

Jon Stewart

KIERKEGAARDIAŃSKA KRYTYKA ABSTRAKЦИИ I JEDNO Z PROPONOWANYCH ROZWIĄZAŃ: PRZYSWOJENIE

Jedną z najbardziej znanych Kierkegaardiańskich krytyk filozofii Hegla dotyczy jej nadmiernej abstrakcyjności i nieuwzględniania sfery rzeczywistości i egzystencji. Obraz, który Kierkegaard próbuje zarysować, to wizja filozofa, który nie dość, że nie ma kontaktu z otaczającą go rzeczywistością, lecz także, co ważniejsze, jest obojętny wobec najistotniejszych spraw ludzkiej egzystencji, takich jak życie, śmierć, słabość, cierpienie, grzech i poświęcenie. Aby to zilustrować, Kierkegaard nieprzypadkowo odwołuje się do pojęcia „komiczności”. Przywołuje dobrze znaną karykaturę naukowca żyjącego w wieży z kości słoniowej, który rozważa zagadnienia zawile i ostatecznie pozbawione znaczenia. Postać tę zestawia z filozofem takim jak Sokrates – jedną z największych inspiracji Kierkegaarda – który swoje powołanie realizuje nie w sali wykładowej, lecz na rynku. Tego rodzaju filozof nie traci nigdy kontaktu z rzeczywistością i wynikającymi z niej problemami. Zawarta tu ironia jest oczywista: filozof twierdzi, że posiada głębszy wgląd w tajemnice wszechświata, ale zaniedbuje swoją własną egzystencję¹. Hegel konstruuje pretensjonalny system filozoficzny, który rzekomo wyjaśnia wszystko, całkowicie jednak pomija to, co dla ludzkiej egzystencji jest fundamentalne i czego nie można wyjaśnić na drodze myślenia dyskursywnego. Krytyka tego podejścia wyrażona została na wiele różnych sposobów w całej twórczości Kierkegaarda.

Pojawia się ona na przykład w drugim tomie *Albo-albo*, gdzie obrońca burżuazyjnego porządku społecznego, sędzia Wilhelm, czyni rozróżnienie między „sferą myśli” a „sferą wolności”². Krytykuje współczesnych studentów za to, że skupiają się wyłącznie na tej pierwszej, i wyraża swoje niezadowolenie na widok gromady „młodych ludzi, (...) którzy toną w tej

¹ Por. R.H. Johnson, *Forgetting in Hegel*, w: tenże, *The Concept of Existence in the Concluding Unscientific Postscript*, The Hague 1972, s. 144–49.

² S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. II, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982, s. 231. Zob. S. Kierkegaard, *Johannes Climacus, albo De omnibus dubitandum est*, w: tenże, *Pisma mniejsze (wybór)*, przeł. K. Toeplitz, Toruń 2007, a także *Søren Kierkegaard Papirer* (dalej *Pap.*), t. 1–16, red. P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, Kopenhaga 1909–48, uzupełnił N. Thulstrup, Kopenhaga 1968–78, IV B 1, s. 136: „Czyż nie jest iluzją nadawać negatywności pozór ciągłości? Czyż negatywność w sferze myśli nie jest tym samym co zło w sferze wolności i stąd też podobnie jak zło pozbawiona jest ciągłości?”.

uwielbianej (...) młodzieńczej filozofii naszych czasów”³. Jego krytyka skierowana jest wobec studentów uniwersytetu w Kopenhadze poddających się intelektualnej modzie (której kształt wyznaczała w owym czasie filozofia Hegla), zamiast opierać się na własnych etycznych wyborach i samodzielnie podejmowanych działaniach. Sędzia wyjaśnia, że o ile wolność realizuje się na płaszczyźnie działania, o tyle filozofia sytuuje się „na płaszczyźnie kontemplacji”⁴. Ma tu na myśli szczególny rodzaj kontemplacji, która poświęcona jest rozwojowi dziejów, odgrywającemu kluczową rolę w myśli Hegla. Zdaje się chodzić o to, że jednostka może bez reszty zagubić się w kontemplacji aktywności ducha, wyrażającej się przez powszechnodziejowe konflikty.

Sędzia wyjaśnia: „Cenię nauki, cenię ich luminarzy, ale życie stawia też swoje wymagania”⁵. Rozróżnienie między pracą naukową a życiem jest tu zasadnicze, ponieważ zakłada, że ta pierwsza zajmuje się czymś innym niż prawdziwym życiem. Ten rodzaj wiedzy historycznej, jakkolwiek by nie był interesujący i przydatny dla pewnych celów, okazuje się – wedle sędziego – całkowicie nieprzydatny, gdy chodzi o życie jednostki. (Jak ujmuję to Hegel za pomocą słynnej metafory sowy Minierwy, filozof ma wgląd w koleje losu dopiero po fakcie⁶. Taka wiedza przychodzi zbyt późno, by pomóc w podejmowaniu decyzji, które mają przekształcić świat). Sędzia uważa, że takie podejście jest całkowicie bezpłodne, gdy człowiek styka się z rzeczywistymi problemami życia. Zarysowuje obraz bezsilności filozofów, którzy mają wgląd w historię, ale są zagubieni i zdezorientowani w otaczającym ich świecie:

Filozof może na to powiedzieć: „tak było dotychczas”; ale pytam się, co ja mam zrobić, jeśli nie chcę być filozofem, bo gdybym chciał nim być, to przynajmniej, że na równi z innymi doszedłbym do zapośredniczenia przeszłości. Po części nie jest to odpowiedź na moje pytanie, jak mam w życiu postępować; bo nawet gdybym był najbardziej nieprzeciętnym umysłem filozoficznym, jaki kiedykolwiek żył na świecie, to jest przecież oczywiste, że musi być jeszcze coś do roboty poza siedzeniem i analizowaniem przeszłości⁷.

Celem powinno być raczej skoncentrowanie się na samym sobie – w sensie próby zrozumienia roli i znaczenia swojej własnej egzystencji. Sędzia charakteryzuje tego rodzaju zorientowaną na przyszłość postawę wyrażeniem „albo-albo”⁸. Troska jednostki powinna kierować się raczej ku płaszczyźnie wolności niż myśli.

Rozróżnienie na sfery myśli i wolności, z jakim spotykamy się w *Albo-albo*, zastąpione zostaje w *Kończącym, nienaukowym dopisku*⁹ nową dystynkcją. W dziele tym ukryty pod

³ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. II, s. 229.

⁴ Tamże, s. 227.

⁵ Tamże, s. 229.

⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 21: „Jako myśl o świecie pojawia się ona dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. To, czego uczy pojęcie, wykazuje nieuchronnie również historia, to mianowicie, że idealność występuje jako przeciwstawna realności dopiero wtedy, gdy rzeczywistość osiągnęła swą dojrzałość, i że idealność buduje sobie w postaci królestwa intelektualnego ten sam świat ujęty w jego substancji. Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić; można tylko coś poznać. Sowa Minierwy wylatuje dopiero wraz z zapadającym zmierzchem”.

⁷ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, s. 228.

⁸ Tamże, „A jeśli już jakieś przeciwieństwo istnieje, to odnosi się doń albo-albo”.

⁹ *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* – jedno z najważniejszych dzieł Kierkegaarda wciąż nie doczekało się polskiego przekładu. Ogólnie przyjęta wersja tłumaczenia tego tytułu brzmi: *Zamykające nienaukowe postscriptum*. Tłumacze ze względów merytorycznych przyjmują jednak propozycję Bronisława Świdorskiego – przyp. tłum.

pseudonimem Kierkegaard trzyma się rozróżnieniem między „obiektywnym myśleniem (lub wiedzą)”, charakterystycznym dla dyskursywnego rozumu, nauki oraz logiki, a „myśleniem subiektywnym”, które cechuje wewnętrzność i namiętność. Nacisk kładziony jest tu nie tyle na samo działanie, co raczej na jego warunki, tzn. subiektywne myślenie. Kierkegaard przyznaje teraz, że subiektywność jest formą myślenia, lecz formą wyjątkową, zasadniczo różniącą się od myślenia dyskursywnego, racjonalnego, które charakteryzuje filozofię i nauki ścisłe.

Z pewnością bezpośrednimi adresatami tej krytyki byli duńscy i niemieccy zwolennicy filozofii Hegla w czasach Kierkegaarda. Chodzi tu jednak o coś więcej niż tylko atak wymierzony przeciw Heglowi i jego naśladowcom. Jest to krytyka czegoś, co Kierkegaard postrzega jako bardziej ogólną tendencję myślenia naukowego, akademickiego czy filozoficznego wdzierającego się w sferę religii. Jego żarliwy apel nie ma być próbą ostatecznego rozprawienia się z nauką czy racjonalnym myśleniem; stanowi raczej dążenie do ograniczenia ich do właściwej im dziedziny. Stąd też wyrażona w *Dopisku* konieczność precyzyjnego zdefiniowania granic obu sfer. Oczywiście jest, że Kierkegaard chce ustawić sferę wiary religijnej (i być może także etyki), która byłaby całkowicie odgradzona od dziedziny nauk i do niej nieredukowalna. Jego troską jest fakt, że jest ona ignorowana i zapomniana przez tych, których umysły skoncentrowane są jedynie na sferze obiektywnej i myśleniu abstrakcyjnym.

Zakładając, że misją Kierkegaarda było ocalenie dziedziny religii przed jej widocznym pogwałceniem, musiał on wypracować metodę, która uniknęłaby problemów myślenia abstrakcyjnego, charakteryzującego jego zdaniem znaczną część nowożytnej tradycji filozoficznej, w szczególności zaś idealizm niemiecki. Pytanie, które pragnę postawić, dotyczy tego, na ile zamysł ten się powiódł. Podczas gdy sformułowana przez Kierkegaarda krytyka wydaje się całkiem jasna, jego własne pozytywne stanowisko dużo trudniej zrozumieć. W całej swojej twórczości próbuje on wypracować kilka pojęć, co do których przekonany jest, że bliższe są sferze egzystencji i rzeczywistości niż abstrakcyjne kategorie filozofii. Jego celem jest sprowadzenie nas – za pomocą tych „egzystencjalnych” kategorii – z drogi wiodącej do abstrakcji filozoficznej i skierowanie ku temu, co stanowi warunek osiągnięcia autentycznej wiary (a także autentycznie powiązanego ze światem działania etycznego).

Należy zauważyć, że w tamtych czasach zarzut abstrakcyjności nie był rzadkim zarzutem wobec Hegla. Taką samą krytykę Hegla przedstawił na przykład Feuerbach. Marks i Engels poparli ten zarzut, zarazem krytykując Feuerbacha za nadmierną abstrakcyjność. Ba! Sam Hegel skrytykował etykę Kanta, zarzucając jej właśnie, że jest nazbyt abstrakcyjna¹⁰. Jest to więc dość popularna reprimenda wygłaszana przez myślicieli, którzy mają nadzieję na ulepszenie teorii swoich poprzedników. Krytykę tę należy jednakże, podobnie jak stereotyp abstrakcyjnego lub ponadświatowego filozofa, traktować z podejrzliwością, już choćby dlatego, że powtarzana była tak często, że przestała cokolwiek znaczyć.

Chciałbym tutaj przeanalizować rozwiązanie, które Kierkegaard zaproponował, posługując się pojęciem „przyswojenia” (*Tilegnelse*). W jego twórczości wpisuje się ono w dość skomplikowany system pojęć takich jak: zdwojenie (*Reduplikation*), podwojenie (*Fordoblelse*)¹¹, samo-podwojenie (*Selvfordoblelse*), powtórzenie (*Gjentagelse*), refleksja podwójna

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 135; tenże, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, §§ 429–437 oraz 596–631; tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, § 54.

¹¹ Terminów *Reduplikation* oraz *Fordoblelse* Kierkegaard nierzadko używa jako nieomal synonimów, stąd najczęściej w polskich tłumaczeniach jego dzieł oba oddawane są tak samo – jako „zdwojenie”. Autor pokazuje jednak, że mimo pokrewieństwa wskazują one na nieco odmienne fenomeny w obrębie procesu przyswojenia. W języku

(*Dobbelt-Reflexion*), uwewnętrznienie (*Inderliggørelse*), synteza, ruch, zmiana itd. Będę starał się zinterpretować przynajmniej niektóre z tych szczegółowych aspektów ogólnego pojęcia przyswojenia. Innymi słowy, jest to pojęcie szersze – składa się z pewnych „momentów”, które można scharakteryzować, odwołując się do pojęć wymienionych wyżej.

