

[w:] *Aktualność Sørensa Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, Monografia wieloautorska, redakcja naukowa ks. Marcin Hintz i Maria Urbańska-Bożek, Parafia Ewangelicko-Augsburska Gdańsk-Gdynia-Sopot, Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Sopot-Gdańsk 2013, ISBN 978-83-936058-0-4, s. 102-128

**Edward Kasperski**

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

## **Kierkegaard jako apofatyk i dekonstrukcjonista.**

### **Konteksty, rozwiązania, konsekwencje**

#### **I. Dyskurs stawania się**

Moim zadaniem w niniejszym artykule nie jest bynajmniej rozważanie teologii, filozofii lub koncepcji literackiej Kierkegaarda w ich, jak można by oczekiwać, całościowym i/lub systematyzującym ujęciu. Nie jest nim również ujęcie rozłączne, traktujące każdą z tych wymienionych dziedzin osobno, w oderwaniu od pozostałych, słowem, niejako „w sobie i dla siebie”. Rozwiązanie takie, jak sądzę, nie byłoby ani zasadne, ani sensowne, ani nawet możliwe w świetle tego, co sam duński autor sądził i pisał o wspomnianych dziedzinach oraz ich naturze. Deformowałyby natomiast w punkcie wyjścia naturę jego myśli i pisarstwa, gdyż sprowadzałyby je milcząco do formuły, z którą Kierkegaard polemizował i którą starał się skompromitować.

Prawdą jest bowiem to, że Kierkegaard kwestionował zarówno wydzielony, specjalistyczny, samoistny, intelektualny, przedmiotowy, ustalający, pojęciowy i słownikowy status wspomnianych dziedzin, jak też odpowiadające im, przyjęte w ówczesnych środowiskach akademickich konwencjonalne zasady dyskursu, różnicujące i odgraniczające języki, style i formy wypowiedzi filozoficzne, literackie lub teologiczne. Nasuwa to pytanie, jakie były przesłanki, uzasadnienie i konsekwencje pisarstwa tego typu.

Nie ulega wątpliwości, że duński pisarz w znacznym stopniu radykalizował w tym względzie współczesną mu praktykę romantyczną, zrywającą z klasycystyczną hierarchią form oraz z zasadą ich gatunkowej odrębności, jednolitości i czystości. Dotyczyło to w pierwszym rzędzie – chociaż nie tylko – estetycznych pism pseudonimowych. Kierkegaard stosował w nich względnie swobodne – podporządkowane jednakże określonej koncepcji autorskiej, logice tematycznej i problemowej – dysonansowe połączenia i kontrasty rozmaitych języków, stylów, form, kategorii estetycznych i pojęć. Komizm towarzyszył tu tragizmowi, ironiczna lub sarkastyczna proza wtórowała nastrojowi poetyckiemu lub religijnemu, style potoczne i konwersacyjne korespondowały z patosem, „wysokie” dyskursy intelektualne i spekulatywne przeplatały się z anegdotami, forma „poważnego traktatu” odwoływała się do elementów artystycznej fikcji, beletrystycznej narracji lub wstawek autobiograficznych, a satyra, humor i

polemika urozmaicały i dramatyzowały pozytywny z pozoru wykład. Wszystkie tego rodzaju różnorodne pierwiastki składowe bynajmniej nie usamodzielniały się w formie niezbornej akofonii, lecz tworzyły wypowiedzi zaskakująco spójne i konsekwentne na poziomie autorskiej idei i pisarskiej realizacji.

Dominowały tedy u Kierkegaarda, ogólnie biorąc, polifonia, dialog, konwersacja, strategia nakładania i pozbywania się kolejnych masek. Ale, trzeba podkreślić, chwytły tego typu nie były bynajmniej celem samym w sobie. Nie wynikały z samej tylko chęci urozmaicenia filozoficznego, etycznego lub religijnego dyskursu lub dostarczenia czytelnikowi rozrywki. Wyrażały natomiast umotywowany światopoglądowo ruch sprzecznych poglądów, przepływ stanowisk, przemieszczanie się autorskiego punktu widzenia, krytyczne nicowanie diskutowanych tez, pewników i konkluzji. Odzwierciedlały jednocześnie proces postępującego stawania się autorskiego podmiotu mówiącego, „subiektywnie egzystującego myśliciela”. Burząc z impetem i konsekwentnie unieruchamiającą pozytywność branych pod lupę i poddawanych rozbiórce tez i poglądów, przytoczone chwytły torowały w ten sposób drogę wyzwolającej negatywności, uwalniającej autora i czytelników od presji autorytetów, gotowych sądów i panujących opinii. Niszczyły obligującą pozytywność szeroko aprobowanych dyskursów filozoficznych i teologicznych.

Dobry przykład stanowiły w omawianej materii zmienna i różnorodna kompozycja *Albo-albo*, wynurzenia pseudonimu Kierkegaarda, Johannesesa Climacusa w pismach *Okruchy filozoficzne*, a zwłaszcza w traktacie *Nienaukowe zamykające postscriptum*. W rozprawie *Okruchy filozoficzne* pseudonim Kierkegaarda prezentował się jako autor mało znaczącego „drobiazgu” (*en Piece-Forfatter*), pozbawionego powagi i autorytetu na miarę twórców wielkich systemów filozoficznych<sup>1</sup>. Z kolei w *Nienaukowym postscriptum* tenże Climacus występował w literackiej masce „prywatnego humorysty (*en privatisirende Humorist*)”, parającego się, jak wyznał w dodatku skierowanym do czytelnika, dokonywanym w odosobnieniu „eksperymentem”, odnoszącym się tylko i wyłącznie do jego własnej osoby. Tymczasem oba te wspomniane dzieła stanowiły *de facto* jedną z najbardziej ważkich filozoficznych, religijnych i literackich wypowiedzi Kierkegaarda, realizowanych przewrotnie w żartobliwym trybie prozopopei i prozaicznej palinodii (odwołania głoszonych poglądów).

<sup>1</sup> SV, t. 6, s. 9-11; 98. Wszystkie oryginalne przytoczenia duńskie i moje własne przekłady pochodzą z wydania *Samlede Vaerker*, t. 1-20, Kopenhaga 1962-1964. Istnieje elektroniczne wydanie *Søren Kierkegaards Skrifter* elektronisk version 1.8 ved Karsten Kynde, <http://sks.dk/txt.xml>, które odnotowuje trzy główne wydania pism S. Kierkegaarda, a zatem każdy odsyłacz do SV w niniejszym tekście – gdyby czytelnik był zainteresowany innym, na przykład nowszym wydaniem SKS – ma swój elektroniczny odpowiednik w innych wydaniach (tytuł, strona). Przekładów własnych nie konfrontowałem z braku czasu z innymi polskimi przekładami.

Oryginalnym rysem wspomnianych dzieł było to, że realizowały one otwarty, przeciwny jakimkolwiek zatrzymaniu i zamknięciu proces stawania się subiektywnego podmiotu mówiącego (autora). Stosując zasady sokratycznego dialogu, burzyły poglądy, których intencją i treścią była chęć zaprezentowania obliwających, pozytywnych tez, pewników i konkluzji. Ten pisarsko-egzystencjalny **dyskurs stawania się** – przeciwny pozytywnym tezom, gotowym wnioskom i ostatecznym konkluzjom – stanowił o realnej swoistości i niepowtarzalnym charakterze pism Kierkegaarda.

Negował w następstwie postawę polegającą na kategorycznym wypowiedaniu się *ex cathedra*, asertywności formułowanych wypowiedzi oraz na ich założonej z góry przedmiotowej przejrzystości i niepodważalnej prawdziwości. Służyły temu strategie subiektywnego punktu widzenia, określonej perspektywy, polisemii i pseudonimów, ewokujące czytelniczy dystans do jedyne, realnego i pozatekstowego ja autorskiego i jego obiektywnych konstatacji, referencyjnie osadzonych w przedmiotowej rzeczywistości, ujmowanej jako jedyna, ostateczna i obliwająca.

Tryb tego rodzaju, usankcjonowany przez dynamicznie rozwijającą się świecką naukę, przenoszony bezwolnie i bezwiednie do akademickiej filozofii, teologii i sfery etyczno-religijnej, przeczył zdaniem Kierkegaarda **wyzwalającej negatywności**, kluczowej dla jego antropologii i wszelkiej komunikacji etyczno-religijnej, stanowiącej o jednostkowej, egzystencjalnej postawie etyczno-religijnej. „Przywiązywał” je określonej pozytywności, osadzał w niej, gwarantował pewność, bezpieczeństwo i spokój. W przeciwieństwie do negatywności tryb pozytywny był z tego względu według oświadczeń Kierkegaarda i jego pseudonimów zamachem na podmiotowość i wolność jednostki, w praktyce – ich ograniczeniem lub zgoła eliminacją. Toteż Frater Taciturnus, piętrowy pseudonim Kierkegaarda w piśmie *Stadier paa Livets Vei* przekonywał czytelnika, iż „negatywność stoi wyżej niż pozytywność (*det Negative er høiere end det Positive*)”<sup>2</sup> i że „religijność zawiera się w tym, co wewnętrzne (*Det Relieuse ligger i det Indvortes*)”<sup>2</sup>, słowem, kontrastuje ona z rzeczywistością zewnętrzną, jest wobec niej niewspółmierna i pozostaje z nią koniecznie i niezbywalnie na stopie wojennej. W przeciwieństwie do wyzwalającej negatywności „tylko pozytywność – konstatował z kolei Johannes Climacus w *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* – jest ingerencją w osobową wolność ducha (*Kun det positive er Indgrebet i en Andens personlige Frihed*)”<sup>3</sup>.

Pozytywność ta wyrażała się jaskrawo w obiektywnych – tezowych, ustalających, referencyjnych, niezależnych od podmiotu – właściwościach dyskursu o człowieku, Bogu,

<sup>2</sup> SV, t. 8, s. 238; 236.

<sup>3</sup> SV, t.10, s. 280.

wierze, kościele, otaczającym świecie. Cechy te, manifestowane w przedmiotowej intencjonalności, strukturze, konkluzywności i fingowanej pewności wypowiedzi oraz w autorytarnej, asertywnej i kategorycznej postawie autora wobec własnej wypowiedzi i jej potencjalnych odbiorców pozostawały w jaskrawej sprzeczności oraz w konflikcie z samą naturą egzystencji, subiektywności i religii (wiary). Represjonowały i neutralizowały te instancje. Zamieniały je świadomie lub mimochodem na twory zastępcze, wypaczone i zdegradowane, sprzeczne z autentyczną naturą.

