

Monika Proszak

Uniwersytet Jagielloński

***Kierkegarda koncepcja człowieka w „Chorobie na śmierć”
rozważana z perspektywy rozpacz***

Wstęp

Celem moim nie jest przedstawienie obiektywnej i pełnej teorii człowieka w filozofii Kierkegarda, ponieważ on sam nigdy takowej nie stworzył. Kiedy pisał o człowieku czy też wypowiadał sądy metafizyczno-antropologiczne, od razu zastrzegał, że dopiero ten, który zwrócił się do swego wnętrza i znalazł podobne myśli w sobie, może je zrozumieć. Pozostaje zatem próba ukazania najważniejszych twierdzeń Kierkegarda, które padają w tekście kluczowym dla antropologii („Choroba na śmierć” została napisana niedługo przed jego śmiercią, zawiera najpełniejsze ontologicznie ugruntowanie filozofii człowieka). Uważam, że w „Chorobie na śmierć” przedstawione są niezwykle ważne myśli; myśli, które każdy człowiek może odnieść do swego życia i w ten sposób to życie pogłębić. Cóż po spekulacjach filozoficznych, jeśli nie przekładają się na życie jednostki? Tak przedstawiony Kierkegard jawi się jako radykalny etyk w myśl Arystotelesa: „(...)zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi(...)” [Arystoteles 2007, 1103b 27/28].

Rozpocznę od analizy „definicji” człowieka, która otwiera „Chorobę na śmierć”, korzystając z nowego tłumaczenia Jacka Filka [Filek 2004]. Następnie rozważę poszczególne kształty rozpacz. Spróbuję też pokazać pewne uniwersalne (w rozumieniu: ponadczasowe, dla każdego, kto chce je usłyszeć) przesłanie, którego odbiór nie ogranicza się jedynie do chrześcijan. Konieczne będzie wtedy abstrahowanie

od myśli samego filozofa, którego najpełniejsza wizja człowieczeństwa nieodłącznie związana jest z religią.

Kim jest człowiek? Rozpacz.

Człowiek jest duchem. Ale cóż jest duch? Duch jest sobością [Selvet]¹. Ale cóż jest sobość? Sobość jest pewnym stosunkiem, który ustosunkowuje się do siebie samego, czy też jest tym w tym stosunku, że stosunek ten ustosunkowuje się do siebie samego; sobość nie jest samym tym stosunkiem, lecz tym, że stosunek ten ustosunkowuje się do siebie samego. Człowiek jest pewną syntezą nieskończoności i skończoności, tego, co czasowe, i tego, co wieczne, wolności i konieczności, krótko: pewną syntezą. Każda synteza jest pewnym stosunkiem pomiędzy dwoma. Rozważany w ten sposób człowiek nie jest jeszcze sobością. (...) Jeśli natomiast stosunek ten ustosunkowuje się do siebie samego, wtedy ów stosunek jest tym pozytywnym trzecim, i ten jest sobością [Kierkegaard]².

Na pierwszy rzut oka w tak przedstawionej „definicji” człowieka widać filozofię Hegla. Nie ma w tym nic dziwnego: filozofia Kierkegaarda to była dramatyczna reakcja na Hegla, aby odzyskać wartość jednostki, aby spojrzeć na człowieka, a nie na ogół. Mimo radykalnie różnych poglądów na świat, Duńczyk korzystał nieco z metodologii heglowskiej; panuje nawet przekonanie, że gdyby nie Hegel, nie byłoby Kierkegaarda w takim kształcie, w jakim go znamy. W odczytywaniu poszczególnych momentów syntezy heglowska dialektyka jest wielce przydatna. Pisząc o formach rozpacz, Kierkegaard wielokrotnie twierdzi, że jedynie poprzez dialektykę możliwe jest ich dokładniejsze uchwycenie. Zaznaczyć trzeba jednak, że - na przykład - pojęcie syntezy u Kierkegaarda nie jest syntezą Hegla, to nie jest zniesienie tezy przez antytezę i ich połączenie. Syntezą jest tu współwystępowanie przeciwieństw (skończoności, nieskończoności...), które przez pozostawanie w odpowiednim do siebie stosunku (i

¹ Iwaszkiewicz termin „Selvet” oddaje przez „jaźń”, Filek proponuje zamiast tego „sobość”- ów termin od razu odsyła do zagadnienia stawania się i bycia sobą, a wydaje się być to kluczowym momentem myśli Kierkegaarda.