Pojęcie przyswojenia zajmuje centralne miejsce w myśli Kierkegaarda – nie tylko dlatego, że przewija się przez całą jego twórczość, lecz również dlatego, że wydaje się kluczem do zrozumienia większości wymienionych wyżej pojęć „egzystencjalnych”. Szczególne znaczenie ma uwaga wygłoszona na temat pracy magisterskiej i zarazem pierwszego znaczącego dzieła duńskiego myśliciela – *O pojęciu ironii* – przez jednego z pierwszych i najbardziej wnikliwych czytelników Kierkegaarda, teologa Hansa Friedricha Helwega (1816–1901). Wkrótce po śmierci Kierkegaarda w 1855 roku Helweg usiłował zrozumieć, dlaczego komisja egzaminacyjna miała takie trudności z oceną rozprawy, i w tym kontekście wskazał na jej szersze znaczenie: „Pracownicy Wydziału Filozofii, którzy mieli ocenić jego pracę, nie podejrzewali, że przedstawione przez młodego autora dzieło było nie tyle pracą magisterską, ile projektem na całe życie. Leżała przed nimi praca, która nie próbowała wcale rozwiązać problemu naukowego, lecz stanowiła zadanie na całe życie”¹². Na poparcie swojego twierdzenia Helweg powołuje się na cytaty z końcowych fragmentów *O pojęciu ironii*, gdzie Kierkegaard pisze: „za zadanie naszej epoki można by uznać przeniesienie rezultatów nauki na życie prywatne, osobiste przyswojenie sobie tych rezultatów”¹³. Kierkegaard już jako młody student świadom był tego faktu i poświęcił mu całe swoje życie. Zgadza się całkowicie z Helwegiem, który uznaje to twierdzenie za *credo* twórczości i życia Kierkegaarda. A pojęciem kluczowym w tym zdaniu jest właśnie „przyswojenie”.

Ponieważ autor *Okruchów filozoficznych* używa tego pojęcia w wielu różnych dziełach, aby je zanalizować, zmuszony będę przewertować całą jego twórczość. Dużą część mojej pracy koncentrować się będzie na porożrzucanych fragmentach z *Kończącego, nie-naukowego dopisku*. Ponadto z jakiegoś powodu większość interesujących mnie fragmentów pochodzi z dzieł pisanych po 1846 roku. Tak czy inaczej, muszę wyznaczyć, że moje odczytanie w przeważającej mierze jest próbą przemówienia „w imieniu” Kierkegaarda. W żadnym z jego tekstów pojęcie przyswojenia nie jest przedstawione tak, jak zamierzam to zrobić. Wierzę wszakże, że rekonstrukcja, którą zamierzam przeprowadzić, wydobywa istotę wielu hermetycznych fragmentów jego autorstwa. Chcę przede wszystkim sprawdzić, czy udaje mu się pokonać problemy związane z abstrakcją, za którą krytykuje zarówno swoich poprzedników, jak i współczesnych.

I. PODSTAWOWE POJĘCIE PRZYSWOJENIA

Zanim przystąpimy do analizy owego pojęcia w pracach Kierkegaarda, zatrzymajmy się na chwilę przy własnych intuicjach związanych z jego podstawowym znaczeniem. „Przyswojenie” zakłada, jak się zdaje, relację między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe, lub przejście od pierwszego do drugiego¹⁴. Zaczyna się od abstrakcyjnej zasady, prawa lub nakazu, który

angielskim odpowiednikiem pierwszego z wymienionych terminów jest *reduplication*, z kolei *Fordoblelse* oddawane jest jako *redoubling* – przyp. tłum..

¹² H.F. Holweg, *Hegelianismen i Danmark*, „Dansk Kierketidende”, zeszyt 10, nr 51, 16 grudnia 1855, s. 830.

¹³ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dąkowska, Warszawa 1999, s. 319.

¹⁴ Można oczywiście przywłaszczyć [angielskie słowo *appropriation* obejmuje dwa znaczenia: „przywłaszczenie”, „zawłaszczenie czegoś” jak i bardziej subtelne znaczenie wskazujące na uwewnętrznienie jakiejś treści.

interpretuje się w kontekście własnej specyficznej sytuacji i w rezultacie podejmuje szczególny rodzaj działania. Stąd dosłowne znaczenie łacińskiego słowa *appropriatio* (lub jego formy czasownikowej *appropriare*) – „uczynienie czegoś własnym”. Gdy rząd przywłaszcza fundusze na jakiś konkretny cel, pieniądze zabierane są z ogólnej, powszechnej puli i przeznaczone zostają na ten właśnie cel. Zapewne jest to kontekst, w którym zazwyczaj słyszymy to słowo.

Kolejnym przykładem może być ceremonia ślubna postrzegana jako coś ogólne-
go, stanowiącego punkt wyjścia. Pomimo chęci pobrania się można mieć pewne obiekcje

TROSKA JEDNOSTKI POWINNA KIEROWAĆ SIĘ RACZEJ KU WOLNOŚCI NIŻ MYŚLI

co do niektórych aspektów tradycyjnej ceremonii. Żeby uczestniczyć w niej w sposób uczciwy i autentyczny, należałoby zmienić niektóre z jej wątpliwych aspektów – w rozsądnych i możliwych do zaakceptowania granicach – tak aby pogodzić ją z własnymi przekonaniami moralnymi. Osoba, która przyswoiła ceremonię, zmodyfikowała ją za pomocą drobnych

zmian, tak aby bardziej odpowiadała jej własnym przekonaniom etycznym, smakowi, wierze religijnej itd. W ten sposób to, co ogólne, staje się poniekąd szczegółowe. Uniwersalne prawa, zasady zachowania itd. zostają przystosowane do potrzeb jednostek¹⁵.

Niemniej jednak aby można było mówić o przyswojeniu, modyfikacja musi trzymać się pewnych granic. To stanowi gwarancję, że dana osoba przyswaja coś abstrakcyjnego czy uniwersalnego, a nie odrzuca tego i nie tworzy czegoś zupełnie innego. W ceremonii ślubnej można dokonać całego szeregu zmian, wciąż jednak musi ona pozostać w dostatecznym stopniu zgodna z pierwotnym wzorcem, by uznana być mogła za prawnie wiążącą i społecznie znaczącą. Innymi słowy, jeśli zmiany wprowadzać się będzie bez końca, musi nadejść moment, w którym nastąpi jakościowa zmiana, tak że wydarzenie to nie będzie już mogło być uznane za ceremonię ślubną. Bez tego rodzaju ograniczenia pojęcie przyswojenia zostałoby po prostu zastąpione przez pojęcie *creatio ex nihilo*. Wydaje się więc, że istnieją dwie podstawowe cechy przyswojenia: po pierwsze, musi ono przybrać formę jakiegoś konkretnego wydarzenia czy działania zgodnego z życzeniami, charakterem i pragnieniem jednostki. Po drugie zaś, musi w jakiś sposób odzwierciedlać to, co ogólne, a więc to, co było pierwotnym punktem wyjścia.

Należy zauważyć, że ta analiza nie proponuje żadnych wskazówek co do sposobu przyswojenia tego, co ogólne. Przypuszczalnie istnieje nieskończenie wielka ilość sposobów przyswojenia tej samej zasady, przy czym niektóre spośród nich mogą być wzajemnie sprzeczne. Pojęcie jest samo w sobie całkowicie formalne, natomiast treść musi zostać nadana przez jednostkę, która dokonuje przyswojenia. Zatwardziały kryminalista przyswoi jakieś konkretne prawo czy zasadę moralną zapewne inaczej niż święty, jednak każdy z nich

To ostatnie w języku polskim zazwyczaj oddawane jest słowem „przyswojenie” – przyp. tłum.] sobie jakąś konkretną rzecz dokładnie tak, jak w pewnych okolicznościach policjant lub wojskowy mogą przywłaszczyć samochód, dom itd. Tego rodzaju przywłaszczenie poszczególnych rzeczy nie konstituuje jednak filozoficznego znaczenia tego terminu i dlatego w niniejszej analizie zostanie pominięte. Takie pierwotne znaczenie daje nam Hegel: *Zasady filozofii prawa*, § 44.

¹⁵ Pokażemy, że przyswojenie ma miejsce nie tylko na poziomie jednostkowym, ale również na poziomie narodowym czy regionalnym. Ślub – chociaż jest ceremonią o charakterze uniwersalnym – zupełnie inaczej wygląda w różnych krajach czy regionach geograficznych, co stanowi naturalne odbicie różnic kulturowych występujących między tymi miejscami.

odnosi się do tego samego prawa lub zasady jako do uzasadnienia i podstawy swoich działań. Weźmy na przykład chrześcijańskie przykazanie miłowania bliźniego. Przykazanie to jest tak ogólne, że należy dokonać serii interpretacyjnych kroków, zanim wyniknie z niego jakieś konkretne działanie. Należy najpierw zdecydować, co rozumie się w tym kontekście przez „miłość”, a dopiero potem myśleć o tym, jak można ją wyrazić. Wydaje się, że okazywanie pewnej sympatii wobec innych nie byłoby w tym przypadku wystarczające. Ten prosty odruch życzliwości musi zostać przekształcony w działanie polegające na niesieniu innym pomocy, pocieszenia czy też wsparcia. I dlatego właśnie w celu przyswojenia pierwotnego przykazania można by podjąć nieskończoną liczbę rozmaitych działań.

II. KIERKEGAARDIAŃSKIE STADIA PRZYSWOJENIA

Przejdźmy teraz do Kierkegaardiańskiego rozumienia tego pojęcia. W sposób szczególny będziemy zainteresowani pytaniem, jakie kryteria decydują o tym, że przyswojenie jest właściwe i autentyczne, a jakie sprawiają, że jest ono błędne i niewłaściwe. Krótko mówiąc, będziemy starali się zobaczyć, jak Kierkegaard próbuje przezwyciężyć wspomniany wyżej problem nieokreśloności interpretacji.

Po pierwsze należy zauważyć, że interesujące tu nas pojęcie najlepiej rozpatrywać jako raczej dynamiczne niż statyczne. Co więcej, wskazuje ono na długotrwały proces, a nie spontaniczne czy nagłe zdarzenie. Wyraźny dowód na to znajdujemy w przypisie do wydane-go po śmierci Kierkegaarda *Otwartego listu do profesora Heiberga*, napisanego w odpowiedzi na krytykę Johana Ludwiga Heiberga (1791–1860) dotyczącą *Powtórzenia*. Czytamy tam:

Ponieważ Pan nie pojmuje rozwoju jednostki jako produkowania w ścisłym znaczeniu, lecz jako rozwój, w którym jednostka pozostaje wewnątrz siebie, napotka ona tę trudność, że z królestwa wewnętrznego rozwoju, podobnie jak ze świata towarzyskiego lub sztuki i nauki, prześle sobie wiadomości, których przyswojenie jest równoznaczne z jej rozwojem wewnętrznym, a które w najściślejszym znaczeniu należy rozumieć jako dalszą produkcję (za pomocą pióra i atramentu). Dlatego nie wydaje się, by owo motto *nulla dies sine linea* mogło tutaj otrzymać „głębsze znaczenie”¹⁶.

Przyswojenie jest tu rozumiane jako „ciągła produkcja”, którą Kierkegaard i Heiberg przedstawiają także jako „ciągłą produkcję” przez pisanie lub „za pomocą pióra i atramentu”. Kierkegaard sprzeciwia się takiemu rozumieniu przyswojenia, zgodnie z którym jednostka pozostaje „wewnątrz siebie”; stawia to bowiem przyswojenie na tym samym poziomie co obiektywną wiedzę, w której nie ma miejsca na radykalne zerwanie bądź różnicę. Podczas gdy z pewnością istnieje wewnętrzny wymiar przyswojenia, musi ono przekraczać wewnętrzność jednostki i rozciągać się na świat działania i aktywności – w ten sposób ów wewnętrzny wymiar ciągle tworzy coś zewnętrznego. Ten rodzaj działania różni się od działania wewnętrznego, zakłada bowiem zerwanie, a tym samym stoi w opozycji do wiedzy obiektywnej, która ma charakter ciągły.

Powyższy fragment utrzymuje więc interpretację przyswojenia, zgodnie z którą jawi się ono jako złożone pojęcie, dające się rozpatrywać w kategoriach rozwoju bądź ruchu czy też procesu. W następnych akapitach będę starał się zidentyfikować stadia tego rozwoju.

¹⁶ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 209, przypis.