Należy jednakże dodać w tym miejscu, że owe likwidatorskie lub neutralizujące działania w stosunku do egzystencji, subiektywności i wiary nie mogły być jednak w pełni skuteczne i do samego końca zrealizowane. Podmiotowość jednostek nie poddawała się bowiem zdaniem Kierkegaarda ostatecznej redukcji i stawiała naturalny opór. Jej właściwości – mimo że w nowoczesnej, świeckiej kulturze degradowane, tłumione i marginalizowane – dochodziły do głosu chociażby w sposób przesunięty, zdeformowany, szczątkowy lub opaczny. Dawały o sobie znać pośrednio w egzystencji zamienionej w dystrakcję, rozpacz lub melancholię; w wierze, realizowane jako przesąd i zewnętrzny ceremoniał; w woli, wyborach i decyzjach zastępowanych pozbawioną rozstrzygnięć refleksją. Wszystko to wskazywało, że triumf neutralnej, referencyjnej i przeźroczystej pozytywności byłby zatem okaleczeniem osobowości lub zgoła moralnym samobójstwem.

Usankcjonowanie i wyjaśnienie źródeł wspomnianej negatywności stanowiło jeden z kluczowych momentów zarówno tego, co można by nazwać w uproszczeniu filozofią i teologią Kierkegaarda, jak i jego – sprzężonej z tą filozofią i teologią – metody porozumiewania się oraz postawy i praktyki pisarskiej. Wynikały one, ogólnie biorąc, z egzystencjalnej, antropologicznej i ontologicznej konstytucji człowieka i otaczającego świata.

Istotą tej konstytucji była rozszczepiona wewnętrznie natura człowieka, kojarząca w akcie syntezy takie sprzeczne wewnętrznie właściwości jak czasowość i wieczność, skończoność i nieskończoność, duchowość oraz cielesność i zmysłowość. „Negatywność, która zawiera się w istnieniu, podkreślał Climacus, lub dokładniej, negatywność egzystującego podmiotu (którą jego myślenie ma istotny obowiązek przekazywać w adekwatnej formie) jest osadzona w syntezie podmiotu, w tym, iż jest on egzystującym, nieskończonym duchem (*existerende uendelig Aand*). Nieskończoność i wieczność są jedyną pewnością, aczkolwiek ponieważ tkwi ona w podmiocie, w egzystencji, toteż pierwszym wyrazem jest jej fałsz i poczucie ogromnej sprzeczności, że to co wieczne staje się, że egzystuje”<sup>4</sup>. „Podmiot egzystujący jest wieczny, lecz jako tylko egzystujący

---

<sup>4</sup> SV, t. 9, s. 70.

jest czasowy. Fałsz nieskończoności przejawia się w tym, że śmierć jest możliwa w każdym momencie. Wystawia to na próbę każdą pozytywną wiarygodność”<sup>5</sup>

Każda z tych właściwości walczyła, by tak rzec, o przewagę i chętnie domagała się wyłączności, ale napotykała ograniczenie i kontrapunkt w postaci właściwości przeciwnej. Kondycję człowieka tworzyło w tych warunkach nieznaną spoczynku i zamknięcia stawanie (*at vaere i Vorden*), wyznaczone przemiennością (alternacją) obu perspektyw: czasowej, cielesnej, skończonej z natury rzeczy perspektywy egzystencji oraz – towarzyszącej jej niczym cień – nieskończoności i wieczności.

Każda z tych perspektyw wyrwana z ruchu syntezy i traktowana osobno była fałszem, jednostronnością, wybiegiem. Takim fałszem były zatem brane w izolacji nieskończoność i wieczność, albowiem ignorowały ona czasowość egzystencji; innym fałszem była z kolei rozważana w oderwaniu i samoistnie doczesna czasowość, albowiem spychała w cień lub zgoła eliminowała ona istniejące w człowieku pierwiastki nieskończoności i wieczności. Toteż każda z tych właściwości z osobna preferowała bycie, trwanie, spoczynek, zastój, bezruch, niezachwianą pewność, wspomnianą pozytywność. Każda unieruchamiała w tym względzie stawanie się niweczące wspomniane cechy. Tymczasem to właśnie połączenie obu sprzecznych właściwości rodziło nieprzerwane stawanie się, nieustanny ruch, zmienność i niepewność egzystencji. Nieustanne stawanie się, pisał Climacus, „jest doczesną niepewnością, w której wszystko jest niepewne”<sup>6</sup>. Uniemożliwiała unieruchomienie jakiegokolwiek formy egzystencji i delectowanie się jej stałością, trwaniem, pozytywnością.

Kwestionując walory pozytywnego myślenia u Hegla i heglistów wspomniany Climacus zauważał, iż „Pozytywność w tym myśleniu sprowadza się do następujących określeń: do pewności zmysłowej, wiedzy historycznej i spekulatywnego rezultatu. Ale ta pozytywność jest właśnie nieprawdą”<sup>7</sup>. Wspomniane formy pozytywności epistemologicznej nie trafiały w rzeczywistość i byt – nie rozpoznawały i nie oddawały ich znamion – lecz pozostawały wewnętrznie ograniczone oraz ułomne na gruncie samej epistemologii. Powód tego był następujący: „Każdy podmiot jest egzystującym podmiotem i z tego względu musi się to wyrażać w sposób istotny w całym jego poznaniu, a wyraża się przeciwdziałając iluzorycznej pewności zmysłowej, wiedzy historycznej, iluzorycznemu rezultatowi. Wiedza historyczna daje mu tedy wiele informacji o świecie, żadnych o nim samym, porusza się ona stale w sferze aproksymacji, podczas gdy podmiot wyobraża sobie w swej rzekomej pozytywności, iż dysponuje on pewnością, która oferuje wszakże jedynie nieskończoność, której on jako egzystujący wszelako

<sup>5</sup> SV, t. 9, s. 71.

<sup>6</sup> SV, t. 9, s. 74.

<sup>7</sup> SV, t. 9, s. 69.

nie jest w stanie osiąść, lecz do której może tylko przybliżyć się. Nic z tego, co historyczne nie może być zatem dla mnie nieskończenie pewne, wyjąwszy to, że sam egzystuję (co z kolei nie może być nieskończenie pewne dla drugiego indywiduum, które znowuż dysponuje nieskończoną wiedzą jedynie o swojej własnej egzystencji); jedno i drugie nie ma zaś w istocie charakteru prawdziwie historycznego. Spekulatywny rezultat jest natomiast o tyle iluzją, o ile podmiot egzystujący abstrahuje w toku myślenia od tego, iż on sam jest podmiotem egzystującym i ujmuje rzecz *sub specie aeterni*<sup>8</sup>.

Pseudonim Kierkegaarda konkludował tedy, iż „negatywni mają dlatego stale tę zaletę, iż dysponują elementem pozytywności, mianowicie uważnie baczą na negatywność; z kolei pozytywni nie władają naprawdę niczym, albowiem dają się oszukiwać. Właśnie dlatego, iż negatywność jest obecna w istnieniu i że jest obecna wszędzie (albowiem bycie, egzystencja nieustannie stają się), toteż jedynym wybawieniem jest tutaj to, że ma się stale na nią baczenie. Dając się ukoić pozytywnością, podmiot daje się po prostu zbłąźnić”<sup>9</sup>. Tezą Kierkegaarda-Climacusa stawała się „nieskończona negatywność w istnieniu”, przecząca wszystkiemu, co gotowe, pewne, obiektywnie i pozytywnie ugruntowane, gwarantowane, niezmiennie bezpieczne<sup>10</sup>.

Ta egzystencjalnie antropologiczna negatywność istnienia (egzystowania), podobnie jak i towarzysząca jej negatywność epistemologiczna, akcentująca niemożność uzyskania pewnego i wiarygodnego poznania zmysłowego, spekulatywnego i historycznego, oraz negatywność ontologiczna, wyrażona w idei niezatrzymanego i nieskończonego stawania się rzutowały na stosunek Kierkegaarda do współczesnej mu filozofii, teologii i do podstawowych kategorii religii. Wydobywana i podkreślana w niezliczonych powtórzeniach, parafrazach i wariantach negatywność stanowiła, jak można sądzić, o zasadniczej, apofatycznej postawie myślowej i pisarskiej Kierkegaarda oraz o jego znaczącym miejscu w trwającej i kulturowanej przez tysiące lat tradycji apofatycznej. Kierkegaard nie powielał jednakże w tym względzie zastanych i znanych apofatycznych schematów myślowych i rozwiązań. Dokonywał natomiast nowatorskiej interpretacji oraz nadawał apofatyczny kierunek całej bez mała współczesnej mu wiedzy i myśli humanistycznej, ze szczególnym uwzględnieniem chrystianizmu, znajdującego się w kryzysie i upadku.

## **II. Polaryzacja chrystianizmu: bezpośredniość, dialektyka, absurd**

<sup>8</sup> SV, t. 9, s. 70.

<sup>9</sup> Tamże. Przykładem sytuacji podmiotu egzystującego, który „jest wieczny, lecz jako egzystujący jest czasowy”. Kłamstwo nieskończoności polega na tym, że możliwość śmierci jest obroną w każdym momencie. Por także s. 73. Cała pozytywna wiarygodność staje się w tym momencie podejrzana, s. 71..

<sup>10</sup> Tamże.

Położenie akcentu na subiektywnej egzystencji powodowało, że chrystianizm podlegał w wykładni Kierkegaarda wewnętrznemu rozszczepieniu i polaryzacji. Wyrażała to w szczególności zasadnicza różnica między „obiektywnym” rozumieniem „stawania się lub bycia chrześcijaninem” a określeniem subiektywnym<sup>11</sup>. W ujęciu obiektywnym chrystianizm sprowadzał się do znajomości, akceptacji i rytualnego przestrzegania tego, co (*hvad*) instytucjonalnie, autorytarnie i pozytywnie głosiła nauka chrześcijańska lub kościelna (*laere*)<sup>12</sup>. Tymczasem dla Kierkegaarda i jego pseudonimów kryterium takie było daleko niewystarczające. Deformowało w ich oczach szczególną – głęboko egzystencjalną, paradoksalną, negatywną i, uprzedźmy dalsze rozważania, apofatyczną – naturę chrystianizmu, którego istotą stawała się negacja doczesności .