² Cyt. za: [Filek 2008, 78]

przez to, że tak złożona całość odnosi się do siebie - czy mowa tu o samoświadomości?) tworzą człowieka.

Człowiek jest duchem, a duch jest stosunkiem duszy i ciała, które ustosunkowują się do siebie w pewien sposób. Trójpodział człowieka pojawia się już w Biblii; podnoszony był także przez nielicznych filozofów średniowiecza. W dziejach jednak zdecydowanie przeważała diachroniczna koncepcja człowieka, gdzie rozważano przede wszystkim stosunek duszy do ciała. Kierkegaard wydaje się być bliższy odczytania skomplikowanej natury człowieka. Współcześnie, kiedy badania nad umysłem są tak zaawansowane, nasza dusza uległa znaturalizowaniu. Dusza, czyli psychika. Kiedy zaś mówi się o człowieku wewnętrznym, stosuje się określenie „duch”. Czy jednak w tym przypadku możemy mówić o trzech częściach, które składają się na człowieka? Wydaje się, że jednak nie; są to raczej pewne momenty, „modi”, a nie realnie odrębne elementy.

Zwróćmy też uwagę na to, że Kierkegaard nie jest spirytualistą- ducha konstytuuje także ciało. I w tym wypadku przenikliwość filozofa jest wielka- redukowanie ludzkiej natury czy to do ciała, czy do duszy, pomija bardzo ważny aspekt ludzkiej egzystencji.

Już w punkcie wyjścia człowiek jest nazwany sobością. W najgłębszej strukturze ontycznej wskazuje się na dążenie, które powoduje nami całe życie - aby stać się sobą. I to kieruje nas bezpośrednio do zagadnienia rozpacz - człowiek chce być sobą, ale zwykle mu się to nie udaje, więc popada w rozpacz. Ale cóż jest rozpacz? Rozpacz nie jest tutaj żadnym stanem psychicznym, żadną emocjonalnością, uczuciem, stanem depresyjnym. Rozpacz jest pojęciem (stanem) ontologicznym, sposobem bycia; jest chybionym stosunkiem, to znaczy takim, że sobość odnosi się do siebie rozpaczająco³. Rozpacz idzie raczej tropem zwątpienia, rozchwiania, niewłaściwej syntezy. W formule łacińskiej „dubito, dubitare” widoczne jest zdwojenie, podobnie jak w języku

³ Por. „Gdyż właśnie dlatego jest on zrozpaczony, że męka jego weszła jak ogień w coś, co nie może ani palić się, ani splotnąć- w jego osobowość” [Kierkegaard 2008, 173].

niemieckim: „Verzweitung”. Język polski również oddaje intuicje autora. Pomocne jest odwołanie do czasownika „wypaczać”⁴ - kiedy okno się wypacza, nie pasuje do swojej ramy. I to jest kluczowy moment w odczytaniu myśli Kierkegaarda- sobość „rozpacza się”, jeśli mija się sama z sobą, jeśli nie trafia w swoją miarę. „<Dwa>, które miały stanowić jedną całość, nie dają się już scalić- synteza się nie spełniła i przez szczelinę ucieka duch” [Filek 2004, 77].

