowledge, externality