Toteż w polemice ze z filozoficznym, zintelektualizowanym rozumieniem chrystianizmu, Climacus stwierdzał kategorycznie, iż „chrześcijaństwo nie jest żadną nauką, wyraża natomiast sprzeczność egzystencji oraz stanowi komunikat egzystencjalny”<sup>13</sup>. Dotyczy ono bowiem „tego, że się egzystuje”, a nie wiedzy, nauki lub spekulacji filozoficznej. Toteż rysowała się zdaniem Kierkegaarda niezmierna przepaść między wiedzą o chrystianizmie a „byciem chrześcijaninem”, to jest istotą egzystującą w rozdarciu, sprzeczności, poczuciu absurdu i ryzyka wiary, w pełnym (absolutnym) oddaniu absolutnemu celowi, przyszłemu życiu wiecznemu. Nie było też żadnego bezkolizyjnego przejścia między tymi dwoma stanami. Nie otwierała takiego przejścia wiedza. Nie umożliwiały go mediacja w trybie „zarówno jedno, jak i drugie (*Baade-Og*) lub ewolucja krok po kroku. O stawaniu lub byciu chrześcijaninem decydował natomiast „jakościowy skok”, wiara w „absolutny paradoks”, który radykalnie przemieniał egzystencję jednostki od wewnątrz, wnosił do niej napięcie i usposabiał ją negatywnie do wszelkiej zewnętrżności.

Otóż potoczna zamiana „stawania się” lub „bycia” chrześcijaninem w sferze egzystencjalnej na kwestię mentalnej lub intelektualnej znajomości, akceptacji i powszedniego obycia z nauką chrześcijańską była w oczach Kierkegaarda rozwiązaniem z gruntu estetycznym. Wyrażało się ono w pozytywnej, intelektualnej i zmysłowej mediacji oraz w postawie radosnej bezpośredniości (*umiddelbarhed*), wyzutej z egzystencjalnej „męki sprzeczności”, słowem, przejawiającej się w akceptacji religii (chrześcijaństwa) w zewnętrżnym uposażeniu i wyglądzie. Stanowisko tego typu nie różniło jednakże zasadniczo chrystianizmu od innych religii, łącznie z pogaństwem. Różnica tkwiła w czym innym. Tworzyło ją zdaniem Kierkegaarda dopiero

<sup>11</sup> SV, t. 10, s. 270-277.

<sup>12</sup> Swój stosunek do chrystianizmu jako „wiedzy” lub „nauki” (*laere*) Johannes Climacus precyzyjnie formułował w *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, SV, t. 10, s. 75-76.

<sup>13</sup> SV, t. 10, s. 76.

przekroczenie estetycznej, zmysłowo-refleksyjnej bezpośredniości oraz – jako warunek *sine qua non* – posłużenie się w tym celu dialektyką. „Religijność – przekonywał cytowany wcześniej pseudonim Frater Taciturnus – jest jedynie i wyłącznie jakościowo dialektyczna i dewaluuje ilość, która jest zadaniem estetyki (*Det Religieuse er ene og alene kvalitativt dialektisk og forsmæder Quantiteten, i hvilken Aesthetiken har sin Opgave*)”<sup>14</sup>.

Sprawa użycia (zastosowania) dialektyki w sferze egzystencji religijnej stawała się zatem dla Kierkegaarda węzłowa i pryncypialna<sup>15</sup>. Należy przy tym uwzględnić, że dialektyka ta kierowała się zarówno przeciwko współczesnym Kierkegaardowi, akademickim koncepcjom dialektyki, w szczególności przeciwko Hegłowi i heglistom, jak przeciwko pojęciowym, abstrakcyjnym wariantom tradycji. Preferowała na przykład dynamiczną sprzeczność – warunek ruchu i stawania się egzystencji – nad tożsamość, niwelującą proces egzystowania, stanowiącą punkt wyjścia dialektyki, a nie jej cel<sup>16</sup>. Toteż, jak deklarował Climacus, to właśnie sprzeczność znosi tożsamość, a nie odwrotnie<sup>17</sup>. Myśl ta rzutowała, jak wolno sądzić, na wszystkie pozostałe koncepcje, propozycje i rozwiązania Kierkegaarda. Sankcjonowała w pierwszym rzędzie wprost lub pośrednio myślenie apofatyczne<sup>18</sup>.

Rzecz sprowadzała się do swoistej natury postulowanej i praktykowanej dialektyki. W ujęciach Kierkegaarda wykraczała ona poza ogólną dialektykę bytu, ducha, spekulatywnych kategorii, myśli i pojęć. Sprzeciwiała się wyrozumowanej, abstrakcyjnej, intelektualistycznej, schematycznej i mechanicznie powielanej dialektyce Hegła. Kierkegaard krytykował ją za operowanie zawodnymi według niego kategoriami mediacji, pojednania przeciwieństw, dążenia do ich zgodnej syntezy oraz za utopijną chęć ogarnięcia całości w formie wyczerpującego i zamkniętego „systemu wiedzy”. Przeciwwstawiał jej rozwiązania radykalne, eksponujące momenty wykluczającej negacji, sprzeczności, skoku i dysjunkcji, stosowane w intencji wyzwolenia chrystianizmu od kuszących i uspokajających iluzji bezpośredniości, mediacji, obiektywizmu, zmysłowej pewności i pozytywności. O różnicy wobec Hegła stanowił ponadto

<sup>14</sup> SV, t. 8, s. 238.

<sup>15</sup> Na chęć unieruchomienia dialektyki i pragnienie stabilnej pewności wskazywał Climacus w *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, SV, t. 9, s.34, przypis 1. Wskazywał on na nieusuwalny charakter dialektyki w rzeczach zdawałoby się najbardziej religijnie bezspornych i pewnych: w samym objawieniu i procesie jego przyswajania.

<sup>16</sup> SV, t. 10, s. 128.

<sup>17</sup> SV, t. 10, s. 111.

<sup>18</sup> Na związek dialektyki Kierkegaarda, akcentującej ograniczoność rozumu i skrytość Boga, z apofatyzmem wskazywał David R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, Clarendon Press, 1993, roz. II: *Dialectics*. Zob. także Sylvia Walsh, *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*, The Pennsylvania State University, 2006, s. 51. Wiara (*faith*) i negacja wiary (*offense*, zgorznienie) funkcjonują według S. Walsh jako naczynia połączone. Przeciwnieństwo dialektyki Kierkegaarda względem Hegła podkreśla z kolei za innymi autorami Nythamar Fernandes de Oliveira, *Dialectic and Existence in Kierkegaard and Kant*, "Veritas" 45/3 (2001), s. 231-253.



jej charakter egzystencjalny: zdolność współdziałania z namiętnością, patosem, cierpieniem, działaniem.

Na gruncie religijnym dialektyka ta rozwijała się w duchu radykalnego apofatyizmu w tym sensie, że preferowała narzędzia negacji. Kwestionowała z jednej strony oczywisty i bezsporny charakter zastanych, wyzuty z dialektyki kategorii teologicznych lub dogmatów kościelnych oraz, z drugiej strony, negowała jakąkolwiek współmierność i porównywalność radykalnej, wewnętrznej religijności z wszystkim, co cielesne, zmysłowe, zewnętrzne. Swoistość tej relacji objaśniał sugestywnie Climacus. „W bezpośredniości, dowodził, jednostka zakorzenia się w skończoności; ale kiedy natomiast rezygnacja [religijna] zaświadcza o tym, że jednostka ta absolutnie podąża ku absolutnemu *telos*, wszystko podlega zmianie. Korzenie zostają odrąbane. Żyje ona wprawdzie w skończoności, ale jej życie nie należy już do tejże skończoności. Charakteryzuje się ono, podobnie jak ludzka egzystencja innego człowieka, różnorodnymi przymiotami, lecz jednostka traktuje je niczym obce, pożyczone szaty. Jest ona kimś obcym w świecie skończoności (*Han er Fremmed i Endelighedens Verden*). Jej zagraniczny ubiór nie decyduje jednakże o jej wyróżniającej odmienności w życiu światowym (i na tym też polega sprzeczność, ponieważ określa się ona tym samym jako jednostka światowa). Występuje ona natomiast w tym ubiorze jako incognito, ponieważ owo incognito zasadza się właśnie na tym, że wygląda ona tak, jak wszyscy inni”<sup>19</sup>.

Nie będąc nauką (doktryną religijną, *laere*), ani też stabilną kwalifikacją – na przykład efektem chrztu, wychowania i stosownych praktyk religijnych – chrystianizm w wykładni Kierkegarda stawał się wewnątrznie przeżywanym, egzystencjalnie niemożliwym do zapośredniczenia „paradoksem”, „komunikatem egzystencjalnym”, „drogą” oraz „zadaniem” (*opgave*), z którym jednostka zмага się nieprzerwanie w całym swoim życiu, nie zaznając w tym względzie choćby jednego momentu rozstrzygnięcia, spoczynku i ukojenia. Owo „zadanie” polegało tu na tym, aby zachować wiarę (*tro*) w krytycznej, bulwersującej intelektualnie i nieprawdopodobnej sensualnie sytuacji, której nie potwierdzają i nie podtrzymują obiektywne fakty historyczne oraz racjonalne argumenty i która ponadto w najmniejszym stopniu nie odwołuje się do takich instancji poznawczych, jak bycie „zrozumiałą”, „czytelną” lub „przejrzystą”. Apofatyzm wyrażał się tutaj zatem w radykalnej, granicznej dysproporcji wiary i jej obiektu.

W pewnym rozumieniu i zakresie Kierkegaard postępował tutaj zgodnie z tradycją apofatyczną, gdyż akcentował jednoznacznie i wprost, że „między Bogiem a człowiekiem (...) istnieje absolutna różnica, zaś absolutny stosunek człowieka do Boga musi wyrazić się właśnie

---

<sup>19</sup> SV, t. 10, s. 102.

dlatego w absolutnej różnicy”, wykluczającej współmierność i bezpośrednie porównanie, wyrażalnej tylko negatywnie, gdyż określenia pozytywne sprowadzałyby boskość do wymiaru ziemskiego i stanowiłaby *nolens volens* rodzaj bluźnierstwa<sup>20</sup>. Wspomniany apofatyzm ontologiczny wyrażał się zatem w przekonaniu Kierkegaarda, że człowiek wobec Boga nie tylko „nie może mieć racji (*mod Gud have vi altid Uret*)”<sup>21</sup> (kazanie zatytułowane *Ultimatum* w zamykające *Albo-albo*), lecz że jest wobec niego nikim i niczym. Nie jest w stanie wyartykułować bezwzględnie wiarygodnie jego obrazu i własności za pomocą kategorii bezpośrednich, zmysłowych i doczesnych, gdyż równałoby się to relatywizacji bóstwa i sprowadzeniu go do wymiaru ludzkiego.