A. PRZEDMIOT PRZYSWOJENIA: CHRZEŚCJAŃSTWO

Pierwsze oczywiste pytanie, jakie nasuwa się przy każdej analizie pojęcia przyswojenia, dotyczy jego przedmiotu. Kierkegaarda interesuje przyswojenie chrześcijaństwa i jego przesłania. W *Kończącym, nienaukowym dopisku* Kierkegaard – skrywając się pod pseudonimem – pisze:

Nie (...) każda akceptacja doktryny chrześcijańskiej czyni z człowieka chrześcijanina. Zależy to w szczególności od przyswojenia; od tego, że się ją przyswaja i ob staje przy niej w sposób całkowicie inny od tego, w jaki ob staje się przy czymkolwiek innym; że będzie się dla niej żyć i za nią umierać, ryzykować dla niej swoje życie itd.¹⁷

Stąd też mimo że chrześcijaństwo może wykazywać te same strukturalne cechy co inne formy przyswojenia, stanowi ono dla Kierkegaarda przypadek wyjątkowy i specyficzny z przyczyn, które postaramy się zbadać. Chrześcijaństwo zawiera uniwersalne przesłanie dla wszystkich ludzi, a jako takie stanowi punkt wyjścia dla ruchu przyswojenia.

W tym kontekście Kierkegaard wydaje się podtrzymywać minimalistyczną koncepcję chrześcijaństwa: Bóg stał się człowiekiem, umarł za nasze grzechy i obiecuje nieśmiertelność każdemu, kto przyjmie Jego łaskę. Odnosząc się w *Okruchach filozoficznych* do historycznego pokolenia ludzi współczesnych Chrystusowi, Kierkegaard pisze:

Nawet gdyby równocześnie żyjące pokolenie nie pozostawiło w spadku nic innego poza słowami: „Wierzyliśmy, że tego to a tego roku ten Bóg ukazał się nam w postaci poniżonego sługi, żył wśród nas i nauczał, a następnie zmarł” – to wystarczyłoby w zupełności, by wierzyć. Pokolenie żyjące równocześnie z nim zrobiło wszystko, by to małe ogłoszenie, to historyczne *nota bene* wystarczyło, by stać się pobudką dla wszystkich później żyjących; najściślejszy przekaz nie może nigdy stać się niczym więcej dla późniejszych ludzi¹⁸.

Z tego fragmentu wynika, że faktyczna informacja, jaką należy posiadać, żeby wierzyć, jest zupełnie minimalna. Przytoczone stwierdzenie milcząco implikuje kilka kluczowych dogmatów, które nie są intuicyjne i dlatego wymagają szczegółowego wyjaśnienia za pomocą dogmatyki chrześcijańskiej. Kierkegaard nie jest jednak zainteresowany tworzeniem w ten sposób pojęć dogmatycznych. Zdaje się sądzić, że w tym kontekście szczegóły są mało istotne. Sprawą kluczową jest natomiast uniwersalne przesłanie, które musi stanowić punkt wyjścia dla procesu przyswojenia.

Na początku *Kończącego, nienaukowego dopisku* wymyślony przez Kierkegaarda autor, Johannes Climacus, rozpatruje przyswojenie w odniesieniu do chrześcijaństwa, wprowadzając jednocześnie wspomniane już rozróżnienie między wiedzą obiektywną i subiektywną. Czytamy tam:

¹⁷ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, t. 1, przeł. H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton 1992, s. 608; *Søren Kierkegaard Skrifter* (dalej jako SKS), t. 1–28, red. N.J. Cappelørn, Kopenhaga 1997–, t. 7, s. 552.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, w: tenże, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 127.

Dociekliwy, oddany spekulacji podmiot wiedzy pyta zatem o prawdę, jednakże nie jest to prawda subiektywna, prawda będąca przedmiotem przyswojenia. A zatem ów oddany dociekaniom podmiot rzeczywiście jest zainteresowany, ale nie jest w sposób nieskończenie, osobiście, namiętnie zainteresowany swoją relacją do prawdy, która dotyczy jego własnej wiecznej szczęśliwości¹⁹.

Przyswojenie jest tu wyraźnie utożsamione z wiedzą subiektywną, wydaje się wręcz być częścią samo-wiedzy. Myśliciel obiektywny czy spekulatywny bada, na przykład, historyczne fundamenty chrześcijaństwa, zagubiony jednak w historycznych szczegółach, nie stawia pytania o znaczenie chrześcijaństwa dla niego samego. Przyswojenie nie może zaistnieć bez elementu subiektywnego czy jednostkowego, który można by przeciwstawić temu, co ogólne. Gromadzenie nowej wiedzy przez myśliciela obiektywnego – tzn. zbieranie nowych faktów – nie może zostać nazwane przyswojeniem, jako że myśliciel ów nie stawia nigdy pytania o swój własny stosunek do poznawanych faktów. Myśliciel subiektywny, przeciwnie, przyswaja sobie wiedzę, stawiając przede wszystkim pytanie o swój własny do niej stosunek, w tle zaś pozostawiając kwestie historyczne czy filozoficzne. Mamy tu więc do czynienia z relacją pomiędzy tym, co poszczególne, a tym, co ogólne.

Przyswojenie chrześcijaństwa wiąże się również z tym, co Kierkegaard określa jako własne „nieskończone zainteresowanie” lub „wieczną szczęśliwość”. Myśl ta jest wyraźnie powiązana z chrześcijańską doktryną zbawienia, odkupienia i nieśmiertelności²⁰. Wedle duńskiego filozofa są to zagadnienia, którymi każdy człowiek – nie tylko chrześcijanin – jest w sposób nieskończony osobiście zainteresowany. Nie można bowiem być obojętnym wobec kwestii nieśmiertelności, tak jak można być obojętnym, na przykład, wobec geologii. Każdy człowiek jest najżywiej zainteresowany tymi sprawami i absurdem byłoby, wedle Kierkegaarda, ignorowanie ich. Jest to kluczowy i wyjątkowy aspekt przesłania chrześcijaństwa, który czyni je uniwersalnym; aby jednak przesłanie to miało jakiegokolwiek znaczenie, musi ono zostać zrozumiane przez samą jednostkę. Kolejnym elementem, który leży na tej samej płaszczyźnie, jest namiętność. Osobisty wymiar tych fundamentalnych kwestii egzystencjalnych sprawia, że jednostka odnosi się do nich z namiętnością. Namiętność jest niejako naturalnym efektem odniesienia do tego, co stanowi przedmiot naszego nieskończonego zainteresowania.

W *Kończącym, nienaukowym dopisku* Kierkegaard zwraca uwagę na złe rozumienie przyswojenia. W następujący sposób rysuje perspektywę obiektywnego myśliciela:

Biorąc pod uwagę stosunek podmiotu do znanej prawdy, zakłada się, że jeśli tylko posiadasz jej obiektywną prawdę, przyswojenie nie nastrocza już żadnego kłopotu; dokonuje się automatycznie, co sprawia, że – *am Ende* – jednostka

¹⁹ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, t. 1, s. 21; SKS, t. 7, s. 29.

²⁰ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (dalej jako JP), t. 1–6, przekł. i red. H.V. Hong, E.H. Hong, Bloomington–London 1967–78, 2, 1865; SKS, t. 23, s. 361, NB 19:47: „Pewność życia wiecznego nierozdzielnie związana jest z Chrystusem. Dlatego osoba, dla której kwestia życia wiecznego staje się absolutnie kluczowa, przyjmuje chrześcijaństwo”. JP 2, 1864; SKS, t. 23, s. 338, NB 19:14: „Czy wieczne zbawienie rzeczywiście jest dla ciebie tak wielkim dobrem, że uznasz je za dobro absolutne, nawet jeśli przyjdzie ci zapłacić za nie najwyższą cenę? W rzeczy samej – dobro, za które płaci się taką cenę, może być jedynie dobrem absolutnym. Cóż za pedagogicznie rozważne chrześcijaństwo! Nie od razu uzmysławia nam całą trudność, podobnie jak nie robi tego Chrystus. Mówi jedynie: Zwiąż się z Chrystusem, zwiąż się z Nim najmocniej, jak tylko potrafisz – ale On wyraża właśnie to, na co wskazują słowa »umrzeć dla świata«”.

staje się czymś nieistotnym. Dokładnie na tym polega wyniosły spokój naukowca i komiczna bezmyślność naśladowcy²¹.

Krytykowany zdaje się tu być pogląd, zgodnie z którym przyswojenie jest, w odpowiednich warunkach, sprawą prostą i oczywistą. Na przykład można nauczyć się nowej zasady geologii, osobiście nie będąc nią szczególnie zainteresowanym. Kierkegaardiańskie pojęcie chrześcijaństwa jest o wiele bardziej subiektywne. Chrześcijaństwo zawsze zawiera w sobie dozę niepewności. Musi ono zostać zaakceptowane lub odrzucone raczej na podstawie wiary niż logicznej argumentacji czy eksperymentalnej weryfikacji, i dlatego nigdy nie będzie pozbawione osobowego charakteru ani całkowicie oczywiste.

B. UWENĘTRZNIE

Zakładając, że momentem wyjściowym przyswojenia jest chrześcijaństwo lub chrześcijańskie przesłanie – następnym etapem w rozwoju jest *Inderliggørelse*, czyli dosłownie „czynienie czegoś wewnętrznym”, często tłumaczone jako „uwewnętrznienie”²². Kierkegaard zapożycza to pojęcie z tradycji pietystycznej, reinterpretuje je i rozwija na swój własny sposób. Chrześcijaństwo, zanim może zostać przyswojone, musi najpierw zostać subiektywnie podjęte przez jednostkę, która w głębi swojego umysłu i całą swoją osobą musi oddać się refleksji dotyczącej chrześcijańskiego przesłania. W ten sposób odnosi się ona do niego, przyjmuje wobec niego jakąś postawę. Ponieważ „uwewnętrznienie” dotyczy konkretnej jednostki, konieczny tu jest pewien stopień izolacji od innych ludzi. Można powiedzieć, że choć „uwewnętrznienie” zakłada i warunkuje działanie, samo w sobie działaniem jeszcze nie jest.

W *Kończącym, nienaukowym dopisku* Kierkegaard przywołuje to pojęcie, krytykując zarówno historyczne, jak i spekulatywne podejście do chrześcijaństwa. O tym pierwszym czytamy:

Jeśli prawda jest duchem, to jest ona uwewnętrznieniem, a nie bezpośrednią i pozbawioną ograniczeń relacją bezpośredniego ducha (*Geist*) do całkowitej sumy tez, nawet jeśli ta relacja jest błędnie utożsamiana z subiektywnością w jej najbardziej wyrazistej postaci, a mianowicie – z wiarą. Bezrefleksyjność jest zawsze skierowana na zewnątrz, ku konkretnemu celowi, ku temu, co obiektywne. Tajemnicą Sokratesa jest to, że (...) ruch zachodzi do wewnątrz, a prawda to przeobrażenie podmiotu wewnątrz niego samego²³.

Właściwe odniesienie do przesłania chrześcijaństwa nie jest stosunkiem wobec zewnętrznego zestawu doktryn czy dogmatów. Jest to wewnętrzna relacja zbudowana po części z „przeobrażenia” dokonującego się wewnątrz jednostki.

Bez wątpienia przypomina to różnicę między myśleniem subiektywnym a obiektywnym. To ostatnie traktuje swój przedmiot jedynie jako obojętny, zewnętrzny fakt i nie odnosi go do siebie osobiście, dlatego też nie wykazuje najmniejszego śladu uwewnętrznienia.

²¹ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, t. 1, s. 22; SKS, t. 7, s. 30.

²² Zob. R. Martinez, *Kierkegaard's Ideal of Inward Deepening*, w: tenże, *Kierkegaard and the Art of Irony*, New York 2001, s. 93–100.

²³ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, t. 1, s. 37, przypis; SKS, t. 7, s. 44.

Cecha ta jest natomiast charakterystyczna dla myślenia subiektywnego. Jednostka odnosi się osobiście do przedmiotu swoich myśli, czyli chrześcijaństwa. Znakomicie zostało to zilustrowane we fragmencie *Trzech mów na wymyślone okazje* (*Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, 1845), gdzie Kierkegaard pisze: „W uczeniu się Biblii na pamięć można widzieć zarówno coś pięknego, jak i dziecinnego, jednakże osoba dorosła uczy się jedynie przez przyswojenie i w ten sposób istotnie przyswaja to, co najistotniejsze”²⁴. Istnieje oczywista różnica między uczeniem się Biblii na pamięć a wnikaniem w jej głębsze znaczenie przy równoczesnym odnoszeniu go do własnego życia.

W *Kończącym, nienaukowym dopisku*, podobnie jak w *Albo-albo*, Kierkegaard podkreśla znaczenie decyzji w procesie przyswojenia²⁵. Należy świadomie zdecydować, jak chrześcijaństwo powinno zostać przyswojone w kontekście własnego życia. Myśliciel obiektywny zwleka z tą decyzją, skupiając się na zbieraniu faktów i szczegółów; własnej osoby nie bierze nawet pod uwagę. Efektem decyzji może być albo oburzenie na sugestię, że Bóg w osobie Chrystusa stał się człowiekiem, a tym samym odrzucenie chrześcijańskiego przesłania, albo też – akceptacja i wiara. Tak czy inaczej natura tego przesłania zmusza jednostkę do osobistego opowiedzenia się za którąś z opcji. Nie można go najzwyczajniej zignorować czy pozostać wobec niego obojętnym. Akceptując to przesłanie, jednostka przechodzi zarazem do kolejnych etapów przyswojenia.