Kiedy możliwe jest „rozpaczenie się”? Kiedy istnieje jakaś miara, do której się nie mogą dopasować. Wszystko wpisane jest tutaj w klasyczną definicję prawdy, w myśl formuły: „veritas est adequatio res ad intellectum”⁵, kiedy przez „res” rozumiemy nasze życie (ustosunkowanie się do stosunku), zaś przez „intellectus”- pewien wzór, zadany ideał. Kierkegaard pisze, iż gdyby nie było owej miary, możliwa by była jedynie jedna postać rozpacy właściwej- nie chcieć być sobą samym. Niemożliwa byłaby druga, chcieć być sobą samym, ponieważ jeśli wzorca nie ma, nie mogą nie być sobą. Zauważamy jednak w życiu również tę drugą formę rozpacy, co bezpośrednio ma wskazać na to, że taka miara jednak istnieje. Kierkegaard mówi wprost o Mocy, która ustanowiła cały ten stosunek, jakim jest człowiek. Mocą ową jest najprawdopodobniej chrześcijański Bóg, który nadaje miarę każdej sobości z osobna. Czy jednak tylko chrześcijanin może odczuwać, że jego życie jest chybione? Czy nie jest jednak tak, że każdy człowiek, który rozpocznie wędrówkę w głąb siebie, może natrafić na jakąś niezgodność w sobie?

Można by odpowiedzieć, że jednak tylko człowiek uznający transcendentnego Boga, może mówić o nadanej mu mierze, bo miara może przychodzić tylko z zewnątrz. Jednakże taka odpowiedź jest niezadowolająca- Bóg w koncepcji Kierkegaarda jest także w jakiś sposób we wnętrzu człowieka (nie jest to nic nowego; wystarczy

⁴ „Na opak”- paczyć się - wypaczyć się - rozpaczyć (rozpaczać) się – rozpacz.

⁵ Klasyczna formuła brzmi: „veritas est adequatio rei **et** intellectus”. Często zamieniano „et” na „ad” i wtedy podstawowa definicja ulegała rozdzieleniu na definicję prawdy epistemologicznej („veritas est adequatio intellectus ad rem”) oraz prawdy ontologicznej, w świetle której Filek proponuje odczytywać Kierkegaarda („veritas est adequatio res ad intellectum”).

przywołać Augustyna i jego stwierdzenie „we wnętrzu człowieka mieszka prawda”, a wiadomo, że Prawdą jest Bóg)⁶. Zostawmy, póki co, to pytanie bez jednoznacznej odpowiedzi, aby powrócić do próby jej udzielenia na sam koniec pracy.

W ramach wstępnych rozróżnień należy jeszcze powiedzieć o heteronomii jednostki, która wpisana jest w samą jej strukturę ontologiczną. „Aliści rozpacz rodzi się wewnątrz człowieka; gdyby człowiek nie był syntezą, nie mógłby popaść w rozpacz ani tym bardziej nie mógłby rozpaczać, gdyby ta synteza nie rodziła się we właściwym stosunku z ręki Boga” [Kierkegaard 2008, 169]. Człowiek jest bytem odrębnym, ale nie jest samowystarczalny, nie może sam siebie utrzymać przy życiu. Duch został ustanowiony przez Tego, który trzyma go w ręku. Nie ma tu znaczenia, czy ktoś w ową Moc wierzy, czy też nie- niewiarą nie zniesie pierwotnej konstytucji natury ludzkiej. I dopóki będzie się uważał za byt autonomiczny, dopóty nie dotrze do pełni bytu, będzie jedynie odbijał się od powierzchni Prawdy. „Bycie osobowością jest największym, nieskończonym darem ofiarowanym człowiekowi, a jednocześnie jest wymaganiem, które mu wieczność stawia” [tamże, 175].