Inaczej jednak niż wskazywała tradycja, Kierkegaard przenosił myślenie apofatyczne w samą egzystencjalną sferę „bycia” lub „stawania się” chrześcijaninem. Jeśli bowiem ów wczesnośredniowieczny apofatyzm, by wspomnieć tylko wpływowe dzieło Dionizego Areopagity *O imionach Bożych*, akcentował niepoznawalność boskich przymiotów (imion) i ich nieprzekładalność na kategorie lingwistyczne funkcjonujące w międzyludzkim porozumiewaniu się, apofatyzm Kierkegaarda wyrażał się w tym wypadku – to zresztą tylko jedna z jego manifestacji – w niewspółmierności wewnętrznej religijności, uznanej za jedynie autentyczną i miarodajną, z ich zewnętrznym wyrazem.

Duński autor kwestionował tu pogląd, czy religijność uwewnętrzniona może być zakomunikowana za pomocą wyrażalnych i rozpoznawalnych zmysłami, intersubiektywnych znaków. Tylko apofatyczny przekaz negatywny – rozszczepiony i podwojony – był tu pomocny. Oznaką objawienia w szerokiej perspektywie apofatycznej stawała się tedy tajemnica, znakiem pewności wiary – jej zawrotna, ryzykowna niepewność, wyrazem prawdy – jej absurdalna nieosiągalność i niemożliwość, znamieniem pośmiertnej szczęśliwości – doczesne cierpienie (*lidelse*), miarodajną, radykalną postawą wierzącego – nierozpoznawalne dla otoczenia *incognito* itp.<sup>22</sup>. Stosunek do Boga (*guds-forholdet*) był bowiem rozpoznawalny za sprawą ruchu wewnętrznej negatywności, a jego istotną formą było wewnętrzne samounicestwienie wyrażone w pełnej, bezwzględnej wierze, iż dla Boga jest się nikim i niczym i że wewnętrzna rezygnacja z siebie i ze świata jest powinnością wierzącego<sup>23</sup>.

Prawdziwa wiara była zdaniem Kierkegaarda „ukrzyżowaniem rozumu” – w pierwszym rzędzie własnego rozumu – oraz żarliwą negacją wszystkich funkcji i atrybutów, które z rozumem się łączą lub z niego wynikają. Jedynym dopuszczalnym użyciem rozumu była

<sup>20</sup> SV, t. 10, s. 103 i nn,

<sup>21</sup> SV, t. 3, s. 311. Dokładnie: „wobec Boga jesteśmy zawsze bez usprawiliwienia”.

<sup>22</sup> SV, t. 10, s. 120 przypis 1. Prawdziwa wiara legitymowała jednostkę wobec Boga i nie była – pod żadnym pozorem nie mogła być – wiarą dla otoczenia, na pokaz.

<sup>23</sup> SV, t. 10, s. 144.

bezwzględna walka z jego roszczeniami. Uzmysławiało to jaskrawo definicja wiary (*tro*), iż „jest to obiektywna niepewność (*uvished*) współ z odpychającym działaniem absurdu (*med det Absurdes Frastød*), utrzymywana w wewnętrznej napiętności, będącej wewnętrzną relacją spotęgowaną do maksimum”<sup>24</sup>. Takim odpychającym i gorszącym absurdem była na przykład postać Boga-człowieka, dokładnie, boskość osadzona w pojedynczym, konkretnym człowieku (*et enkelte*) i skumulowana w nim. Taka absolutna sprzeczność nie dawała się ani uzgodnić z rozumem, ani w ogóle objąć przez rozum i w jakikolwiek sposób zracjonalizować.

Istotą religijności „B” było bowiem „porzucić (*at opgive*) swój rozum i swoje myślenie oraz zdać swą duszę na [doświadczenie] absurdu”<sup>25</sup>. „Każdy człowiek (...) może odkryć, że istnieje coś, co stawia opór jego rozumowi i myśleniu. Kiedy na szalę tego absurdu rzuca on całe swoje życie, postępuje na mocy tego absurdu, może podlegać też omamieniu, albowiem nie można udowodnić, że wybrany przez niego absurd jest naprawdę absurdem; jeżeli jednak dany człowiek utożsamia ów absurd z chrystianizmem, to pozostaje wierzącym; jeżeli natomiast stwierdza potem, że ów absurd nie jest naprawdę absurdem, przestaje być wierzącym chrześcijaninem (*troende Christen*) aż do momentu, kiedy ponownie nie wyprze się tej negacji absurdu jako pomyłki zmysłów i efektu niezrozumienia (*Sandsebedrag og Misforstaaelse*)”<sup>26</sup>. Toteż konkluzja Kierkegaarda głosiła, iż nie jest wcale trudno pojąć, czym jest chrystianizm, ale naprawdę trudno jest stać się chrześcijaninem i być nim za sprawą zakwestionowania własnego rozumu i myślenia oraz zachowania wiary wprost przeciwko nim (*opgive sin Forstand og troe mod Forstand*)<sup>27</sup>

### III. Dekonstrukcjonizm Kierkegaarda (Teza I)

Twierdzenie, że Kierkegaard był, jak głosiły liczne dwudziestowieczne interpretacje, fundatorem egzystencjalizmu, wydaje się w perspektywie apofatyizmu jednostronne i nieadekwatne. Kategoria egzystencji – to prawda, że, patrząc historycznie, Kierkegaard przywiązywał do niej znaczną wagę i że włożył wiele energii w jej rozwinięcie i ugruntowanie – stanowiła w jego realizacji, jak wolno sądzić, w pierwszym rzędzie rodzaj filozoficznego młota, którym skutecznie rozbijał on zakrzeple pojęcia i dogmaty filozoficznego idealizmu obiektywnego, ugruntowane w pierwszej kolejności w pismach Hegla i heglistów, oraz wykazywał na zawstydzające uproszczenia, pominięcia i luki w tworzonym przez nich filozoficznym obrazie człowieka, religii i świata. Pozytywna, tezowa wykładnia poglądów

<sup>24</sup> SV, t. 10, s. 273.

<sup>25</sup> SV, t. 10, s. 226.

<sup>26</sup> SV, t. 10, s. 227

<sup>27</sup> SV, t. 10, s. 233: „Porzucić swój rozum i wierzyć przeciwko rozumowi”.

Kierkegaard w tej materii wydaje się zatem nieporozumieniem, ponieważ pomija ona wydobywaną przez niego negatywność egzystencji.

Tymczasem wszystko wskazuje, że Kierkegaard był w istocie rzeczy pierwszym historycznym, konsekwentnym **dekonstrukcjonistą *avant la lettre*** na polu teologii, filozofii i literatury, a także szerzej, na polu nowoczesnej cywilizacji. Dekonstrukcjonizm dwudziestowieczny, wiązany dziś głównie z nazwiskiem Jacques'a Derridy, aczkolwiek szeroko adaptowany i stosowany poza Francją i Europą, wydaje się w obliczu radykalizmu, postawy i praktyk Kierkegaarda świecić jedynie odbitym światłem. Myśl tę dość ogólnikowo potwierdzają niektórzy anglosascy autorzy (R.D. Law, D. Kangas), wiążący stanowisko Kierkegaarda – często w sposób przypadkowy i niekoniecznie zadowalająco umotywowany – z negatywną teologią i apofatyzmem<sup>28</sup>.

Rzecz wydaje się bardziej skomplikowana, a cytowany postulat, iż trzeba zawiesić pozytywną wiedzę (*people must leave all positive knowledge behind*) zbyt łagodny i jednostronny (czym bowiem tę wiedzę zastąpić? co wprowadzić na jej miejsce?). Akcentując warunek stawania się lub bycia chrześcijaninem na mocy absurdu, Kierkegaard, po pierwsze, podrywał i burzył podstawowe zasady racjonalności zarówno filozoficznej, teologicznej i naukowej, jak – pochodnie – społecznej i cywilizacyjnej, sprzecznej z odsłoniętym przez niego wewnętrznym i nieusuwalnym absurdem wiary. Działanie to klarownie wyrażała w jego wywodach metafora „ukrzyżowania rozumu” (*korsfaeste Forstanden*). Rozum okazywał się w tym dekonstrukcyjnym, burzącym przedsięwzięciu nie tylko bezradny i bezużyteczny, lecz także szkodliwy. Stanowił główną przeszkodę na drodze do autentycznej religijności w kształcie umownie nazwanym przez Climacusa religijnością „B” (uniwersalna i nieco rozmyta religijność „A” dopuszczała udział rozumu i rozsądku) oraz ku ekstazie wiary, przejawiającej się w świadomej alienacji wobec otaczającego świata.

Wspomniany dekonstrukcjonizm Kierkegaarda wyrażał się, po drugie, w zakwestionowaniu i zburzeniu obiektywnej pozytywności, zwłaszcza w sferze moralnej i religijnej. Pozytywność tego typu manifestowana i realizowana w teologii, filozofii, nauce i literaturze (w formie klasycyzmu, realizmu lub naturalizmu) stanowiła w świetle poglądów Kierkegaarda postawę autodestrukcyjną i jako taka podlegała apofatycznemu demontażowi. Wyliczmy jej przewinienia: a) ograniczała podmiotową wolność innego (adresata, czytelnika, odbiorcy), b) przenosiła punkt ciężkości z podmiotowego wnętrza (*inderlighed*) na alienujące

<sup>28</sup> „To reach God, Kierkegaard thinks people must leave all positive knowledge behind and rely solely and radically on this experience. The religious person cannot come to God, but can only stand before him „in fear and trembling”. Kierkegaard, in his own way, links the truth of Christen faith with a philosophical critique of thinking about Being” Ilse Bulhof, Laurensten Kate, *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press; 2000, s. 40. (Perspectives in Continental Philosophy, 11).

warunki zewnętrzne, c) przemieszczała lub zgoła likwidowała jednostkowe akty wyboru i decyzji, d) czyniła indywiduum istotą bezwłasnowolną, bierną, uległą wobec rzeczywistości, definiowanej jako stała i niewzruszona, słowem, jako „obiektywna”.

Mimo iż dekonstrukcjonizm Kierkegaarda miał często motywację głównie metodologiczną, demonstrowaną zwłaszcza w estetycznym tomie *Albo-albo*, powodował on daleko idące przesunięcia w rozumieniu kompleksu zastanych kategorii poznawczych i bytowych. Prowadził prostą drogą, po pierwsze, do ich polemicznego lub satyrycznego zdezwuowania i skompromitowania, po drugie, do ich radykalnej desubstancjalizacji i deontologizacji, po trzecie, do zakwalifikowania ich, by wyrazić to drastycznie, jako niezborynych konceptów i estetycznych odpadów. Dekonstrukcjonizm ów zmierzał w konsekwencji do kenotycznego oczyszczenia umysłu ze zbędnych treści, pojęć i kategorii, bezużytecznych, tarasujących jedynie istotny i pożądany wewnętrzny, skoncentrowany w cierpieniu<sup>29</sup> oraz nieuwarunkowanej „chwili” kontakt z absolutem. Radykalnym wyrazem wspomnianej kenosis było postulowane w późnej produkcji pisarskiej Kierkegaarda samozaprzeczenie (*selvfornegtelse*).