Filozofia spekulatywna krytykowana jest za to, że nie docenia uwewnętrzniania jako fundamentalnego aspektu chrześcijaństwa. Myśliciel spekulatywny:

**CHRZĘŚCJAŃSTWO MUSI
BYĆ CZYMŚ WIĘCEJ NIŻ
TYLKO ABSTRAKCYJNĄ IDEĄ,
KTÓRA NIGDY SIĘ NIE ZISZCZA**

...spogląda na chrześcijaństwo jak na przedmiot, który można przeniknąć spekulatywnym myśleniem, tak, jego autentycznym spekulatywnym myśleniem. A co, jeśli całe to przedsięwzięcie jest chimerą, jeśli jest ono niewykonalne? A co, jeśli chrześcijaństwo to rzeczywiście tylko subiektywność, uwewnętrznienie; jeśli tylko dwa rodzaje ludzi mogą cokolwiek o nim wiedzieć: ci, którzy są żarliwie i nieskończenie zainteresowani swoim wiecznym szczęściem i budują je dzięki temu, że łączy ich z nim relacja wiary; oraz ci, którzy z zupełnie przeciwną namiętnością (ale jednak z namiętnością) odrzucają je – szczęśliwi i nieszczęśliwi kochankowie²⁶.

²⁴ S. Kierkegaard, *Three Discourses on Imagined Occasions*, przeł. H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton 1993, s. 38; SKS, t. 5, s. 416.

²⁵ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, t. 1, s. 21; SKS, t. 7, s. 29: „Dociekliwy podmiot musi więc znaleźć się w jednej z dwóch sytuacji: albo musi z wiarą i przekonaniem przyjąć prawdę chrześcijaństwa i swój własny do niej stosunek, w którym to przypadku cała reszta nie może być już przedmiotem nieskończonego zainteresowania, albo nie jest on w relacji wiary, ale obiektywnie pozostaje w relacji obserwacji i jako taki nie jest nieskończenie zainteresowany w rozstrzygnięciu tego pytania. Antycypuję tutaj jedynie to, co rozwinę w części drugiej, a mianowicie że taki punkt widzenia nie pozwala ująć tej kwestii w sposób właściwy, jest ona bowiem nierozdzielnie złączona z decyzją”.

²⁶ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, t. 1, s. 52.

Tu uwewnętrznienie uznane jest za warunek jakiejkolwiek rzeczywistej wiedzy na temat chrześcijaństwa. Myśliciel spekulatywny unika tego, trzymając chrześcijańskie przesłanie na odpowiedni dystans i nie pozwalając, by stało się jego osobistą sprawą.

Przekonanie to wydaje się potwierdzać kluczowy, późny zapis w dzienniku, gdzie Kierkegaard krytykuje pomysł, zgodnie z którym przyswojenie może dotyczyć grupy lub partii:

Jedną sprawą jest wprowadzenie nowej doktryny na świecie; inną zaś przyswojenie danej doktryny poprzez osobiste uwewnętrznienie. W pierwszym przypadku dopuszczalne jest pozyskiwanie uczniów, organizowanie grupy wyznawców, w przeciwnym bowiem razie doktryna po odejściu nauczyciela mogłaby zaniknąć. Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja, gdy poprzez uwewnętrznienie zachodzi osobiste przyswojenie danej doktryny. Ważne jest tutaj, aby nie byli przyjmowani żadni uczniowie ani organizowane ugrupowania, prowadziłoby to bowiem do osłabienia osobistego przyswojenia; to, co się tu liczy, to indywidualna praca, występowanie jako jednostka, poświęcanie się jako jednostka²⁷.

Chrześcijaństwo wymaga według Kierkegaarda osobistego, indywidualnego podejścia. O grupowym czy narodowym przyswojeniu można mówić w tym znaczeniu, w jakim można mówić, że Rzymianie przejęli grecką kulturę, jednakże przyswojenie chrześcijaństwa ma wyjątkowy charakter. Kierkegaardiańskie użycie wyrażenia „osobiste przyswojenie” podkreśla ten aspekt, a sama notka opatrzona została tytułem: *Jednostka*. Istotną cechą uwewnętrzniania jest to, że może ono być dokonane tylko przez jednostkę, i to właśnie nadaje przyswojeniu indywidualny charakter. W tej samej notce, nieco dalej, Kierkegaard pisze: „Idea i rola jednostki stanowią krytyczny punkt zrodzenia się chrześcijaństwa. »Chrześcijaństwo« jest tą właśnie sytuacją; doktryna została wystarczająco dobrze przedstawiona; osobistym zadaniem jest przyswojenie jej przez »jednostkę«²⁸. I jeszcze dalej: „osobiste przyswojenie jest moim szczególnym zadaniem, a każe mi do niego dążyć fakt, że większość ludzi jest chrześcijanami niejako z siedemnastej ręki”²⁹. Kierkegaard jest najwyraźniej przekonany, że osobiste rozumienie chrześcijaństwa kłóci się z ogólnie panującą jego wersją, którą uważa za zafałszowaną i wypaczoną. I właśnie dlatego pojęcie przyswojenia nabiera niezwykle istotnego znaczenia.

Uwewnętrznienie nie zależy od świata zewnętrznego³⁰. Ten ostatni jest co najwyżej zakłóceniem wewnętrznej refleksji nad własnym stosunkiem wobec chrześcijaństwa.

²⁷ JP, 2, 2046; *Pap.* X-5 A 121.

²⁸ JP, 2, 2046; *Pap.* X-5 A 121.

²⁹ JP, 2, 2046; *Pap.* X-5 A 121.

³⁰ Zob. JP, 2, 2013; *Pap.* IX B 63:8: „przebudzić wewnętrzność do bardziej wzmożonego życia w ramach obowiązującego porządku, bez dokonywania żadnych zewnętrznych zmian. W czasach tumultu jego [uwewnętrznienia – przyp. tłum.] celem będzie »akcja ratunkowa« zmierzająca do odwrócenia się od zewnętrzności, do wzbudzenia w jednostce obojętności na zewnętrzne zmiany i wzmocnienia wewnętrzności. Kategoria jednostki zawsze odnosi się do uwewnętrznienia”. Określenie „czasy tumultu” zapewne odnosi się do rewolucyjnych wydarzeń roku 1848. Przypuszczalnie Kierkegaard zainteresowany był pytaniem o stosunek jednostki i jej wewnętrzności do zewnętrznego świata, a zainteresowanie to spowodowane było tumultem wywołanym wydarzeniami, jakie miały miejsce w tym właśnie roku w Danii i poza jej granicami. Kierkegaard pozostał jednak, jak wiadomo, raczej powściągliwy w ocenie tych wydarzeń, które doprowadziły do powstania duńskiej konstytucji. Patrz także: JP, 3, 2640; SKS, t. 20, s. 420, NB 5:122.

W krytycznym wobec Lutra zapisie Kierkegaard zauważa więc, że „wszelkie prawdziwe reformowanie polega na uwewnętrznieniu”³¹. W innym z kolei zapisie mówi: „Uwewnętrznienie to moje zadanie”³². Wyraźnie kontrastuje to z tą formą reformacji, która zorientowana jest na doprowadzenie słuchaczy do konwersji. W późnym wpisie z dziennika Kierkegaard krytykuje głoszenie chrześcijaństwa i pracę misjonarską, wyjaśniając:

Interesuje mnie uwewnętrznienie, nie zaś szerzenie. Dałem się przekonać owemu cichemu głosowi wewnętrzności; to, co jest dla kogoś prawdą, gdy wypowiedzane jest owym cichym głosem, dla mnie staje się nieprawdą, gdy tylko wznoszę swój głos, by wypowiedzieć to samo. Na cóż te wrzaski i krzyki?³³

Nawracanie nie powinno wykraczać poza zachęcanie innych do podjęcia – przez osobiste uwewnętrznienie – kwestii ich własnego stosunku do chrześcijaństwa.

W dziele *Próbując siebie* (1851) Kierkegaard wyraźnie zaznacza, że uwewnętrznienie jest czymś całkowicie sprzecznym z religijnym samozadowoleniem. Píše:

Z punktu widzenia chrześcijanina są dwa rodzaje bezładu. Pierwszy to tumult i zamieszki w świecie zewnętrznym. Drugi, być może dużo groźniejszy, to bezruch śmierci, obumieranie. Kierując się właśnie przeciwko temu drugiemu, usiłowałem wzbudzić niepokój dotyczący uwewnętrznienia³⁴.

W innym miejscu:

Z punktu widzenia chrześcijanina istnieją dwa rodzaje niepokoju. [Pierwszy to] niepokój bohaterów wiary i świadków prawdy, który na celu ma przekształcenie rzeczy takich, jakimi są. (...) Drugi rodzaj niepokoju dotyczy uwewnętrzniania. Miłość ma doprawdy wiele wspólnego z niepokojem, ale kochankowi nie przychodzi nigdy do głowy, by cokolwiek tu zmieniać. Mój wysiłek skoncentrowany był na tym niepokoju dotyczącym uwewnętrzniania. Jednak „bez autorytetu”³⁵.

Właściwą postawą wobec przesłania chrześcijaństwa jest wedle Kierkegarda nie tyle samozadowolenie czy pewność siebie, ile walka, którą znamionują „bojaźń i drżenie”. Za swoje zadanie natomiast Kierkegaard uznaje pomaganie innym w tej walce, jednak nie przez czynienie jej łatwiejszą bądź branie jej na siebie, ale przez nakłanianie do jej podjęcia. Ponieważ jest to przedsięwzięcie indywidualne, nie może dokonywać się z drugiej ręki – stąd wynika polemika Kierkegarda skierowana przeciw pracy misjonarskiej. Dlatego właśnie określa on swoje wysiłki jako „pozbawione autorytetu”.

³¹ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin 2000, s. 413.

³² JP, 6, 6769; *Pap.* X-4 A 323.

³³ JP, 3, 3521; *Pap.* X-4 A 317.

³⁴ S. Kierkegaard, *For Self-Examination*, przeł. H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton 1990, s. 20; S. Kierkegaard, *Samlede Værker* (dalej jako SV), t. 1–14, red. A.B. Drachman, J.L. Heiberg, H.O. Lange, Kopenhaga 1901–06, t. 12, s. 311.

³⁵ S. Kierkegaard, *For Self-Examination*, s. 21; SV, t. 12, s. 311, przypis.

Tak więc uwewnętrznienie ma wiele aspektów. Dotyczy jednostki jako jednostki i z tego też powodu musi być przeprowadzane samodzielnie. Wymaga decyzji dotyczącej stosunku jednostki do chrześcijańskiego przesłania. Nie może zostać osiągnięte przez nawracanie czy tworzenie nowych sekt. Jest ono czymś, co angażuje całą egzystencję jednostki, a jego wynikiem jest przeobrażenie, które umożliwia podjęcie kolejnego kroku.

C. PRZEŁOŻENIE NA DZIAŁANIE

Uwewnętrznienie to dopiero pierwsza część przyswojenia. Musi ono wyrazić się jakoś przez działanie w świecie zewnętrznym. Element *praxis* jest w mniemaniu Kierkegaarda zasadniczy dla przesłania chrześcijaństwa³⁶. Doktryna ta nie ma bowiem charakteru kontemplacyjnego, lecz dotyczy samego życia. Chrześcijaństwo musi być czymś więcej niż tylko abstrakcyjną ideą, która nigdy się nie ziszcza w rzeczywistości. Co więcej, całkowicie wewnętrzne przyswojenie pozbawione jest znaczenia, ponieważ pozostaje nieokreślone. Dopóki jednostka nie potwierdzi znaczenia własnego przyswojenia, realizując je w praktyce, nie do końca jest jasne, czy aspekt indywidualny koresponduje z uniwersalnym. To tak, jakbyśmy napisali genialną książkę, skomponowali piękny utwór muzyczny czy namalowali wyjątkowo piękny obraz – lecz tylko w wyobraźni. Każdy z nas zna ludzi, którzy bardziej żyją w swojej wyobraźni niż w rzeczywistości. Przekonani, że ich własne „dzieło” jest bez porównania lepsze, skłonni są odnosić się do innych w sposób protekcyjny i krytykować ich dzieła³⁷. Jednakże różnica, którą oni postrzegają jako mało ważny szczegół, jest absolutnie zasadnicza. Mówiąc wprost, ich dzieło istnieje tylko w nieskazitelnym świecie myśli, w którym może się bez przeszkód objawiać w egzaltowanej i wysublimowanej formie. Prace innych zaś, ponieważ są rzeczowe i osadzone w świecie materialnym, wydają się wadliwe i naznaczone niedoskonałością. Dzieło istniejące tylko w czyjejś wyobraźni jest odporne na wszelką krytykę, ponieważ nie jest dostępne badawczemu oglądowi publiczności. Jednak każdy, kto kiedykolwiek próbował napisać książkę, skomponować dzieło muzyczne czy namalować obraz, wie, jak trudne jest wyprodukowanie czegoś, co precyzyjnie wyrażałoby stojącą za nim subtelną ideę czy pomysł. Na tym właśnie polega cała trudność. I właśnie dlatego Kierkegaard poświęca tak wiele miejsca temu aspektowi przyswojenia.