Wszystkie Kierkegaardiańskie terminy czy rozróżnienia brzmią dosyć tajemniczo. Człowiek stosunkiem będącym w stosunku? Kiedy jednak przyjrzymy się

⁶ E. Kasperski w swojej książce „Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku” [Kasperski 2003,150], zwraca uwagę, że takie postawienie sprawy, jakoby Bóg mieszkał wewnątrz i nadawał miarę każdemu z osobna, miarę intersubiektywnie niekomunikowalną, jest mieczem obosiecznym. Dlaczego? Człowiek może sam siebie zwodzić, mylnie rozpoznając swoją miarę; może także opacznie zrozumieć głos Boga. Szwed wyciąga stąd wnioski, że na dobra sprawę, człowiek nigdy nie może być pewny swojego ideału i uznaje ten fakt za wadę koncepcji Kierkegaarda. Z takim wnioskiem osobiście się nie zgadzam; uważam, że w tej „bojaźni i drzeniu”, niepewności, Kierkegaard dociera do głębokiej analizy natury ludzkiej. Owszem, miarę swoją można źle rozpoznać, można sobie uroić wezwanie od Boga, ale czy tak właśnie w życiu nie jest? To jest właśnie to ryzyko, które podejmuje człowiek, kiedy chce prawdziwie stać się sobą. To jest to ryzyko, które nadaje sens życiu i nie pozwala, aby człowiek „spoczął na laurach”, wygodnie ułożył się w swojej egzystencji. To jest trudność, z którą zmagają się wszyscy z nas. Kiedy podejmuje się radykalny namysł etyczny, zawsze się okazuje, że nigdy nie ma jednoznacznej i prostej odpowiedzi na pytanie „jak żyć?”. W samą strukturę takiego zapytywania wpisana jest niepewność, czy aby uzyskana odpowiedź jest jedyną słuszną... I to stanowi o powadze jednostki.

bliżej poszczególnym formom rozpacy, myślę, że obraz jednostki zdecydowanie się wyostri. Jasne jest, że nigdy do końca nie będzie klarowny - człowiek jest przecież tajemnicą, a nie problemem, który można rozwiązać, jak pisał Gabriel Marcel.

Rozpacz jako rozmyślanie o elementach syntezy

Pierwszymi dwoma elementami konstytuującymi syntezę są nieskończoność i skończoność. Człowiek, aby stał się sobą, musi stać się czymś konkretnym. „Stać się konkretnym znaczy bowiem stać się syntezą. Zgodnie z tym rozwinięcie polega na ruchu nieskończonym od siebie samego i uczynieniu osobowości nieskończonością i na nieskończonym ruchu powrotu do siebie samego w procesie czynienia osobowości skończonością” [tamże, 184]. Opisany w ten sposób proces jest pewnym wzorcem postępowania człowieka. Jeśli przeważą jeden element, człowiek się rozpacza. „Skończone jest czynnikiem ograniczającym, nieskończone- rozwijającym” [tamże, 185].

Kiedy człowiek zatracą się w nieskończoności, działa element fantastyczny, następuje zerwanie z własną sobością, zatracenie w wyobraźni. Człowiek partycypuje wtedy na przykład w abstrakcyjnym losach ludzkości, rozmięnia się na drobne w przeróżnych ideach. Dzieje się tak czasem w sferze religii, kiedy człowiek pojmie wielkość Boga i tak zatraci się w swoim wyobrażeniu o Nim, że nie będzie umiał ująć siebie jako konkretnego bytu stąpającego po ziemi. Proces unieskończania się rozumiem jako ucieczkę w świat wyobrażeń, uczuć, poezji, jakiejś wyższej rzeczywistości, która oczywiście sama w sobie nie jest zła, ale jeśli uzna się ją za jedyną, niemożliwe jest wyjście z rozpacy.

Brak nieskończoności natomiast oznacza ograniczenie, zacieśnienie. Człowiek nie ma czym oddychać, nie ma skąd czerpać siły dla ducha. Skończoność działa jak heideggerowskie „się”⁷. Człowiek stwierdza, że stawanie się sobą jest zbyt kłopotliwe,

⁷ Kategorię „się” Heidegger przejął właśnie od Kierkegarda.