Warto nadmienić, że jednym z czynników motywujących i wzmacniających dekonstrukcjonistyczne stanowisko Kierkegaarda była właśnie wspomniana idea **kenosis**, występująca w jego pismach pod duńskim kryptonimem „*udtømmelse*” (wypróżnienie, oczyszczenie, wyzbycie się ziemskiego pokarmu, by być gotowym na niczym nie skażony i nie zakłócony kontakt z absolutem). Dążąc do wspomnianego oczyszczenia Kierkegaard zwracał się z ironiczno-polemiczną pasją przeciwko rozmaitym formom „światowej” (laickiej) myśli i wiedzy<sup>30</sup>, które w jego opinii zagrażały pośrednio lub atakowały bezpośrednio znaczenie kategorii subiektywności, pojętej jako jedyna przystań dla wiary wierzącej i które obiektywizowały i racjonalizowały religię.

Kenotyczne „opróżnienie” oraz „oczyszczenie” nie oznaczało jednakże w tym wypadku łagodnego, bezkonfliktowego „usunięcia na bok” niepożądanego lub zawadzającego tworzywa. Kierkegaard był przekonany, że taka neutralna, bezbolesna operacja jest z gruntu nieskuteczna i nie rozwiązuje problemu w sposób definitywny. Pomaga być może danej jednostce w samolubnym „oczyszczeniu się”, ale nie likwiduje potencjalnego działania szkodliwego materiału na innych. Pożądaną metodą, zgodnie z poglądem autora krytyczno-polemicznej *Recenzji literackiej*, było tedy intelektualne i moralne unicestwienie idei, opinii i mniemań, w których, jak sądził, zawierało się istotne zło epoki, aczkolwiek często skryte lub rozcieńczone,

<sup>29</sup> Na kenotyczny charakter cierpienia wskazuje Henry L. Novello w artykule *Jesus' Cry of Lament: Towards a True Apophaticism*, „*Irish Theological Quarterly*”, February 2013, vol. 78, no. 1, s. 38-60.

<sup>30</sup> David R. Law, *Kierkegaard's Kenotic Christology*, Oxford University Press: Oxford, 2013.

zawsze przecież zdolne do tego, by odżyć, oddziaływać destrukcyjnie i korumpować autentyczną, religijną duchowość.

Toteż pisarz religijny – sam Kierkegaard zawsze niezłomnie uważał się za takiego – miał obowiązek przeciwstawić się złu. Był zobligowany, aby dokonać jego obnażenia, rozbiórki i likwidacji. We współczesnym nam języku działanie tego typu można by zasadnie nazwać właśnie dekonstrukcją, zwłaszcza w sytuacji, gdy destrukcyjne idee, poglądy i opinie występowały szatach i barwach „nauki”, filozoficznej, teologicznej lub etycznej „prawdy”, „niepodważalnego systemu”. Reprezentowały, jak często promowali je ich twórcy, głosiciele i rzecznicy, najnowsze zdobycze wiedzy. Pisarz religijny stawał się w tej sytuacji z konieczności i natury rzeczy pisarzem polemicznym – w innym wypadku, gdyby nie zareagował, nie miałby prawa nazywać się pisarzem religijnym. „Pisarz istotnie religijny, wyznawał Kierkegaard w autobiograficznym *Punkcie widzenia na moją działalność pisarską*, jest zawsze polemiczny i sam cierpi z tego powodu, albo też cierpi z powodu oporu, który stawia mu to swoiste zło, które panuje w jego czasach”<sup>31</sup>.

Dekonstrukcja pojęta jako rozbiórka i burzenie błędnych i zwodniczych idei, poglądów i opinii była więc w tym wypadku zdaniem Kierkegarda tyleż konieczna, co nieunikniona, niemożliwa do zlekceważenia lub do ostrożnego obejścia. Rola filozoficznego lub etyczno-religijnego dekonstrukcjonisty, który wykazuje negatywność promowanego poglądu lub obrazu świata, ogłaszających swoją wyższość nad etyką, religią i wiarą, narzucała się niejako sama przez się. Stawała się imperatywna, gdy prezentowano wspomniane poglądy i obrazy jako naukowe, logiczne, pełne, racjonalne, spójne, systemowe i jedynie możliwe, a zwłaszcza gdy przyciągały one powszechną uwagę i gdy przyjmowano je bezkrytycznie, słowem, gdy same stawały się substytutem prawdziwej religii i autentycznej wiary.

#### **IV. Apofatyczne inspiracje i źródła Kierkegarda (Teza II)**

Związki Kierkegarda z apofatyzmem stały się w ostatnich dekadach przedmiotem krytycznej obserwacji, uzmysławiającej jego bliższe lub dalsze pokrewieństwo z takimi autorami, jak Plotyn, Pseudo-Dionizy, kapadoccy Ojcowie Kościoła, rozmaite zachodnie tradycje i wersje apofatyizmu, kojarzone z nazwiskami Szkota Johna Eriugeny, Mistrza Eckharta czy Mikołaja z Kuzy. Istotą apofatyizmu wydaje się szeroko kontynuowane historyczne przekonanie, że istoty boskiej nie sposób uprzedmiotowić i urzeczowić, gdyż nie podobna traktować jej jako bytu wśród bytów, porównywalnego z nimi. Nie sposób zamienić jej również w przejrzyste i zrozumiałe pojęcie, przyswajalne dla rozumu, podległe intelektualnym operacjom. Ale istoty tej

---

<sup>31</sup> SV, t. 18, s. 116.

nie można także precyzyjnie i jednoznacznie nazwać i wyczerpująco opisać, innymi słowami, usytuować precyzyjnie w siatce lingwistycznych (semiotycznych) znaków i kategorii. W ujęciu apofatycznym – inaczej niż pozytywnym myśleniu katafatycznym – Bóg przestaje być zatem uchwytnym, zrozumiałym i czytelnym obiektem ludzkich zmysłów, rozumu i języka. Wymyka się przywołanym instancjom, które – mimo czynionych wysiłków, mimo pobfiteści spekulacji – pozostają na ogół bezradne i bezsilne.

Owe trudności związane z określeniem Boga, warto przypomnieć, klarownie i sugestywnie wyraził w średniowieczu w epoce renesansu karolińskiego Jan Szkot Eriugena (ok. 800–877), irlandzki teolog, filozof neoplatoński i poeta, autor syntetycznego dzieła *Periphyseon*<sup>32</sup>. Eriugena, rzecz znacząca i godna uwagi, przetłumaczył z greckiego na łacinę pisma teologiczne i mistyczne Pseudo-Dionizego Areopagity, uważanego za jednego z wschodnich klasyków apofatyizmu. Przejął też jego podział na teologię katafatyczną i apofatyczną<sup>33</sup>. Był ponadto czytelnikiem i badaczem pism Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Chryzostoma czy późniejszego Maksyma Wyznawcy. Przełożył na łacinę niektóre z greckich pism tych autorów. Występował tedy w roli wczesnego, średniowiecznego kulturowego łącznika i pośrednika między teologią i filozofią ówczesnego Wschodu i Zachodu.

Istotne w kontekście apofatycznej myśli Kierkegaarda wydają się niektóre – nie wszystkie wszakże – poglądy Eriugeny na naturę Boga. Określając naturę jako „to, co jest i to, co nie jest”; jako byt i niebyt, Eriugena, warto podkreślić, włączył również Boga do sfery nie-bytu, to jest umieścił go poza czy też ponad bytem. Nie wiemy i nie możemy wiedzieć, przekonywał Eriugena, czym Bóg jest. Także sam Bóg nie wie, czym jest, ponieważ nie jest on „czymś” i nie daje się pojąć jako „coś” . Bóg przekracza wszelkie pojęcie o byciu bytu i w tym sensie „nie istnieje realnie”, jeśli zwrotu „istnieć realnie” użyć w jego zwykłym rozumieniu. Toteż badacz Eriugeny charakteryzował następująco jego negatywną jego argumentację: „Jeśli konfrontujemy istniejące imiona Boże z innymi imionami, które im bezpośrednio przeczą, to rzeczy przez nie poprawnie oznaczane muszą z konieczności posiadać także jakieś sprzeczne z nimi właściwości; ale właśnie dlatego imiona tego rodzaju nie mogą być orzekane o Bogu, któremu nic się nie przeciwstawia i który nie ewokuje opozycji”<sup>34</sup>. Inny badacz proponował odmienne, bardziej umiarkowane (i sporne) ujęcie poglądów Eriugeny. Bóg, dowodził, nie jest według Eriugeny „niczym”. Jego „nic” nie stanowi absolutnej prywatności esencji, substancji, akcydensów, słowem,

<sup>32</sup> D. Moran, *John Scottus Eriugena*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriugena/>>. <http://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriugena/>. Do Eriugeny odwołuje się tylko jako do jednego z przykładów myślenia apofatycznego.

<sup>33</sup> D. Moran, op. cit., 1.3 *The Translation of Pseudo-Dionysius*

<sup>34</sup> R. Bosley, M. Tweedale, *John Scotus Eriugena, Basic Issues in Medieval Philosophy*, Broadview Press 1997, s. 605.

nie jest tylko i wyłącznie nicością (*mere nothingness*), *nihil de nihilo*, lecz jest wspaniałością boskiej superesencjalności<sup>35</sup>. Z kolei autor aktualnego opracowania w Stanford Encyclopedia of Philosophy Dermot Moran wskazywał, że według Eriugeny boskie imiona określają istotę boską jedynie metaforycznie (*metaphorice, transferre, per metaphoram*), a nie dosłownie (*proprie*), gdyż „Bóg jest poza wszystkim, co jest”<sup>36</sup>.

Dla Kierkegarda Bóg z całą pewnością nie był tylko nicością (*mere nothingness* oraz *nihil de nihilo*). Nie był też „poza wszystkim, co jest”. Dawał o sobie znać według Duńczyka jako istota wszechobecna, jako siła i sterująca moc, chętnie określana przez duńskiego autora w *Journalen* i *Papirer* peryfrazami *Magt* lub *Styrelse*. Ale Kierkegaard niezłomie podzielał apofatyyczny pogląd, że Bóg tak czy owak jest „absolutną różnicą” w stosunku do człowieka, ludzkiej egzystencji i świata. Nie dawał się zobiektywizować i uprzedmiotowić – inaczej wiara nie byłaby ani skokiem, ani absolutnym paradoksem, ani też wiarą na mocy absurdu<sup>37</sup>. Nie prowadziłyby też do drastycznego „ukrzyżowania rozumu”.