Jeśli zaś chodzi o wymiar religijny czy teologiczny, inspiracją Kierkegaarda były słowa z Listu św. Jakuba: „Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie” (Jk 1,22). Dla Kierkegaarda był to kluczowy cytat, który uczynił on przedmiotem szczegółowej analizy w *Próbując siebie*³⁸.

³⁶ JP, 2, 1880; *Pap. X-3 A 454*: „Chrześcijaństwo nie jest doktryną. Chrześcijaństwo jest opartym na wierze i bardzo szczególnym rodzajem egzystowania, który się do niego odnosi – naśladowaniem”.

³⁷ Może to oczywiście prowadzić do odmiennej skrajności, np. tendencji do nadmiernego samo-umniejszania, przekonania o marności i bezwartościowości produktów własnej pracy. Tego rodzaju destrukcyjna dyspozycja opiera się na przekonaniu, że nasze pomysły są pozbawione jakiejkolwiek wartości i nigdy nie uda się ich zrealizować w żadnej pozytywnej formie. Jest w tym pewna ironia, ale tego rodzaju perspektywa prowadzić może do tego samego efektu co jej przeciwieństwo: jesteśmy zniechęceni do realizacji własnych pomysłów przez tworzenie czegokolwiek w realnym świecie.

³⁸ S. Kierkegaard, *For Self-Examination*, s. 13–51; SV, t. 12, s. 305–37. Wydaje się to również konkluzją poniższego fragmentu *Mów Chrześcijańskich* (*Christian Discourses*, przeł. H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton 1997, s. 98; SKS, t. 10, s. 110): „Dlatego stojąca u początków swej drogi życiowej młodzież ma takie samo prawo, by mówić: »Cierpi się tylko raz«, jak stary człowiek stojący u jej kresu i spoglądający w swoją przeszłość. Mają do tego takie samo prawo na mocy wieczności, słowa ich nie odnoszą się jednak do tej samej prawdy, nawet jeśli są w równym stopniu prawdziwe. Młodzież wypowiada prawdę, którą człowiek dojrzały już zweryfikował; uczynił ją prawdziwą, co rzeczywiście jest prawdziwe z perspektywy wieczności. I na tym właśnie polega różnica. Jest

Duński filozof korzysta z całego szeregu pojęć, aby określić ten aspekt przyswojenia: „powtórzenia”, „zdwojenia” i „podwojenia” oraz „refleksji podwójnej”. Mimo że niekoniecznie są to synonimy, w niektórych fragmentach zdaje się łączyć je ze sobą. Kluczowym pojęciem, na które wszystkie one mają wskazywać, jest wyrażenie wewnętrznej idei w działaniu.

1. Zdwojenie

Pojęcie zdwojenia wskazuje na sytuację, w której wierzący „reduplikuje” lub powtarza pewien kluczowy aspekt chrześcijaństwa w swoim działaniu. Kierkegaard stwierdza: „Jest oczywiste, że bez zdwojenia chrześcijaństwo nie jest chrześcijaństwem”³⁹. Stwierdzenie to zgodne jest z jego opinią, że tym, co stanowi o istocie chrześcijaństwa, jest sposób, w jaki jednostka odnosi się do jego przesłania. W innym zapisie czytamy: „Jest dla mnie rzeczą coraz bardziej jasną, że główny problem polega na tym, »jak« coś jest wprowadzane w świat, że polega na zdwajaniu tezy pod postacią działania, które odnosi się do tej tezy”⁴⁰. Powyższe zdanie mogłoby posłużyć za definicję przyswojenia. Wychodzimy od pewnej tezy, to znaczy od czegoś abstrakcyjnego, uniwersalnego, i przekładamy to na działanie w ten sposób, że pierwotna teza wciąż znajduje w nim swoje odzwierciedlenie. Ponieważ uwewnętrznienie dotyczy jedynie abstrakcyjnej idei, jest całkowicie osobistym procesem. Zdwojenie oznacza już jednak zastosowanie jej w praktyce, tak by mogła być obserwowana i oceniana przez innych. Kierkegaardiańskie rozważania poświęcone niewłaściwym formom przyswojenia powiązane są raczej z jego rozważaniami dotyczącymi zdwojenia niż uwewnętrzniania. Na poziomie tego ostatniego błędy pozostają, z perspektywy zewnętrznych obserwatorów, niewidoczne.

W pochodzącym z około 1847 roku zapisie w dzienniku Kierkegaard w następujący sposób wyjaśnia potrzebę działania przez zdwojenie:

Z przejściem buszować w książkach to jedna rzecz; rzeczą zupełnie inną jest dialektyczne podwojenie myśli w egzystencji. Pierwsza forma tego, co dialektyczne, jest jak gra, w której się uczestniczy dla niej samej. Zdwojenie natomiast jest grą, w której przyjemność wzmagana jest przez fakt, iż gra się o wysokie stawki. Dialektyka, z jaką mamy do czynienia w książkach, jest jedynie dialektyką myślenia, natomiast zdwojenie tego myślenia jest egzystencjalnym działaniem. Każdy myśliciel, który nie dokonuje zdwojenia dialektyki własnego myślenia, nieustannie stwarza iluzję. Jego myślenie nigdy nie znajduje zdecydowanego wyrazu w działaniu. Próbuje rozjaśnić wszelkie nieporozumienia etc. w nowej książce, to jednak jest bezużyteczne, bowiem w ten sposób nieustannie stwarza iluzję komunikacji. Jedynie etyczny myśliciel może przez działanie uchronić się przed iluzjami komunikacji⁴¹.

to coś, co zostało przeoczone w naszych czasach, kiedy to ludzie z całym tym dążeniem do udowodnienia tego czy tamtego całkowicie zapomnieli, że najwyższym, na co stać człowieka, jest zdolność do tego, by wieczną prawdę uczynić prawdziwą, sprawić, by prawdziwe ukazało się jako prawdziwe – dokonując tego, samym sobą będąc tego dowodem, życiem, które być może będzie w stanie przekonać innych. Czy Chrystus kiedykolwiek wymagał udowodnienia tej czy innej prawdy, czy w ogóle udowodnienia prawdy? Nie, ale prawdziwą uczynił prawdę, bądź też prawdziwym uczynił to, że sam jest prawdą”.

³⁹ JP, 3, 3684; SKS, t. 23, s. 483, NB 20:169.

⁴⁰ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, s. 108.

⁴¹ JP, 3, 3665; SKS, t. 20, s. 119, NB 201.

W powyższym fragmencie uwagę zwraca kilka istotnych zagadnień. Po pierwsze, Kierkegaard wydaje się traktować podwojenie i zdwojenie jako synonimy – w dwóch pierwszych zdaniach używane są one wymiennie. Po drugie, ich znaczenie zostaje poszerzone tak, że nie dotyczy już tylko chrześcijaństwa, ale stosuje się również do sfery etyki. Obejmuje

DZIAŁAĆ NA PODSTAWIE MIŁOŚCI TO WYRAŻAĆ TO, CO OGÓLNE, JAKO COŚ POSZCZEGÓLNEGO

więc dwie sfery, które badacze twórczości Kierkegaarda zazwyczaj traktują osobno. Jednakże sprawą kluczową w tym fragmencie jest rozróżnienie między tymi, którzy wyrażają uwewnętrznienie w zewnętrznym działaniu, i tymi, którzy tylko o tym piszą. Chociaż argumentowano, że życie Kierkegaarda sprowadza się do jego dzieł, on sam nie uważał pisania za wystarczające i zdawał się wręcz sugerować, że samo w sobie jest ono niezbyt istotne⁴². Używając jego metafory, możemy powiedzieć, że dopiero w realnym świecie działania stawki idą w górę. Działanie natomiast rozumie on jako rodzaj komunikacji, który zasadniczo różni się od zwykłego pisania, mówienia czy myślenia, wymaga bowiem dużo większego stopnia zaangażowania i odpowiedzialności.

Jednym z kluczowych elementów zdwojenia jest zdolność do wywoływania sprzeczności między naszą własną wewnętrżnością a odpowiadającymi jej zewnętrznymi działaniami, bądź też – pomiędzy tym, co uniwersalne, a tym, co szczegółowe. W pochodzącym z 1848 roku zapisie w dzienniku Kierkegaard potępia tego rodzaju hipokryzję, cytując księdza głoszącego dogmatyczne kazanie na temat chrześcijan, którzy byli prześladowani:

Tak więc kiedy ktoś z całą pompą ogłasza, że prawda musi cierpieć prześladowania i tak dalej, wówczas tego rodzaju kombinacja, tego rodzaju zestawienie tworzy jedynie estetyczne połączenie. Jego wystąpienie jest wzruszające, podczas gdy charakter jego [wystąpienia] utwierdza nas w przekonaniu, że już tak nie jest – że owszem, tak było, ale dawno temu. To prawda, mówi on: „Pamiętaj, że nie wiesz, w jakim momencie będziesz musiał cierpieć za prawdę” i następnie szlocha (wyobraża sobie bowiem samego siebie jako męczennika). Jednakże jego słuchacze myślą sobie: „Nic z tego! Charakter tego człowieka i całe jego życie przekonują nas o czymś innym. Nie jest już prawdą, że prawda jest prześladowana. Biada mu!”⁴³.

⁴² Zob. wspomniany fragment: JP, 3, 3669; SKS, t. 21, s. 120, przypis, NB 7:85: „Gdybym tylko mógł spotkać namiętnego myśliciela, to znaczy kogoś, kto w sposób uczciwy i autentyczny jest nieustannie gotowy do tego, by własnym życiem dawać wyraz temu, co pojął! Ale gdzież są tego rodzaju myśliciele? Większość aż nazbyt szybko i na rozmaite sposoby znajduje zabezpieczenie własnego życia. Żenią się, płodzą dzieci, prowadzą biuro, mają perspektywę awansu itd. Człowiek tego rodzaju czyta i studiuje, rozumiejąc, że z perspektywy chrześcijańskiej jedyną prawdziwą sytuacją, by stanąć w prawdzie, jest stanie się męczennikiem. Tak właśnie rozumuje i tak też naucza. Ale nawet jeśli jest to sprawa oddania jedynie odrobiny wynagrodzenia, i tak przekracza to jego zdolność. Człowiek taki czyni mnóstwo szkód – dlaczego? Właśnie dlatego, że rozprawia i prowadzi wykłady na temat prawdy. Zazwyczaj największe kontrowersje budzi kwestia tego, do jakiego stopnia ktoś mówi prawdę. Kolejne i zarazem zasadnicze zagadnienie dotyczące tego, czy dana osoba czyni to [tę prawdę], zostaje zapomniane w ferworze walki z tym, kto głosi nieprawdę”.

⁴³ JP, 3, 3668; SKS, t. 21, s. 16, NB 6:13.

Kierkegaard uważa wygodną urzędową pozycję księdza za coś, co podważa jego własne słowa o cierpieniu dla prawdy. Jeśli uniwersalne przesłanie chrześcijaństwa naprawdę pociąga za sobą cierpienie i męczeństwo, zawód księdza skutecznie broni go przed autentycznym przyswojeniem owego przesłania. Dla Kierkegaarda ostatecznym probierzem jest zgodność przesłania, jakie jednostka rzekomo uwewnętrzniała, z jej zewnętrznymi działaniami. Jeśli jakieś konkretne działanie nie jest zgodne z uniwersalnym przesłaniem, sprzeczność zostanie szybko zauważona i poddana osądowi. W tej samej notce Kierkegaard zauważa: „z punktu widzenia chrześcijanina ciągle pojawia się pytanie nie tylko o chrześcijańską prawdę, którą ktoś wypowiada, lecz także o to, jak ktoś to mówi”⁴⁴. Tak jak w powyższym fragmencie, to właśnie owo „jak” uzasadnia przyswojenie⁴⁵.