że lepiej być jak inni, żyć jak „się” żyje, kochać jak „się” kocha, etc. Jednostka przestaje być postrzegana jako odrębna, zostaje zamknięta w ramy konwencji, schematów postępowania. Może robić karierę w świecie, ale to wszystko pozbawione jest głębi, odrobiny refleksji. W skończoności nie ma miejsca na pascalowską nudę, na bycie samym ze sobą. Rzucenie w skończoność jest samonapędzającym się mechanizmem: im mniej „świeżego powietrza” z dziedziny ducha, tym mniej sił na wydostanie się z ograniczeń.

Jednostka jest również syntezą możliwości i konieczności. Konieczność jest czynnikiem ograniczającym w stosunku do możliwości. „Osobowość jest (...) tak samo możliwą, jak i konieczną; gdyż jest to jaźń [sobość], która się jednocześnie ma stać jaźnią [sobością]” [tamże, 191]. Zauważmy, że dzięki temu, iż elementem stanowiącym jest możliwość, człowiek jest „substancją” dynamiczną, wciąż się rozwijającą. Jeśli zaczyna jedynie gonić za kolejnymi możliwościami, kiedy wydaje się, że wszystko jest możliwe, kiedy gubi się w życzeniach, pragnieniach, wtedy odsuwa się od sfery rzeczywistości i traci konkretność. „Że jednostka wygląda tak a tak w swoich możliwościach, to tylko połowa prawdy, gdyż w możliwości jednostki jednostka jest daleko od samej siebie, czyli że jest tylko połową siebie” [tamże, 192]. Aby się tak nie stało, potrzebny jest element konieczności, czyli poczucia granic jednostki, ukonkretnienie. Kierkegaard tłumaczy to obrazowo na przykładzie z dzieckiem: dziecko zgadza się chętnie na zaproponowaną mu przyjemność, ale chodzi o to, by otrzymało pozwolenie od rodziców- a rodzice to jest właśnie konieczność.

Kiedy zaś brak możliwości, człowiek zatracą się w konieczności. „Osobowość deterministy nie może oddychać, ponieważ nie można oddychać jedynie i tylko koniecznością, gdyż taki oddech dławii jaźń [sobość] człowieka” [tamże, 196]. Człowiek musi być wolny, inaczej jego rozwój, stawanie się, są niemożliwe. W tym miejscu Kierkegaard przypomina, że dla Boga wszystko jest możliwe. I wiara w Boga pozwala się wyzwolić z więzów konieczności, pozwala żyć. Fatalista może żyć jedynie codziennością, konieczność nie pozwala mu na wzniesienie się ku wierze.

Rozpacz ze względu na świadomość syntezy

Im więcej świadomości, tym więcej osobowości; im więcej świadomości, tym więcej woli, im więcej woli, tym więcej osobowości. (...)Wraz z wzrostem świadomości i proporcjonalnie do tego wzrostu wzmagają się intensywność rozpacz; im większa jest świadomość, tym większa rozpacz [tamże, 183].

Mogłoby się zatem wydawać, że lepiej żyć w nieświadomości, niż poprzez świadomość bycia syntezą narażać się na coraz większą rozpacz. Dialektyczne potraktowanie sprawy nie pozwala na wyciągnięcie takich wniosków. Okazuje się bowiem, że nie być w (świadomym) stanie rozpacz, to jest właśnie największa rozpacz. Możliwość rozpacz odróżnia bowiem człowieka od innych istot. I tak, jak jest powiedziane w Piśmie, najpierw ziarno musi obumrzeć, aby wydać plon, tak człowiek, najpierw musi przejść przez rozpacz, aby dojść do wiary, do prawdy.