Z tego względu Bóg nie dawał się sprowadzić do zewnętrznych oraz intersubiektywnie sprawdzalnych – czyli do zmysłowych, czasowych, logicznych i racjonalnych – określeń i kategorii. Bóg, pisał znamienne Climacus w *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, „jest w stworzeniu (*i Skabningen*), wszędzie w stworzeniu, ale bezpośrednio go tam nie ma. Dopiero wtedy, kiedy pojedyncze indywiduum zwraca się ku samemu sobie (a więc dopiero w samooddziaływaniu swojego wnętrza) jest ono w stanie zauważyć i zobaczyć Boga. Bezpośredni stosunek do Boga jest pogaństwem i dopiero wtedy, kiedy następuje zerwanie [tego stosunku], dopiero wówczas można mówić o prawdziwej relacji z Bogiem. Owo zerwanie jest właśnie pierwszym aktem wnętrza ku postanowieniu, iż prawda jest wewnętrznością (*inderligheden*). Zapewne i natura jest Bożym działaniem, lecz bezpośrednio obecna jest tylko natura, a nie sam Bóg”<sup>38</sup>. I właśnie dlatego Kierkegaard uważał, że człowiek z racji owej wewnętrznej, nieskończonej osobistej oraz intymnej relacji do Boga nie może utożsamiać wiary z bezpośrednią zewnętrznością, a ludzka religijność znajduje specyficzny dla siebie wyraz wyłącznie w uwewnętrznieniu, połączonym z zewnętrznym incognito. Religijność i wiara nie były spektaklem, działaniem na pokaz, szukaniem aprobaty i poklasku u bliźnich.

Przypomnijmy, że Pseudo-Dionizy, jeden z autorytetów w dziedzinie apofatyizmu, twierdził, że im bardziej poznajemy Boga – im bardziej teologom i badaczom Pisma św.

<sup>35</sup> H. Bett, *Johannes Scotus Eriugena*, Hyperion Press 1925, s. 34

<sup>36</sup> D. Moran, op. cit., 1.3 *The Translation of Pseudo-Dionysius*

<sup>37</sup> Ten element myśli S. Kierkegarda wydobywa David Kangas, *Kierkegaard, the Apophatic Theologian*, „Enrahonar” 29, 1998, s. 119-123.

zob. <http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/31904/31738>.

<sup>38</sup> SV, t. 9, s. 203.



narzucają się podobieństwa do niego oraz im bardziej język wydaje precyzować i przybliżać boskie przymioty – tym bardziej, paradoksalnie, boskość okazuje się nieuchwytna, różna i niewspółmierna do proponowanych określeń, słowem, tym bardziej staje się niedefiniowalna i niewyraźalna. Ludzie z kolei sami stają coraz bardziej świadomi różnicy między boskością a nimi samymi i resztą istot. Ale im bardziej zdają sobie sprawę tej różnicy, tym bardziej zaciemnia się także obraz tego, na czym ta różnica miałaby ewentualnie polegać oraz w czym i w jaki sposób się wyrażać.

Toteż w apofatycznej teologii i filozofii Bóg znajduje się poza uchwytą dla rozumu, zmysłów i języka siatką dających się ustalić i nazwać różnic i podobieństw. Jeśli ludzie różnią się między sobą pod jakimiś względami, to właściwością Boga jest to, że nie istnieje żaden taki dodatni, pozytywny wzgląd (stosunek), który pozwalałby ustalić relację między Bogiem a innymi istotami i rzeczami. Nie istnieje więc, dosadnie mówiąc, żadne rozpoznawalne Inne, które wyrażałby stosunek Boga, człowieka i świata w kategoriach podobieństwa albo różnicy. Nie istnieje też żaden taki stosunek podobieństwa lub różnicy, który byłby w stanie wspomnianą relację wyodrębnić, uchwycić zmysłowo i pojęciowo, wyrazić i nazwać. Poznawczy aparat człowieka i język zawodziły i były bezradne w tym względzie.

Toteż dla Kierkegaarda teologia stawała się w pierwszym rzędzie żywym, otwartym oraz pozbawionym konkluzji, rezultatu i zamknięcia egzystencjalnym dyskursem o boskim absolutie. Akcentując przepływ i dialektyczne stawanie się owego dyskursu, jego hipotetyczny i eksperymentalny charakter – pewnego rodzaju analogon w stosunku do wewnętrznie sprzecznej, nieprzerwanie stającej się ludzkiej egzystencji – kłóciła się z metafizyczną, abstrakcyjną refleksją o samodzielnym, przedjęzykowym bycie, byciu i trwaniu Boga. Treść tego dyskursu stanowiła negacja wszelkich pozytywnych orzeczeń lub określeń, które odnoszono lub chciano by odnieść do boskiego absolutu. Negował on i poddawał rozbiórce, innymi słowami, współczesną mu teologię pozytywną, uprawiającą komunikację bezpośrednią i definiującą „obiektywnie” kim/czym (*hvad*) Bóg jest. Poddawał rozbiórce istniejącą wiedzę (naukę). Uważał teologię i filozofię metafizyczną za dyskurs z gruntu estetyczny, sprzeczny z duchem chrystianizmu, wykraczającego poza poznanie, artykułowanego egzystencjalnie jako wina, grzech, cierpienie. Apofatyzm Kierkegaarda przejawiał się tutaj klarownie w uznaniu niewspółmierności wiary do uzasadnień poznawczych i w mocnym przekonaniu o niemożności jakiegokolwiek jej zobiektywizowania tą drogą. Burzył te uzasadnienia poznawcze, aby ocalić wiarę na mocy niepewności, ryzyka i absurdu. Odrzucał wiarę jako narzuconą z góry epistemologiczną lub instytucjonalną konieczność, akceptował ją natomiast jako swobodny, jednostkowy wybór i decyzję.

Dzisiejsi badacze i komentatorzy apofatyizmu zwrócili uwagę na zastanawiający paradoks, że mimo negacji poznawalności Boga i stanowczych tez o niewyraźności jego natury i przymiotów środkami dostępnymi człowiekowi, rzecznicy apofatyizmu nie przestali ani na moment rozprawiać o Bogu. Wzorcowym przykładem na pograniczu starożytności i średniowiecza stał się wspomniany traktat Pseudo-Dionizego *Peri theion onomaton* (*O imionach Bożych*), złożony z 13 rozdziałów. Innym przykładem mogłoby być z kolei nie co innego, jak pisanstwo samego Kierkegaarda, oceniane w przybliżeniu na ok. 10 000 stron. Czym więc wyjaśnić wyjątkową obfitość mowy względem przedmiotu, który z definicji miał być *ineffabile*, to jest niewysłowny, niewypowiedziany, niewyraźny? Można by przypuszczać, że to właśnie nieuchwytność przedmiotu (zjawiska) stała się paradoksalnie motywem nieustających powrotów do niego.

Nie ulega tedy wątpliwości, że wspomniany wcześniej dekonstrukcjonizm Kierkegaarda inspirowały w pierwszym rzędzie różnorodne – starożytne, średniowieczne i nowożytne, wschodnie i zachodnie – apofatyczne inspiracje, studia i przemyślenia. Bez kontynuowanej w dziejach niemalże nieprzerwanie refleksji apofatycznej nie byłby zatem, jak można sądzić, możliwy egzystencjalny dekonstrukcjonizm Kierkegaarda. Wydobywając wewnętrznie sprzeczną, konfliktową i stającą się naturę człowieka, Kierkegaard, inaczej niż postępowała metafizyczna tradycja, uzasadniał apofatyizm w pierwszej kolejności niejako antropologicznie, od strony skłóconego ze światem i z samym sobą „subiektywnie egzystującego podmiotu (myśliciela)”. Wykazywał na jego niemoc i porażkę w ambitnych zamiarach ogarnięcia absolutu. Negował tym samym jego radosną samoafirmację, wyrażaną w akceptacji bezpośredniości, estetycznego poglądu na życie, spekulatywnego myślenia, obiektywizmu, uwalniającego indywiduum od podmiotowych wyborów, decyzji i odpowiedzialności. konsumpcjonizmu, zastępującym życie osobowe samoprzedmiotowaniem.

Tak czy owak apofatyizm motywował oraz sankcjonował dekonstrukcjonizm teologiczny, filozoficzny i literacki Kierkegaarda, kierowany przeciwko katafatyzmowi nowożytnej i nowoczesnej nauki, filozofii i teologii – nie tylko w postaci popularnego za życia Duńczyka obiektywnego idealizmu, lecz także w formie postępującego racjonalizmu, pozytywizmu, naturalizmu czy scjentyzmu. Dekonstrukcjonizm ten a) kompromitował i burzył myślenie obiektywne jako negację podmiotowości, b) degradował i demontował reifikującą i unieruchamiającą pozytywność myślenia w sferze wiedzy i praktyki, c) wykazywał manowce estetycznej ideologii, postulującej jako naczelny ideał, by intensywnie rozkoszować się życiem (*at nyde livet*); d) podważał stałość i trwałość metafizycznie pojmowanego bytu, zastępując go

perspektywą nieustającego stawania się, zastępującego podmiotowy bezruch dążeniem, e) odrzucając usypiającą dialektykę nowoczesności skupioną na mediacji i tożsamości przeciwstawiał jej egzystencjalną dialektykę ruchu, sprzeczności, konfliktu i napięcia, budzącą, jak żywił nadzieję, do odpowiedzialnego i samodzielnego życia osobowego.

### V. Rozszerzenie apofatyizmu (teza III)

Gdyby Kierkegaard utrzymywał się ortodoksyjnie i spolegliwie w nurcie zastanego, historycznie uformowanego apofatyizmu teologicznego, jak to przypisywali mu tacy autorzy, jak David R. Law (*Kierkegaard as Negative Theologian*.1993) lub David Kangas (*Kierkegaard, the Apophatic Theologian*, 1998), prawdopodobnie nie zapisałyby się w dziejach światowego apofatyizmu niczym szczególnym. Nie rozwinąłby w pełni także inspirowanych apofatyzmem, „orlich”, dekonstrukcyjnych skrzydeł. Nie wykazywałyby też zapewne niezwykłego impetu polemicznego, skierowanego na obszary daleko wykraczające poza spekulatywną teologię. Wąski, ortodoksyjny, niewolniczo przywiązany do tradycji Kierkegaard apofatyk zaginąłby prawdopodobnie w gromadzie innych apofatyków, niezdolnych przekroczyć ustalonych w dziejach założeń i ram apofatyizmu, koncentrującego się na problemie (nie)poznawalności Boga oraz na semantycznej (nie)trafności i (bez)zasadności „imion Bożych”.