Kolejny przykład nieautentycznego zdwojenia dotyczy nazbyt entuzjastycznych studentów filozofii Hegla. W *Kończącym, nienaukowym dopisku* czytamy:

Jeśli niemiecki filozof (...) wprawdzie przemienia sam siebie w superracjonalne coś (...), żeby odpowiedzieć na pytanie o prawdę w sposób absolutnie satysfakcjonujący, obchodzi mnie to niewiele więcej niż sama jego satysfakcjonująca odpowiedź. (...) Ale czy niemiecki filozof dokonuje tego, czy nie, może być łatwo wykazane przez każdego, kto z entuzjazmem pozwala prowadzić się przez mędrca tego rodzaju i w sposób bezkrytyczny kształtuje swoją egzystencję w całkowitej zgodzie z jego wskazówkami. Kiedy jakiś uczeń w ten sposób z entuzjazmem odnosi się do takiego niemieckiego profesora, tym samym układa on najbardziej trafny epigram na jego temat. Myśliciel tego rodzaju okazuje się uzależniony od żywionego przez ucznia szczerego i entuzjastycznego zapału do wyrażania i realizowania jego mądrości, do przyswajania jej. Mądrość ta bowiem jest czymś, co sam Pan Profesor wyobrażał sobie i o czym pisał książki, ale czego nigdy osobiście nie doświadczył. (...) Kiedy jednak dla egzystującego ducha pojawia się pytanie o prawdę, wówczas abstrakcyjne zdwojenie prawdy powtarza się, sama jednak egzystencja, egzystencja tego, kto pyta i w rzeczywistości egzystuje, utrzymuje oba te czynniki z dala jeden od drugiego, a refleksja ukazuje tutaj dwie relacje. Dla obiektywnego myślenia prawda staje się czymś obiektywnym – obiektem, podmiot zaś zostaje pominięty. Dla myślenia subiektywnego prawda staje się przyswojeniem, wewnętrżnością, subiektywnością, a zadaniem jest – egzystując zanurzyć się w subiektywności⁴⁶.

Jest to kluczowy dla naszych celów fragment, jako że łączy on zarzut abstrakcji z pojęciami przyswojenia i zdwojenia. Kierkegaard wyraźnie zaznacza, że „abstrakcyjne zdwojenie prawdy” stanowi jego błędną formę. Wspomniany uczeń wydaje odnosić się do filozofii Hegla w ten sam egzystencjalny sposób, w jaki powinno się odnosić do chrześcijaństwa.

⁴⁴ JP, 3, 3668; SKS, t. 21, s. 16, NB 6:13.

⁴⁵ W podobnej notce (JP, 33673; SKS, t. 23, s. 143, NB 16:72) zostaje to wyrażone w następujący sposób: „Wszelkie mocne stwórcze słowo Boga stworzyło wszystko z niczego. Mówca, orator, wywołuje zupełnie przeciwny efekt – mówiąc o tym, jak to prawda jest deprecjonowana, sam staje się uznany i ceniony. Egzystencjalny myśliciel z kolei wywołuje efekt, o którym mówi. Kiedy mówi, że prawda jest prześladowana – uderza z taką siłą, że w odpowiedzi sam zostaje uderzony i pokazując na siebie, może powiedzieć: »Możesz to zobaczyć na moim przykładzie«”.

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, t. 1, s. 191, przypis; SKS, t. 7, s. 175, przypis.

Jednakże filozofia Hegla nie stawia takich egzystencjalnych wymagań jak chrześcijaństwo i dlatego taki rodzaj stosunku jest absurdalny.

2. Podwójna refleksja

Problem przyswojenia odnosi się również do zagadnienia komunikacji. W *Kończącym, nie-naukowym dopisku* przyswojenie połączone jest z pojęciami komunikacji pośredniej oraz podwójnej refleksji. Kierkegaard pisze: „Refleksja wewnętrzności jest podwójną refleksją subiektywnego myśliciela. W swoim myśleniu ujmuje on to, co uniwersalne, ale – ponieważ dochodzi do niego w swojej wewnętrzności, ponieważ egzystuje w tym myśleniu – jako subiektywność staje się coraz bardziej wyobcowany”⁴⁷. Problem ten ma źródło w fakcie, że jako jednostka, człowiek jest poszczególny, jednakże język, aby komunikować, z konieczności używa tego, co uniwersalne, czyli słów. Jak więc możliwe jest wyrażenie własnej poszczególności za pomocą tego, co ogólne?⁴⁸ Kierkegaard kontynuuje: „Podwójna refleksja jest już założona w pojęciu komunikacji: subiektywna jednostka (która przez uwewnętrznienie chce wyrazić życie wieczności), egzystująca w izolacji wewnętrzności, chce się wyrazić, co oznacza, że pragnie utrzymywać swe myślenie wewnątrz swojej subiektywnej egzystencji i zarazem wyrażać siebie”⁴⁹. Jest coś niewyraźnego w naszej wewnętrzności, a co za tym idzie – w naszej osobistej relacji do chrześcijaństwa:

Zwykła komunikacja, obiektywne myślenie, nie zna tajemnic: jedynie podwójne subiektywne myślenie posiada je – cała jego istotna treść jest zasadniczo tajemnicą, ponieważ nie może zostać wyrażona bezpośrednio. Na tym właśnie polega znaczenie skrytości – wiedza ta nie może być przekazana bezpośrednio, ponieważ tym, co stanowi o jej istocie, jest samo przyswojenie. Oznacza to, że pozostaje ona tajemnicą dla każdego, kto nie poddał jej podwójnej refleksji. Tym, co istotne dla tej formy prawdy, jest właśnie to, że nie może ona być przekazana w inny sposób⁵⁰.

W tym gęstym fragmencie Kierkegaard łączy naturę przesłania ze środkami komunikacji⁵¹. Jeśli przesłanie jest czymś, co dotyczy właściwej, autentycznej subiektywności, tak jak w przypadku przesłania chrześcijaństwa, wtedy jedynym prawdziwym środkiem jego przekazu jest podwójna refleksja. Nie można przekazać innym, czym dla nich jest przesłanie chrześcijaństwa. Jest to coś, czego oni sami muszą dokonać na drodze przyswojenia. Tak więc sensem podwójnej refleksji, czy też komunikacji pośredniej, jest spowodowanie, aby słuchający indywidualnie przyswoił daną treść.

Mimo że niektórzy badacze twórczości Kierkegaarda interpretują pojęcie podwójnej refleksji jedynie jako teorię komunikacji, z powyższego fragmentu wynika, że równie ważne jest ono w sferze działania. Nie chodzi tu o jakąkolwiek treść, lecz ściśle o chrześcijaństwo i własny stosunek do niego, co wymaga właśnie struktury podwójnej refleksji. Ponieważ

⁴⁷ Tamże, s. 73; SKS, t. 7, s. 73, przypis.

⁴⁸ Kierkegaard częściowo inspirował się tutaj Heglowskim pojęciem niewyraźności tego, co pojedyncze, które niemiecki filozof przedstawia w jednym z rozdziałów *Fenomenologii ducha*, zatytułowanym *Pewność zmysłowa*. Zob. S. Kierkegaard, *Johannes Climacus albo De omnibus dubitandum est*; Pap. IV B 1, s. 141–50.

⁴⁹ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, t. 1, s. 73 i nast.; SKS, t. 7, s. 74.

⁵⁰ Tamże, s. 79; SKS, t. 7, s. 79.

⁵¹ Tamże, s. 243; SKS, t. 7, s. 220, gdzie zagadnienie to jest rozpatrywane w kategoriach relacji uczeń – nauczyciel.

stosunek ten w sposób konieczny zakłada działanie, nie ma on, jak już widzieliśmy, po prostu kontemplatywnego charakteru.

3. Podwojenie

Kolejnym pojęciem blisko związanym z przyswojeniem jest pojęcie podwojenia⁵². Ono również oddaje sposób, w jaki chrześcijaństwo odzwierciedla się w rzeczywistym świecie.

W negatywny sposób to pojęcie zilustrowane zostało w zamieszczonej w *Kończącym, nienaukowym dopisku* krytyce Johanna Climacusa skierowanej przeciwko Hegłowskiemu utożsamieniu myśli i bytu. Kierkegaard uważa, że jedność ta jest nieporozumieniem, jako że „byt” u Hegla rozumiany był nie jako empiryczna pojedynczość, lecz raczej jako abstrakcyjna idea. Zatem jedność ta nie jest jednością myśli i bytu, lecz myśli i myśli:

Jeśli jednak byt rozumiany jest w ten sposób, formuła ta jest tautologią, oznacza bowiem, że myślenie i byt wskazują na jedno i to samo, a zgodność, o której mowa, jest jedynie abstrakcyjną tożsamością z samą sobą. Dlatego też żadna z tych formuł nie jest w stanie wyrazić nic więcej ponad to, iż prawda jest, o ile rozumieć to w ten sposób, że akcent pada na łącznik definicyjny: prawda jest; innymi słowy – prawda jest podwojeniem. Jest ona tym, co pierwsze, ale to, co inne prawdy, a więc to, że ona jest, okazuje się tym samym co pierwsze, a więc jej bytem. Jest to abstrakcyjna forma prawdy. W ten sposób wyrażone zostaje to, iż prawda nie jest niczym prostym, ale – w całkowicie abstrakcyjnym sensie – podwojeniem, które jednakże w tym samym momencie zostaje unieważnione⁵³.

Fragment ten stanowi krytykę tego, co Kierkegaard uważa za niewłaściwą formę podwojenia. Autentyczne podwojenie dotyczy relacji tego, co ogólne, do tego, co poszczególne, tzn. myśli do czegoś, co egzystuje i tym samym „zawsze jest czymś poszczególnym”⁵⁴. Podwojenie nie istnieje w relacji pomiędzy dwoma elementami ogólnymi, czy pomiędzy tym, co pojedyncze, a czymś innym tej samej natury. Hegłowska koncepcja jedności myśli i bytu stanowi niewłaściwe podwojenie ze względu na to, że obu pojęć używa jako pojęć ogólnych.

Wyjaśnia to znaną Kierkegaardiańską krytykę Hegłowskiego pojęcia zapośredniczenia. Hegel zapośrednicza jedynie abstrakcyjne kategorie metafizyki, natomiast w ogóle nie bierze pod uwagę pojedynczych, egzystujących przedmiotów. Zatem zapośredniczenie ma miejsce tylko w sferze myśli, natomiast nigdy nie zachodzi w rzeczywistości. Kierkegaard pisze:

Wraz z podmiotowo-przedmiotowym zapośredniczeniem wróciliśmy do abstrakcji o tyle, o ile definicja prawdy jako [relacji] podmiot – przedmiot jest

⁵² Odnośnie do pojęcia podwojenia patrz: M. Andic, *Love's Redoubling and the Eternal Like for Like*, w: *International Kierkegaard Commentary*, t. 16, *Works of Love*, red. R.L. Perkins, Macon (Georgia) 1999, s. 9–38; A. Burgess, *Kierkegaard's Concept of Redoubling and Luther's Simul Justus*, tamże, s. 39–56; G. Malantschuk, *Begrebet Fordoblelse hos Søren Kierkegaard*, w: *Kierkegaardiana*, t. 2, 1957, s. 42–53 (przedruk w: *Frihed og eksistens. Studier i Søren Kierkegaards tænkning*, red. N.J. Cappelørn, P. Müller, Kopenhaga 1980, s. 73–82); G. Malantschuk, *Noglebegreber i Søren Kierkegaards Tænking*, red. G. Kjær, P. Müller, Kopenhaga 1993, s. 130; JP, 3, s. 910, przypisy.

⁵³ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, t. 1, s. 190; SKS, t. 7, s. 174.

⁵⁴ Tamże, s. 330; SKS, t. 7, s. 301.

dokładnie tym samym, co prawda jest, a więc podwojeniem. W konsekwencji owa wyniosła mądrość znów była na tyle roztargniona, by zapomnieć, że tym, kto pytał o prawdę, był egzystujący duch⁵⁵.

Pojęcie podwojenia po raz kolejny przywoływane jest, aby poddać krytyce Heglowską abstrakcję. Ponieważ zapośredniczenie reprezentuje niewłaściwą formę podwojenia, Kierkegaard pragnie zastąpić ją jego formą autentyczną. Podczas gdy ta pierwsza może mieć miejsce tylko wśród abstrakcyjnych i ogólnych pojęć, podwojenie przerzuca pomost pomiędzy tym, co ogólne, a tym, co poszczególne, i dlatego też jedną nogą dotyka rzeczywistości.