Pierwszy rodzaj rozpacz to rozpaczliwa nieświadomość ja wiecznego (rozpacz niewłaściwa). Okazuje się, że większość ludzi nie zna własnej istoty, nie wie, że są duchami, znajdują się w stanie bezduszości. Pędzą życie wegetatywne, albo wręcz żyją we wzmożonym poczuciu życia. Taka rozpacz zasadniczo pokrywa się ze stadium estetycznym. Człowiek używa życia, nie zna siebie, goni możliwości, wszystko się zmienia jak w kalejdoskopie. Kierkegaard mówi, że tacy ludzie są jak mieszkańcy piwnicy własnego domu, podczas gdy do dyspozycji jest jeszcze parter i pierwsze piętro. Jest to najpowszechniejsza forma rozpacz: nie uświadamiać jej sobie, nie uświadamiać sobie, kim tak naprawdę się jest.

Drugi rodzaj rozpacz zwany jest właściwym. Jednostka ma świadomość tego, że oprócz pierwiastka ziemskiego (skończoności, etc.), zawiera także pierwiastek wieczny. Jednakże rozpacz, bo albo nie chce być sobą, albo tak bardzo chce, że aż się rozpacz. W obrębie rozpaczania się z powodu chęci niebycia sobą możemy wyróżnić znów dwa momenty rozpacz: nad sprawami ziemskimi (rozpacz słabości) oraz z powodu wieczności, czyli nad sobą.

Człowiek żyje często w nieświadomości tego, że jest duchem; może jednak przydarzyć mu się coś, co wytrąci go z tego spokojnego, poukładanego życia w

doczesności. Wtedy też zaczyna czuć się ze sobą źle, coś go wewnątrz uwiera, lecz przypisuje tę niewygodę przyczynie zewnętrznej, właśnie temu zdarzeniu. Może to być cokolwiek, może stracić pracę, zgubić klucze do domu, zostać okradziony, stracić przyjaciela. W takim wypadku jednostka nie chce być sobą, chce stać się kimś innym, aby już nie cierpieć, „bo komuś innemu nigdy by się to nie przydarzyło”. Zwykle jednak chęć zmiany zostaje wyparta, zepchnięta na dalszy plan, w końcu zupełnie zapomniana, a ta niewygodą z perspektywy czasu może jawić się nawet jako śmieszna. I to jest właśnie rozpacz słabości.

Rozpacz nad sobą wygląda zgoła inaczej. Zwiększa się samoświadomość, człowiek pojmuje, że rozpaczać z powodu rzeczy ziemskich jest słabością. Jednostka rozpacza nad swoją słabością (a zatem dysponuje już większą świadomością własnego „ja”) , nad tym, że przez zbyt wielkie przywiązanie do doczesności, stracił „ja” wieczne. „Jak ojciec wydziedzicza syna, tak samo osobowość nie chce przyznać się do swego ja które było tak słabe” [tamże, 220]. Z tego powodu nie chce nawet słyszeć o własnym ja, zaczyna siebie nienawidzić. Nie może jednak rozpacz do końca stłumić, jest na to zbyt intensywna. Osobowość wypełnia sobie czas niechcieniem bycia sobą, nie ma już kiedy zająć się poważną refleksją, działaniem w wierze. Jednostka obawia się, że refleksja mogłaby ją poprowadzić za daleko, nie porusza się w ogóle naprzód, dreczcze w miejscu, zajęta stosunkiem osobowości do własnego ja.

Ostatnią formą rozpacz jest rozpacz z powodu chęci bycia sobą. Najtrudniejsza do opisanego, ponieważ rozgrywa się w „najgłębszej głębi” jednostki i trudno wyrazić ją w kategoriach obiektywnych. Z człowiekiem dzieje się tak, że chce być sobą, ma świadomość ja wiecznego, ale nie może nadal trafić w swoją miarę. Dlaczego? Ponieważ sam chce ją sobie nadać. Mówiąc językiem nieco późniejszym, twierdzi, że egzystencja poprzedza esencję. Pomija Moc, która go założyła, uznaje się za samowystarczalnego, a rozpaczanie się prowadzi go w końcu do buntu wobec całego świata. Jednostka cierpi, ale chce przy swoim cierpieniu pozostać. Oddajmy głos filozofowi:

Jest tak, jak gdyby - mówiąc obrazowo - pisarz popełnił błąd w pisaniu i błąd ten powziął świadomość swego istnienia - a może to nawet nie błąd, ale w znacznie wyższym pojęciu istotna pomyłka w samym założeniu wykładu - zbuntował się nagle przeciw pisarzowi, z nienawiści ku niemu nie pozwolił się poprawić i z szaleńczym uporem powiedział do niego: <Nie, nie dam się wymazać, zostanę tu jako świadek przeciwko tobie, świadek tego, że jesteś bardzo marnym pisarzem> [tamże, 232].

Próba filozofii drugoosobowej

Wyjście z rozpacz to wiara: „ustosunkowując się do siebie samej i chcąc być sobą samą, sobość przejrzycie gruntuje się w owej mocy, która ją ustanowiła” [Kierkegaard]⁸. Kiedy Kierkegaard pisze o Mocy, ma na myśli Boga chrześcijańskiego. Na gruncie etyczno-religijnym uważam, że wszelkie jego analizy dotyczące rozpacz jako grzechu są niezwykle trafne. Myślę, że rozpacz da się także pomyśleć na gruncie świeckim. Dlaczego stosować taki zabieg? Po pierwsze: wtedy myśl Filozofa zdobyć może szersze audytorium. Po drugie: w „Chorobie na śmierć” Kierkegaard najpierw opisuje poszczególne rodzaje rozpacz, a dopiero później przechodzi do dookreślenia rozpacz jako grzechu. Wydaje się zatem, że dopiero człowiek w stadium religijnym w pełni doświadcza rozpacz jako grzechu; etyk może pojmować rozpacz w odniesieniu do klasycznej definicji prawdy, na którą wskazałam na początku moich rozważań. Kierkegaard daje dobre podstawy ku temu, aby chcieć ugruntować etykę poza sferą religii⁹. Postaram się pokazać, jak trzeba zinterpretować poszczególne momenty jego myśli, aby tego dokonać.

⁸ Cyt. za: [Filek 2004, 79]

⁹ Jasne jest, że dla Kierkegarda takie pomyślenie rozpacz jest nie do przyjęcia; świadomość czy nieświadomość istnienia Boga nie mają tu nic do rzeczy, Bóg „jest” w człowieku już od momentu konstytuującego jednostkę. W mojej próbie chcę po prostu pokazać, że myśli Kierkegarda mogą być zastosowane na szerszym gruncie poprzez przeniesienie jego kategorii myślowych na sferę radykalnego namysłu etycznego.

Filek odróżnia trzy etapy dziejów filozofii: filozofię trzecioosobową, pierwszoosobową (od Kartezjusza), drugoosobową (od dialogików). W filozofii trzecioosobowej wychodzi się od doświadczenia świata- najpierw jest jakieś „to”, które napotykam. W modelu refleksji pierwszoosobowej namysł rozpoczyna się od „ja”. W nowym paradygmacie myślowym pierwsze jest „ty”. Dopiero kiedy „ty” zwraca się do „ja”, to ostatnie może się ukonstytuować – właśnie w relacji do „ty”. „Ty” jest niejako mocą założycielską „ja”, gdyby nie „ty”, nie byłoby „ja” [Buber 1992]. Czyż takie postawienie sprawy nie przypomina podstawowego twierdzenia Kierkegaarda co do stworzenia jednostki? Kiedy ową Moc stwarzającą potraktuje się jako drugiego człowieka, cała myśl nabiera zupełnie innego charakteru, zyskuje inny nastrój filozoficzny.