Takim ograniczonym i zachowawczym apofatykiem Kierkegaard jednakże zdecydowanie nie był. Przeciwnie, zmienił znacząco – być może nawet radykalnie, ale do tego pożądane byłyby badania porównawcze – charakter tradycyjnego apofatyizmu, odkrył i sprecyzował jego nowe funkcje i zdania oraz rozszerzył w zestawieniu z poprzednikami zakres rozważanych problemów. Nadał apofatyzmowi, nową, oryginalną, docześnie „walczącą” postać. Uwolnił go w znacznym stopniu – na tyle, na ile to było w jego epoce możliwe oraz osiągalne – od spekulacji i metafizyki. Nadał dyskursom apofatycznym postać możliwie swobodną, polifoniczną, konwersacyjną, wolną od monologowego rygoryzmu traktatów filozoficzno-teologicznych i monotonnego rezonerstwa.

Za kluczowe dokonania Kierkegarda można by uznać dwa stanowiska. Usytuował on, po pierwsze, centrum dyskursu apofatycznego w jednostce, podmiocie, w „subiektywnie egzystującym myślicielu”, w jego „wewnętrzności”, a zatem w instancji niezwykle chłonnej, otwartej, zreflektowanej, wprawianej nieprzerwanie w ruch wyobraźnią, dialektyką i namiętnością. Kierkegaard uwolnił w ten sposób ogląd i doświadczenie negatywności od moralizującego i rezonującego doktrynerstwa, albowiem a) ulokował negatywność w samej jednostce, w jej, by tak rzec, duchowym rdzeniu – w czasowości, wewnętrznym rozszczepieniu, sprzecznościach, stawaniu się, ruchu dążenia, skończoności – a nie gdzieś na zewnątrz niej, b)

uczynił samą negatywność nieusuwalnym znamieniem egzystencji i rozwijającego się w czasie egzystowania, c) włączył negatywność w rozległy obszar jednostkowych postaw, zachowań i działań, absorbujących także innych, nie tylko samą narcystycznie zapatrzoną w siebie jednostkę, d) za instancje pozwalające rozpoznawać oraz identyfikować negatywność uznał uwewnętrznione, obligujące kategorie etyczne i religijne, e) przypisał pojedynczemu człowiekowi współodpowiedzialność za doświadczaną negatywność.

Z drugiej strony, jednostkowa, obserwacja otaczającego świata i proces przyswajania (*tilegnelse*) wytwarzanych i funkcjonujących w nim treści (idei, poglądów, opinii, a także postaw i zachowań) kierowały jednostkę ku demaskowaniu i rozbiórce pleniącej się „ziemskiej”, „światowej” negatywności. Apofatyczny dekonstrukcjonizm Kierkegaarda przybrał w tym względzie wyjątkowo ekspansywny i szeroki charakter. Okazał się trudny do objęcia i precyzyjnego ustalenia jego granic. Pokarmu dostarczały mu otaczająca rzeczywistość i zmieniający się świat.

Drugim, kluczowym rozwiązaniem Kierkegaarda było to, że – odnosząc się polemicznie do istniejącej rzeczywistości i wiedzy humanistycznej – skierował myślenie apofatyczne i dekonstrukcyjne ku szeroko pojętej własnej współczesności: ku znaczącym dla niej formom życia, obyczajowości, kultury. Poddał mianowicie analitycznej wiwisekcji ekspansywną, zaborczą, zdobywającą coraz większe uznanie i wpływy ideologię nowoczesności, preferującą „masę”, zbiorowe, demokratyczne instytucje, łatwość rozwiązań i rozkosz życia nad samodzielną, uwikłaną w dramatyczne wybory i decyzje jednostkę. Bodajże nikt przed Kierkegaardem nie przenicował tej postępującej ideologii nowoczesności tak jak on przenikliwie, wszechstronnie i dogłębnie, mimo że w czasach, w których żył, nie brakło wojujących zwolenników „powrotu do przeszłości”, utrzymania starych porządków i restauracji upadłych reżimów. Kierkegaard, warto przypomnieć, demaskował negatywizm i piętnował współczesność nie za radykalizm, lecz przeciwnie, by raz jeszcze przywołać *Recenzję literacką*, za brak namiętności, zdecydowania, przeciętność i nijakość.

Istotne było więc to, że negatywną refleksję o „imionach Bożych” Kierkegaard zamienił w istocie rzeczy na odsłanianie negatywnych aspektów ludzkiej natury, egzystencji i cywilizacji. Dokonał w rzeczywistości śmiałego rozszerzenia apofatyizmu – krytyczną podstawą do negatywnych ustaleń były bowiem kategorie etyczne i religijne: absolutny stosunek jednostki do absolutu – z obszaru rezonującej, akademickiej teologii na dziedziny pozateologiczne, w szczególności do filozofii i do literatury, nie mówiąc już o estetyce, etyce, teorii poznania lub komunikacji etyczno-religijnej. Wzbogacił apofatyzm o dialektykę, kwestionującą istnienie rzeczy stałych i trwałych i hamujących ruch myśli i namiętności.

Dialektyka ta stała się prawdziwą „brzytwą Kierkegaarda”, umożliwiającą ekspansję apofatyizmu i zniwo dekonstrukcji. Duński autor przyjął bowiem, iż subiektywne, ostre, atakujące, dialektyczne myślenie – jako alternatywa dla rozmytego i „mdłego” stanowiska estetycznego, delektującego się barwnym obrazem życia i świata – wprawia wszystko w ruch i postrzega wszystko jako stawanie się (*saetter alt i Vorden*)<sup>39</sup>. Istnieje w człowieku dążenie, zauważał Climacus, by znaleźć cokolwiek „prawdziwie stałego (*rigtig fast*), co wyklucza dialektykę, ale to właśnie przeczy temu, co boskie”<sup>40</sup>. Dlatego „rzecz zdawałoby się najpewniejsza ze wszystkiego: samo objawienie” było zdaniem Kierkegaarda „dialektyczne”, gdyż „wymagało przyswojenia”. Dialektyczna, nieskończona i negatywna decyzja odsuwała w efekcie od estetycznych uroków i innych doczesnych pokus oraz sposobila w jednostce miejsce dla wiary<sup>41</sup>.

Mimo iż punktem odniesienia dla Kierkegaarda i jego pseudonimów była egzystencja religijna – odpowiedź na pytanie, jak stać się lub być chrześcijaninem – konsekwentne stosowanie dialektycznej miary religijnej do analiz egzystencji ujawniło kryzysowy kształt i krytyczne podteksty rzeczywistości kulturowej, społecznej i cywilizacyjnej. Odśloniło także degenerację instytucji religijnych. Postrzegana apofatycznie rzeczywistość, jak ją oceniał Kierkegaard, poszukiwała instynktownie niepodważalnych (absolutnych) wartości, a zarazem gorsząc się koniecznymi w tym celu wyrzeczeniami, nie była w stanie żadnej z nich bez reszty zaakceptować i tylko w ten sposób pogłębiała nękającą ją „chorobę na śmieć”, owocując niewytlumaczalną troską, melancholią i rozpaczą.

Można by rzec, iż Kierkegaard zamienił w praktyce pisarskiej klasyczny apofatyzm teologiczny – z natury rzeczy jednostronny i ograniczony – w antropologiczną krytykę współczesnego mu człowieka oraz jego kultury, potężnie oddziałującą jawnie lub z ukrycia na całą nowoczesną i ponowoczesną cywilizację, nicującą jej pewniki i przesady, ujawniającą pod negowaną warstwą możliwą pozytywność, przejawiającą się w rozpoznaniu negatywnych aspektów egzystencji.

## VI. Dekonstrukcja filozofii (teza IV)

Mimo iż apofatyzm podkreślał wagę wnętrza, niewyraźności i milczenia, to właśnie mowa, a nie brak mowy stanowiły przejaw apofatyizmu Kierkegaarda<sup>42</sup>. Chociaż deprecjonował on wagę zewnętrzości i postulował bezwzględny prymat nad nią tego, co wewnętrzne – Bóg

<sup>39</sup> SV, t. 9, s. 33.

<sup>40</sup> SV, t. 9, s. 34, przyp. 2.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Sytuację tę analizuje ogólnie Conor McDonough, OP, *Grounding Speech and Silence: Cataphaticism and Apophaticism in Denys and Aquinas*, "Irish Theological Quarterly", February 2011, 76: s. 57-76.

mógł objawić się tylko we wnętrzu jednostki, biblijny krzak gorejący był w świetle wspomnianej myśli prawdopodobnie jedynie optycznym złudzeniem – to przecież duński autor ową wewnętrzność wyrażał za sprawą pism w sposób manifestacyjnie zewnętrzny, by nie powiedzieć: rozgadany. Można by rzec, iż apofatyczną krytykę kierował w ten sposób przeciwko samemu sobie. Zwracał ją w pierwszym rzędzie przeciwko filozofii i filozofowaniu, które – poza pisarstwem estetycznym i rozważaniami etyczno-religijnymi – były jednym z jego głównych zajęć.

To prawda, zajmowanie się filozofią stanowiło, jak rzecz przedstawiał przekornie humorysta Climacus, zajęcie amatorskie i pochodne, wykonywane jedynie od czasu do czasu „z doskoku”. Kierkegaard chętnie realizował je w masce, a w *Nienaukowym postscriptum* ponadto w kostiumie i retorycznej pozie humorysty, co należałoby traktować zresztą jako prowokację w stosunku filozofii i filozofów, adorujących własną przynależność do grona mędrców, którzy wiedzą więcej niż inni. Filozofia tedy była dla Kierkegaarda i poważnym dyskursem, i komiczną grą, i – o czym się zwykle zapomina – obiektem dekonstrukcji.