Dynamika ta możliwa jest dzięki temu, że byty ludzkie są syntezą sprzecznych elementów. Stanowią one – jak ujmuje to Anti-Climacus w *Chorobie na śmierć* – jedność skończoności z nieskończonością. Jest w nas zawarty nieskończony element tego, co uniwersalne, jednak zarazem istniejemy w świecie rzeczywistym, świecie tego, co partykularne. Nasze życie polega na tym, że działamy jako istoty nieskończone w skończonym świecie. Podobnie jesteśmy syntezą tego, co wieczne, i tego, co czasowe. Posiadamy wieczność w sobie, jednak żyjemy w świecie doczesnym, gdzie podlegamy nieustannym zmianom. To właśnie nasza sprzeczna natura czyni możliwymi takie pojęcia jak zdwojenie i podwojenie. Podwojenie nie istnieje w królestwie wieczności i tego, co uniwersalne, jako że tam wszystko trwa wiecznie, wszystko jest uniwersalne. (Taka była właśnie krytyka filozofii Hegla, która to filozofia potrafiła jedynie zapośredniczyć myśl, nie miała natomiast żadnego kontaktu z rzeczywistością). Podobnie nie ma podwojenia w świecie doczesnym, jako że tu wszystko się zmienia i nie ma ciągłości, wszystko jest poszczególne. Podwojenie może mieć miejsce tylko w połączeniu tych dwóch sfer, kiedy istnieje ogólność, która zapewni ciągłość rzeczy podwojonej, i kiedy istnieje partykularność, która będzie w stanie zapewnić istnienie dwóch różnych momentów, odbijających się w sobie nawzajem.

Najlepiej pojęcie to zdaje się być wyłożone w dziele *Czyny miłości*, gdzie Kierkegaard wyjaśnia podwójny charakter ludzkiej egzystencji. To, co wieczne, po prostu istnieje, przedmiot doczesny zaś nieustannie się zmienia i dlatego jest sumą swoich cech w każdym danym momencie. Kierkegaard pisze:

Lecz czasowy przedmiot nie ma nigdy zdwojenia (*Fordoblelse*) w sobie samym; jako to, co czasowe, znika w czasie, wtedy również istnieje tylko we własnościach. Gdy natomiast to, co wieczne, jest w człowieku, wtedy to, co wieczne, zdwaja się w nim w taki sposób, że ono w każdej chwili jest w nim, jest w nim w podwójny sposób, w kierunku na zewnątrz (*ud efter*) i w kierunku do wewnątrz (*ind efter*) – z powrotem w siebie samego, lecz w taki sposób, że jest to jedno i to samo; ponieważ w przeciwnym razie nie jest to zdwojenie⁵⁶.

Ludzie różnią się od przedmiotów naturalnych tym, że zawierają w sobie to, co wieczne. Mimo że zmieniają się i rozpadają, pozostaje w nich element uniwersalny. Ta sprzeczność

⁵⁵ Tamże, s. 192; SKS, t. 7, s. 176.

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Czyny miłości. Kilka rozważań chrześcijańskich w postaci mów S. Kierkegaarda*, przeł. A. Szwed, Kęty 2008, s. 272; SKS, t. 9, s. 278. We fragmencie tym Antoni Szwed konsekwentnie oddaje odczasownikowy rzeczownik *Fordoblelse* jako „zdwojenie”, a więc jako synonim *Reduplikation*. Zob. przypis 11.

bądź napięcie umożliwia podwojenie, które nie istnieje w naturze, jako że przedmioty naturalne nie posiadają aspektu wieczności. Działanie człowieka może być interpretowane jako mające dwa wymiary: wieczny i doczesny, wewnętrzny i zewnętrzny, uniwersalny i partykularny. W tym kontekście jako przykład podwojenia Kierkegaard podaje w *Czynach miłości* miłość:

To co miłość czyni, tym ona jest, czym ona jest, to czyni – w jednej i tej samej chwili; w tej samej chwili, w której wychodzi ona z samej siebie (kierunek na zewnątrz), jest nią w sobie samej (kierunek do wewnątrz); i w tej samej chwili, w której jest ona w sobie samej, wychodzi wraz z tym z siebie samej w taki sposób, że to wychodzenie na zewnątrz i ten powrót, ten powrót i to wychodzenie na zewnątrz [są czymś] jednoczesnym, jednym i tym samym⁵⁷.

Dialektyczna natura miłości polega więc na łączeniu przeciwstawnych elementów. Działać na podstawie miłości to wyrażać to, co ogólne, jako coś poszczególnego. I o to właśnie chodzi w podwojeniu.

Zakładając, że podwojenie dotyczy indywidualnej jednostki ludzkiej, nie przez przypadek Kierkegaard używa także pewnego wariantu tego pojęcia, który nazywa „samo-podwojeniem”⁵⁸. Termin ten podkreśla fakt, że tylko jednostki mogą istnieć w obu wymiarach.

4. Powtórzenie

Jednym z najlepiej znanych Kierkegaardiańskich pojęć jest pojęcie powtórzenia⁵⁹. Jego obecność w twórczości Kierkegaarda ogranicza się jednak do lat 1843–44⁶⁰. Podobnie jak pojęcia analizowane powyżej, dotyczy ono relacji między tym, co ogólne, a tym, co poszczególne.

Pojęcie to wprowadzone zostaje w drugiej, nieukończony części dzieła *De omnibus dubitandum est*⁶¹, gdzie Kierkegaard pisze:

W rzeczywistości [w aktualności] jako takiej powtórzenia nie ma (...). Nawet gdyby świat zamiast być konglomeratem piękna, nie był niczym innym jak zbiorowiśkiem jednakowo wielkich i równokształtnych kamieni, mimo to nie byłoby powtórzenia. W całej wieczności i w każdej chwili widziałbym kamień polny, ale czy byłby to ten sam, który widziałem poprzednio? (...) W samej idealności nie ma powtórzenia, albowiem idea jest i pozostaje taka sama i jako taka nie może zostać powtórzona. (...) W tym tkwi sprzeczność, albowiem

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ JP, 3, 3660; SKS, t. 22, s. 303, NB 13:47: „Najbardziej elementarnym znaczeniem »oddania« jest skoncentrowanie się jednostki w samej sobie. Kiedy jednostka rozpoczyna wysiłek, świadoma lub w świadomości, że ten wysiłek zamiast prowadzić do skończonego celu, w rzeczywistości zapobiegnie jego spełnieniu – tym samym zwróci się w samo-podwojeniu (*Selvfordoblelse*) do wewnątrz. To właśnie jest ten czysto ludzki element. To, co religijne, zależy od stopnia, w jakim jednostka odnosi wszystko do Boga”. Zob. również SKS, t. 23, s. 45, NB 15:66.

⁵⁹ Zob. np. D. Glöckner, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung* (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, t. 3), Berlin–New York 1998; N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction* (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, t. 5), Berlin–New York 2000; J.D. Caputo, *Repetition and Kinesis: Kierkegaard on the Foundering of Metaphysics*, w: tenże, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington–Indianapolis 1987, s. 11–35.

⁶⁰ Zob. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, s. 189–90; tenże, *Johannes Climacus albo De omnibus dubitandum est*; Pap. IV B 1, s. 149–50; tenże, *Pojęcie lęku. Proste rozważania psychologiczne odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000, s. 24 i nast.

⁶¹ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus albo De omnibus*, s. 62–69; Pap. IV B 1, s. 141–50.

to, co istnieje, jednocześnie istnieje w inny sposób. To zewnętrzne, co widzę, istnieje; ale w tej samej chwili lokuję to, co widzę, w relacji do czegoś innego, które także istnieje, które jest tym samym i jednocześnie pragnie wyjaśnić, że to inne jest tym samym. Tu mamy do czynienia ze zdwajaniem i tu można zasadnie mówić o powtórzeniu. Idealność i realność zderzają się tu. W jakim medium? W jakim czasie? Przecież jest to nie do pomyślenia. W wieczności? To także nie do pomyślenia. Więc w czym? W świadomości, tam tkwi opozycja i sprzeczność⁶².

W tym fragmencie Kierkegaard zdaje się ujmować powtórzenie jako synonim podwojenia rozumianego jako paradoksalna relacja pomiędzy tym, co ogólne, a tym, co poszczególne, pomiędzy ideą a konkretną rzeczywistością. W tym stopniu, w jakim zakłada ono przejście od abstrakcyjnej, ogólnej zasady bądź idei ku konkretnemu działaniu, w oczywisty sposób odniesione jest również do pojęcia przyswojenia.

Podczas gdy w *De omnibus* pojęcie powtórzenia pojawia się w kontekście epistemo-logicznym, dzienniki Kierkegaarda odkrywają również jego etyczny wymiar, odpowiadający pojęciu przyswojenia. Analizując różne formy powtórzenia, Kierkegaard pisze: „Gdy mam podjąć działanie, moje działanie już istniało w świadomości pod postacią przedstawienia lub myśli; w przeciwnym wypadku działam bezmyślnie, to znaczy nie działam”⁶³. Kierkegaard wskazuje tu na związek pomiędzy działaniem a ideą, związek, który jest niezbędny, by działanie mogło być potraktowane jako forma przyswojenia – w tym przypadku powtórzenia. Jeśli działa się spontanicznie, bez refleksji czy uwewnętrznienia, działanie to pozbawione jest etycznej wartości. Z tego też powodu jeden z pseudonimowych autorów Kierkegaarda, Constantin Constantius, mówi: „Kiedy brak (...) powtórzenia, życie rozprasa się w pustym i beztreściwym zgiełku”⁶⁴. Dokładnie tak samo jest, gdy brak autentycznego przyswojenia.

D. KIERKEGAARDIAŃSKIE POJĘCIE NAŚLADOWANIA

Pojęcie przyswojenia miało jak dotąd raczej abstrakcyjny i formalny charakter. Kierkegaard nie zaproponował żadnych wyraźnych wskazówek dotyczących rodzaju działań, które można by było uznać za właściwe przyswojenie przesłania chrześcijaństwa. Ostatecznie jego odpowiedź jest taka, że rzeczywista treść naszych działań powinna podążać za działaniami i moralnym nauczaniem Chrystusa.

Ujęcie Chrystusa jako wzorca (*Forbillede*) i przykładu dla wszystkich ludzi wielokrotnie powtarza się w twórczości Kierkegaarda. Dogłębnie bada on ten zamysł w części dzieła *Ośądźcie siebie!* zatytułowanej *Chrystus jako wzorzec*, jak również we *Wprawkach do chrześcijaństwa*. Wyraźnie mówi, że warunkiem koniecznym bycia chrześcijaninem jest „naśladowanie Chrystusa”⁶⁵. W jednym z fragmentów pisze: „Wszystko, co Chrystus wyraża, należy w zasadzie do życia chrześcijanina. Ten, którego życie nie wyraża owego *ecce homo*, nie jest prawdziwym chrześcijaninem”⁶⁶. A zatem jest to kryterium odróżnienia działania rzeczywiście zgodnego z duchem chrześcijaństwa od hipokryzji.

⁶² Tamże, s. 69; *Pap.* IV B 1, s. 149–50.

⁶³ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, s. 112.

⁶⁴ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 39.

⁶⁵ JP, 2, 1497; *Pap.* XI-2 A 284.

⁶⁶ JP, 2, 1847; SKS, t. 20, s. 405, NB 5:78.

W tym miejscu Kierkegaard idzie śladami wielu teologów, którzy wzywali do naśladowania (*Efterfølgelse*) Chrystusa⁶⁷, zarazem jednak wyraźnie odrzuca pewne aspekty tej tradycji. W jednej z notatek w dzienniku pisze: „Należy raz jeszcze podkreślić, że jest to »naśladowanie«. Z całą pewnością nie chodzi tu o jego nieomal komiczną wersję rodem ze średniowiecza. Nie chodzi o naśladowanie w sensie zaświadczenia prawdy i cierpienia dla niej”⁶⁸. Zawarta tu krytyka odnosi się do ascetyzmu i życia zakonnego.

W poniższej notce z dziennika Kierkegaard mówi o przyswojeniu jako naśladowaniu Chrystusa i porównuje „przyobleczenie się w Chrystusa” z zakładaniem ubrań:

Co się tyczy Pokuty, to przyobleczenie się w Chrystusa oznacza z jednej strony przyswojenie sobie jego zasług (...), z drugiej natomiast – dążenie do tego, by być jak on, ponieważ jest on wzorcem i przykładem. Z istoty swojej jest to wyrażenie skierowane ku wewnętrzności. Dokładnie tak samo jak wyrażenie, którego używał odnośnie do swojego nauczania, iż jest ono pożywieniem, stanowi najbardziej jaskrawy wyraz przyswojenia, podobnie wyrażenie „przyobleczenie się w Chrystusa” jest najbardziej jaskrawym wyrazem tego, że naśladowanie musi przebiegać wedle najwyższych możliwych standardów. Nie mówi ono o Chrystusie, że powinienś starać się go naśladować (ponieważ słowo „naśladowanie” oznacza, że obie strony pozostają zasadniczo różne); nie, masz przyoblec się w Chrystusa, nałożyć go na siebie – tak jak nakładasz na siebie pożyczone ubranie (to właśnie jest *satisfactio vicaria*) – nałożyć go tak jak ktoś, kto uderzając przypomina drugą osobę, nie tylko próbuje ją naśladować, ale także re-prezentować. Chrystus obdarza Cię swoim odzieniem (*satisfactio*) i prosi Cię o to, byś go re-prezentował⁶⁹.