Okazuje się ponadto, że jest to w pewien sposób zradykalizowanie myśli Kierkegaarda. Dlaczego? Jak wskazuje Filek, człowiek u Kierkegaarda jest zamknięty, jest nakierowany tylko i wyłącznie na siebie, na to, aby poprzez relację z Bogiem przestał się rozpaczać. Wprowadzenie w dyskurs drugiej osoby rozbija ten mały, zamknięty świat jednostki. Oczywiście bycie wobec Boga jest zadaniem straszliwie trudnym, to nieustanna „bojaźń i drzenie”. Jednakże kiedy chce się przenieść rozważania na grunt etyki, konieczne jest odejście od tego zamknięcia jednostki, od egocentryzmu¹⁰. Być może człowiek prawdziwie staje się sobą, kiedy wychodzi do Drugiego. Być może dopiero wtedy duch jest w odpowiednim stosunku do siebie.

Jeśli to „ty” stanowi o „ja”, czym ma być owa nadawana miara, zadany wzór życia? Drugi wchodzi w mój zamknięty świat i rozrywa go, domaga się ode mnie odpowiedzi na jego zagadnięcie. Czy ta miara to są wymagania stawiane mi przez Drugiego? Ale czy wtedy nie istnieje niebezpieczeństwo, że rozmięnię się na drobne, że ten ideał życia nie będzie mój, tylko będzie to jedynie pomysł Drugiego na moje życie? A może ów ideał jest tak samo dynamiczny jak człowiek, ale ma wyznaczone jakieś

¹⁰ Por. „Gdyby trzeba było z pogańskiego punktu widzenia wypowiedzieć się przeciw samobójstwu, należałoby zrobić daleką drogę, wyjaśniając, że jest ono złamaniem powinności wobec bliźniego.” [Kierkegaard 2008, 203]

ramy- a te ramy być może wyznacza po prostu odpowiedzialność za Drugiego. Ramy są dane z zewnątrz, natomiast czym ja je wypełnię - zależy już ode mnie.

Próba odpowiedzi

Kim zatem jest człowiek? Ontologicznie rzecz ujmując- syntezą dwóch momentów, ja ziemskiego i ja wiecznego, która jeśli pozostaje do siebie w odpowiednim stosunku, tworzy ducha. Jeśli jednostka się rozchwieje w swej syntezie, rozpacza się.

Patrząc nieco z innej strony, można rzec, że człowiek to ciało, dusza, duch. Jednostka nie jest już ze względu na swą metafizyczną konstytucję autonomiczna, została bowiem założona przez Moc. Heteronomia jest zachowana zarówno na płaszczyźnie religijnej, kiedy Mocą jest Bóg, jak i etycznej, gdzie można Moc zinterpretować jako drugiego człowieka, jako „ty”.

Tak naprawdę w Kierkegaardiańskim opisie człowieka to nie kategorie ontologiczne (elementy syntezy) są najważniejsze. Tak naprawdę najważniejsze jest to, że człowiek jest powołany do bycia sobością. Wszelkie pojęcia, kategorie, opisane formy, są po to, aby pomóc jednostce znaleźć siebie, zrozumieć, jakie jest przed nią postawione zadanie. Być może w tym życiu nie jest możliwe nie bycie w stanie rozpaczy, skoro wypływa ona z podstawowej struktury bytowej człowieka. Nawet kiedy w końcu zrealizujemy zadany ideał egzystencji, możemy o tym nie wiedzieć... Zadanie jednak zostało postawione- próbować wyjść z rozpaczy trzeba, choćby było to nieskończonym szaleństwem...

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles (2007), *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa: PWN

Buber, M. (1992), *Ja i Ty*, [w:] tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX

Filek, J. (2004), *Rozpacz jako pojęcie egzystencjalno-ontologiczne. Próba nowej interpretacji* [w:] M. Urban (red.), *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT

Kasperski, E. (2003), *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku: monografia*, Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna im. A. Gieysztor w Pułtusku

Kierkegaard, S. (2008), *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Kraków: Wydawnictwo Homini

Szwed, A. (1999), *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda*, Kęty: Wydawnictwo Antyk