Te burzące intencje Kierkegaarda prezentowało niedokończone opowiadanie *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*<sup>43</sup>. Johannes Climacus, bohater *De omnibus dubitandum*, uosabiał natomiast swoją postacią i życiem intelektualnym niejako upersonifikowaną syntezę filozofii. Utożsamiał się z tym, co stanowiło w jego odczuciu ideał i historyczne maksimum „filozoficzności”. Wcielał się niejako w filozofię, żył nią, przemawiał jej głosem. Tym niemniej w toku jego monologujących rozważań pojawiał się również w tle dyskretnie replikujący i kontrujący głos samego Kierkegaarda, autora utworu. Ten dystans do postaci i postawy Climacusa znakomicie odzwierciedlał zachowany w notatkach Kierkegaarda ogólny zarys (plan) opowiadania *De omnibus dubitandum*:

*Plan tego opowiadania był następujący. Chciałem ugodzić filozofię za sprawą melancholijnej ironii, która nie byłaby bynajmniej w jakimś pojedynczym wyrażeniu Johannes Climacusa, lecz w całym jego życiu; za sprawą głębokiej powagi, która mieści się w tym, iż młody człowiek, który jest dostatecznie prawy i poważny, aby w pełnym skupieniu i bez hałasu czynić to, co zalecają filozofowie, staje się on mimo to nieszczęśliwy. Johannes czyni to wszystko, o czym powiedziano, iż powinno się czynić, naprawdę wątpi o wszystkim, doświadcza wszystkich boleści, które z tym się wiążą, staje się przebiegły, ma niemalże nieczyste sumienie, posunął się w końcu do skrajności, a kiedy chce zawrócić, nie jest w stanie [tego uczynić]; spostrzega, że wspinając się na szczyt [filozofii], wątpiąc o wszystkim, roztrwonił wszystkie swoje siły duchowe, opuszcza ten szczyt, może przy tym nabawić się kłopotów, ale porzucił już także wątplenie we*

<sup>43</sup> Papier IV B 1, s. 104-105.

wszystko. Teraz rozpacza, jego życie poszło na marne, młodość przeminęła wraz z tymi rozważaniami, sensu życia mimo tego nie znalazł, a wszystko to stało się właśnie z winy filozofii.

Obraz skutków przyswajania filozofii nie rysował się w *De omnibus dubitandum* optymistycznie. Historia młodego Climacusa żywo przywodziła na myśl postać Fausta z utworu Goethego z czasów młodości, zanim młody Faust do cna strawił życie na zgłębianiu wiedzy i zanim w pełni rozpaczy i przerażenia uświadomił sobie bankructwo takiego życia. Jeszcze mniej optymistycznie przedstawiała się zaprojektowana przez Kierkegaarda końcowa replika opowiadania, stanowiąca podsumowanie heroicznej, intelektualnej wspinaczki Johanna Climacusa „na szczyty filozofii”. Warto ją przytoczyć, ponieważ dekonstrukcyjny stosunek Kierkegaarda do filozofii był i jest nadal przedmiotem wielu nieporozumień, a wspomniana replika stosunek ten wyrażała zupełnie jasno, bez niedomówień.

#### Replika zakończenia

*Filozofowie są tedy gorsi niż faryzeusze, o których czytamy, że nakładają wielkie ciężary na innych, choć sami nie chcą nawet kiwnąć palcem. Równa się to oczywiście sytuacji, w której sami ich nie ponoszą, choć mogliby to uczynić. Ale filozofowie żądają niemożliwego. Wtedy, gdy pojawia się młody człowiek, który wierzy, że filozofować to nie znaczy tylko rozprawiać lub pisać, lecz rzetelnie i dokładnie czynić to, co filozof głosi, iż należy czynić, wtedy to każą mu tracić na to wiele lat życia i wtedy też okazuje się, że rzecz była niewykonalna, a tymczasem [owego młodego człowieka] wciągnęło to już tak głęboko, że jego zbawienie stanie się być może niemożliwe.*

Johannes Climacus reprezentował zatem w *De omnibus dubitandum* poglądy Kierkegaarda tylko częściowo. Można by rzec, że Kierkegaard autor „wcielał się” w rolę filozofującego Climacusa na podobnych zasadach, jak, dajmy na to, Gustaw Flaubert wcielał się w Emmę Bovary, zgodnie ze słynnym powiedzeniem „*La Bovary, c'est moi!*”, Lew Tołstoj w Annę Kareninę, a Żeromski w Ewę Pobratyńską w *Dziejach grzechu*. Johannes Climacus był tedy niewątpliwie „filozofem prawdziwym”, ale w granicach wyznaczonej przez Kierkegaarda roli. Tworzył ogniwo większej całości, kształtowanej przez trzy podstawowe sfery egzystencji: estetyczną, etyczną i religijną.

Jego przemyślenia i rozterki w *De omnibus dubitandum* obrazowały, z jednej strony, filozoficzną kompetencję oraz dociekliwość (i w tym znaczeniu młody Climacus był niewątpliwie „autentycznym” filozofem, wręcz pasjonatem filozofii). Z drugiej strony, przedstawiały one jednakże zawstydzającą klęskę filozofii pojętej jako świecki, samoistny – oderwany od etyki, praktyki i religii – projekt i sposób życia oraz jego szczytny cel. W tym też zawierał się dekonstrukcyjny zamysł autora Kierkegaarda.

Intencja demaskatorska i piętnująca opowiadania była więc dość oczywista i jednoznaczna, być może aż nazbyt czytelna i – w konflikcie ze stylem Duńczyka – bezpośrednia. I to był chyba kolejny powód do rezygnacji z opowiadania dalszego ciągu intelektualnych przygód Climacusa. Sam Climacus występował w opowiadaniu jako samodzielny podmiot medytacji filozoficznej oraz – na wyższym planie, zgodnie z typową dla Kierkegaarda metodą pisarską – jako obiekt i preparat badawczy. Mowa wewnętrzna postaci podlegała bowiem zrelacjonowaniu, analizie i ocenie z innego punktu widzenia niż stanowisko samego Climacusa. Ten „wyższy” punkt widzenia reprezentował narrator. Tylko w taki sposób była możliwa polemiczna, dekonstrukcyjna *Replika* Kierkegaarda-narratora, oskarżająca filozofów i filozofię w mocnych słowach o faryzeizm, parafrazująca passus z ewangelii św. Mateusza, poświęcony „obłudnym nauczycielom”, którzy z zapalem udzielają nauk innym, lecz sami się do nich nie stosują.

Ocena Climacusa zawarta w *Replice* wskazywała więc niedwuznacznie, że w opinii Kierkegaarda filozofia akademicka (młody pasjonat Johannes podązał bowiem w swej edukacji filozoficznej śladami klasyków filozofii) nie była w stanie uzasadnić samą siebie i samej sobie wystarczyć. Walała się niejako pod własnym ciężarem. Kolidowała z żywą egzystencją etyczną, a jeszcze bardziej z religijną, mimo iż podszywała się niejednokrotnie pod religię jako „filozofia religii” i pod etykę jako „filozofia moralności”. Filozofia ponadto nie była w stanie uczynić młodego Climacusa ani człowiekiem szczęśliwym, ani też tym bardziej utorować mu drogi do zbawienia. Przeciwnie, wciągała go w przepastną otchłań spekulacji i groziła mu intelektualnym zabłąkaniem i moralną zgubą. W następnych wcieleniach – w *Okruchach filozoficznych* i *Nienaukowym postscriptum* – Climacus starał się wyciągnąć z tych doświadczeń odpowiednie wnioski.

## **VII. Konkluzja (nieostateczna)**

Kierkegaard jako apofatyk i dekonstrukcjonista – to główny cel i temat niniejszych rozważań. Objęły one zresztą obszar nasuwających się tutaj zagadnień tylko w sposób wybiórczy i cząstkowy. Pomięły na przykład apofatyczny problem mowy, która milczy oraz milczenia, które mówi. Ale to tematy już innego, możliwego opracowania.

### **Kierkegaard as an apophatic and deconstructionist thinker**

This paper is connected with Kierkegaard's apophaticism and deconstruction which seems to result from that apophatism. The last one is associated with those elements of Kierkegaard's



thought and writings which emphasize the incapacity of human reason and the hiddenness of God. Apophaticism is an important, if not deciding, underlying strand in Kierkegaard's thought and colours many of his key concepts, theories and philosophical and religious ideas. Despite its importance and substantial impact on modern philosophy and theology, however, it has until now been largely ignored by Polish Kierkegaardian scholarship that stressed the point that he was mainly the founder of existentialism.

The paper argues that apophatic elements can be detected in nearly every aspect of Kierkegaard's thought and that, despite proceeding from different presuppositions and traditions, he can therefore be regarded as a modern apophatic thinker and writer. Indeed, the paper concludes that Kierkegaard's refusal to make the transition from the *via negativa* to the modern and objective *via positiva* means that he is much more radical and deconstructionist than many others negative thinkers from the past or western modernity.

**Keywords:** Kierkegaard, religion, apophatism, deconstruction, philosophy, existence, human creature, God, dialectics, becoming.

### **Edward KASPERSKI (1942-2016)**

Prof. dr hab., profesor zwyczajny na Uniwersytecie Warszawskim. Pracował w Zakładzie Teorii Literatury i Poetyki UW, którego był kierownikiem w latach 1997–2000, potem w latach 2001–2006 w Zakładzie Romantyzmu UW, aktualnie jest kierownikiem powołanego w 2007 Zakładu Komparatystyki UW. Od 1 marca 2013 emeritus. W okresie 1981–1984 był lektorem na Uniwersytecie w Aarhus w Danii, później był też kilkakrotnie stypendystą rządu duńskiego. Zajmuje się historią literatury XIX i XX wieku, metodologią, teorią literatury i poetyką, teorią romantyzmu, problematyką kresową, estetyką parodii i groteski, komparatystyką, antropologią literatury, zagadnieniami ponowoczesności. Opublikował m.in. książki autorskie *Świat wartości Norwida* (1983), *Dialog i dialogizm. Idee, formy, tradycje* (1994), *Teoria i literatura w sytuacji ponowoczesności* (zbiór dwuautorski *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, 1996), *Dyskursy romantyków. Norwid i inni* (2003), *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku* (2003), *Świat człowieczy. Wstęp do antropologii literatury* (2006), *Kategorie komparatystyki* (2010), *Metody i metodologia (metodologia ogólna, nauki humanistyczne, wiedza o literaturze)*. *Podręcznik akademicki* (editio posthuma, red. naukowa Ż. Nalewajk, 2017), *Tropami Norwida. Studia – Interpretacje – Paralele* (editio posthuma, red. naukowa Ż. Nalewajk, 2018). Redagował i współredagował książki zbiorowe *Rozważania metodologiczne. Język – literatura – teatr* (2000), *Dialog. Komparatystyka. Literatura* (2002), *Poetyka egzystencji. Franz Kafka na*

*progu XXI wieku (2004), Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu (2008), Edgar Allan Poe. Klasyk grozy i perwersji – i nie tylko ... (2009), Śladami romantyków (2010), Edgar Allan Poe – niedoceniony nowator (2010), Komparatystyka dzisiaj. I. Problemy teoretyczne (2010) oraz Komparatystyka dzisiaj. II. Interpretacje (2011).*