Działania nasze powinny więc być przyswojeniem przesłania Chrystusa w kontekście naszego własnego życia. Oznacza to, że Jego czyny uobecniamy w swoich własnych.

Kierkegaard oczywiście przyznaje, że naśladowanie Chrystusa jest trudne. Wyjaśnia, że związane jest to z umieraniem dla świata i gotowością do cierpienia, bycia wyśmiewanym i prześladowanym. W dzienniku pisze: „im bardziej człowiek wiąże się z Bogiem, tym bardziej staje się nieszczęśliwy i smutny, z ludzkiego punktu widzenia”⁷⁰. Podobnie: „W ścisłym bowiem rozumieniu bycie chrześcijaninem jest obumieraniem, a następnie byciem poświęconym. Najpierw miecz przenika jego serce (obumieranie dla świata), potem zostaje znienawidzony, przeklęty przez ludzi, opuszczony przez Boga”⁷¹. Zatem chrześcijański obowiązek naśladowania Chrystusa jest niezwykle trudnym wyzwaniem. Wraz z tym pojęciem proces przyswojenia dobiega końca.

III. KRYTYCZNA OCENA

Nasuwa się pytanie, czy Kierkegaardiańskie kryteria są w stanie w wyczerpujący sposób scharakteryzować przyswojenie. Kierkegaardowi wyraźnie zależy na tym, aby podać

⁶⁷ Zob. L. Dupré, *The Imitation of Christ*, w: tenże, *Kierkegaard As Theologian. The Dialectic of Christian Existence*, New York 1963, s. 147–81; V. Lindström, *Efterføljelsens Teologi hos Søren Kierkegaard*, Sztokholm 1956.

⁶⁸ JP, 2, 1893; Pap. X-3 A 776.

⁶⁹ JP, 2, 1858; SKS, t. 22, s. 391, NB 14:80.

⁷⁰ JP, 2, 1896; Pap. X-4 A 273.

⁷¹ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, s. 354.

pewnego rodzaju kryteria, które miałyby określać istotę przyswojenia: indywidualność, namietność, wewnętrzność itd. Jednakże mają one czysto formalny charakter, a tym samym niczego nie są w stanie określić. Można w namietny sposób odnosić się do nieskończonej ilości wzajemnie się wykluczających, sprzecznych, niemoralnych i nielegalnych rzeczy. Bardziej owocną próbą jest opis naśladowania. Jednak mimo że pojęcie to nie jest całkowicie formalne i zawiera pewną konkretną treść związaną z ideą naśladowania życia i nauki Chrystusa, nadal pozostaje odrobinę mgliste i wymaga dalszej interpretacji.

Kierkegaard nakazuje nam przyswojenie przesłania chrześcijaństwa i naśladowanie Chrystusa w naszym własnym życiu, ale zarazem dostarcza nam niewielu wskazówek co do rzeczywistej treści tego przesłania. Ostatecznie kwestia ta pozostawiona zostaje indywidualnemu rozeznaniu i sumieniu każdej jednostki. Kierkegaard wyraźnie mówi, że nie jest to przedmiotem bezpośredniej komunikacji. Za swoje jedyne zadanie uznaje wskazywanie warunków, jakie każda jednostka musi spełnić, aby mogła sama praktykować przyswojenie chrześcijaństwa. W jednym z fragmentów Kierkegaard pisze:

Rozważanie na temat prawdy wydaje się być moim przeznaczeniem, o tyle wszakże, o ile ją odkrywam, burząc jednocześnie wszelkie możliwe autorytety. Ponieważ w ludzkich oczach jestem niekompetentny i skrajnie nieobliczalny, wypowiadam prawdę i tym samym stawiam ludzi w obliczu sprzeczności, z której mogą się uwolnić jedynie przez samodzielne przyswojenie prawdy. Ludzka osobowość dopiero wówczas jest dojrzała, gdy zdolna jest do przyswojenia prawdy⁷².

Zasadniczo nie istnieje żadna doktryna dotycząca tego, jak jednostka powinna przyswajać chrześcijaństwo w swoim własnym życiu. Kierkegaard wydaje się być przekonany, że ani on, ani nikt inny nie może przekazać prawdy chrześcijaństwa innej osobie. Filozoficzny problem polega zatem na tym, że duński myśliciel nie tylko nie dostarcza konkretnych kryteriów, lecz także zaprzecza samej możliwości istnienia takowych.

Związane z tym niebezpieczeństwo zilustrować może przykład zaczerpnięty z *Bojaźni i drżenia*, gdzie Kierkegaard rozważa zagadnienie teleologicznego zawieszenia tego, co etyczne, w powiązaniu z Boskim objawieniem, jakie było udziałem Abrahama. Według Kierkegarda przyswojenie, podobnie jak Boskie objawienie, musi dokonać się w indywidualny i wolny sposób, bez pośrednictwa jakichkolwiek argumentów czy dyskursywnej racjonalności (która wskazywałaby na obiektywne myślenie). Wydaje się to sugerować, że – tak jak w przypadku objawienia – przyswojenie nie może zostać uzasadnione przez odwołanie się do rozumu czy jakiegokolwiek innej formy uniwersalnej racjonalności. Kierkegaard oczywiście natychmiast argumentuje, że nie można używać tego rodzaju objawienia do usprawiedliwienia działań, które zgodnie z powszechnie przyjętymi normami są nielegalne bądź niemoralne, i dlatego właśnie, podobnie jak Abraham, należy zamilknąć. Niemniej jednak wydaje się on akceptować działanie Abrahama i uznawać je za uzasadnione, jeśli tylko towarzyszące mu objawienie jest autentyczne. I tu właśnie rodzi się problem. Kierkegaard wydaje się być świadom, że z perspektywy epistemicznej nigdy nie uda się rozstrzygnąć, czy objawienie jest autentyczne. Dlatego też – wnioskuje – jeśli jest się przekonanym o autentyczności takiego objawienia, jedyną rzeczą, jaka pozostaje, jest zgodne z nim działanie oraz

⁷² JP, 5, 5646; SKS, t. 18, s. 170, JJ: 97.

przyjęcie konsekwencji: po pierwsze – niemożliwości uzasadnienia tegoż działania przez odwołanie się do objawienia, po drugie natomiast – możliwości poniesienia kary, jaką w takich sytuacjach przewiduje prawo stanowiące. Jest to problematyczne o tyle, o ile brak jakiegokolwiek zewnętrznego kryterium oceny tegoż objawienia pozostawia nas bez obiektywnej podstawy, na jakiej moglibyśmy oprzeć swoją decyzję. Proces ten jest zawsze zamknięty wewnątrz umysłu jednostki.

Wielokrotnie wskazywano na niebezpieczeństwo, jakie łączy się z analizowaną w *Bojaźni i drzeniu* możliwością Boskiego objawienia. W jaki sposób można odróżnić osoby takie jak Abraham, które doświadczają autentycznego Boskiego objawienia, od niezrównoważonych psychicznie jednostek, które słyszą w swojej głowie głosy i błędnie utożsamiają je z Boskimi objawieniami? Jeśli nie ma żadnego sposobu na dokonanie takiego odróżnienia, wówczas Kierkegaard w pewnym sensie proponuje teorię, która w pośredni sposób mogłaby posłużyć do uzasadnienia wszelkiego rodzaju niecných zachowań w imię spełnienia Boskiego nakazu bądź – w naszym przypadku – przyswojenia chrześcijańskiego przesłania.

Pojawiający się tu problem z powołaniem może być odniesiony do Hegłowskiej krytyki teorii etycznej Kanta. Wedle tego ostatniego kiedy jesteśmy postawieni w sytuacji etycznej i pragniemy działać właściwie, powinniśmy sformułować taką maksymę dla naszego działania, która zgodna będzie z imperatywem kategorycznym. Maksyma ta stanowi termin pośredni między daną konkretną sytuacją a powszechnym prawem moralnym. Hegel uznał imperatyw kategoryczny za pusty, ponieważ informuje on jedynie o tym, że żadna sprzeczność nie może wynikać z bycia przychylnym tej maksymie jako powszechnej zasadzie. Brak jakiegokolwiek konkretnej treści dopuszcza możliwość chcenia wszystkich rodzajów wzajemnie sprzecznych rzeczy w zależności od czyichś założeń. Hegel używa tu przykładu własności prywatnej oraz komunizmu, z których oba zdają egzamin niesprzeczności, ale zarazem wzajemnie się wykluczają⁷³. Zasada Kantowska dopuszcza więc możliwość jednoczesnego uzasadnienia całkowicie przeciwnych działań. (Niemniej należy zauważyć, że między stanowiskiem Kanta a stanowiskiem Kierkegaarda rysuje się znacząca różnica. Dla Kanta, będącego dzieckiem Oświecenia, cały ten projekt związany jest z racjonalnym uzasadnieniem działania etycznego. Kierkegaard dla odmiany uważa, że żadne racjonalne uzasadnienie nie jest możliwe w przypadku przyswojenia chrześcijaństwa).

Problem ze stanowiskiem Kierkegaarda jest zbliżony, ponieważ dopuszcza on możliwość przyswojenia chrześcijaństwa na różne, wzajemnie nieprzystawalne sposoby. Wymóg naśladowania Chrystusa nie jest wystarczający sam przez się. Brak bardziej szczegółowych wskazówek powoduje, że indywidualne akty przyswojenia stają się arbitralne. Istnienie niezliczonych wyznań, sekt oraz religijnych wspólnot, z których każda określa się jako chrześcijańska, świadczy o tym, że możliwości interpretacyjne chrześcijańskiego przesłania pozostają otwarte. Smutna historia wojen oraz prześladowań na tle religijnym świadczy z kolei o tym, do jakich skrajności te odmienne interpretacje mogą prowadzić w praktyce.

⁷³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 476: „Wysuwany jest np. problem, czy można uważać, że istnienie własności jest prawem samym w sobie i dla siebie; (...) Własność nie jest sama w sobie i dla siebie sprzeczna ze sobą samą; jest ona określonością izolowaną, czyli założoną jako równa tylko sobie samej. Ale również i nieistnienie własności, bezpańskość rzeczy, czy wspólnota dóbr nie jest sprzeczna ze sobą samą”; tenże, *Zasady filozofii prawa*, s. 139: „Twierdzenie, że nie powinna istnieć żadna własność, tak samo nie zawiera w sobie sprzeczności jak twierdzenie, że nie powinien istnieć ten czy inny pojedynczy naród, ta czy inna pojedyncza rodzina itd. Czy w ogóle żadni ludzie żyć nie powinni”.

Problematyczny jest zarówno moment początkowy, jak i końcowy procesu przyswojenia. Odnośnie do pierwszego z nich Kierkegaard – przyjmując minimalistyczną koncepcję chrześcijaństwa – odmawia podania precyzyjnego opisu. Jeśli jednak tym, co ma być przyswojone, jest przesłanie chrześcijańskie, to jak może ono być rozpoznane, jeśli nie jest w sposób dogmatyczny zdefiniowane? Podobnie problematyczny jest końcowy moment tego procesu. W jaki bowiem sposób przesłanie to można przełożyć na działanie? Na podstawie jakich zasad? Wystarczy jedynie przywołać przypowieść Jezusa z Kazania na Górze, by zorientować się, jak trudna może być interpretacja etyki chrześcijańskiej.

Powróćmy jednak do punktu wyjścia – Kierkegaardiańskiej krytyki abstrakcji. W jaki sposób powinniśmy ocenić ją teraz, kiedy opisaliśmy już sformułowaną przez Kierkegaarda pozytywną teorię przyswojenia, której jedną z intencji jest właśnie przezwycięzenie abstrakcji? Czy przez pojęcia takie jak „zdwojenie”, „powtórzenie”, „podwojona refleksja” rzeczywiście udało mu się uczynić rzeczy bardziej konkretnymi lub bardziej intuicyjnie uchwytnymi niż jego poprzednikom? Czy jego metoda przyswojenia rzeczywiście różni się tak radykalnie od imperatywu kategorycznego Kanta bądź od Heglowskich opisów tego, w jaki sposób powszechne pojęcie dobra za pomocą jednostkowej woli ucieleśnione zostaje w konkretnym działaniu? Wydaje się, że mimo wszystkich swoich pretensji Kierkegaard tworzy ostatecznie teorię bardzo podobną do koncepcji poprzedników, których krytykował za abstrakcję. Widziany w tym kontekście, jego opis przyswojenia może być uznany za jeszcze jedną z niezliczonych w historii filozofii teorii podejmujących wysiłek przezwyciężenia – w kontekście działania etycznego – dychotomii między tym, co ogólne, a tym, co jednostkowe.

Mamy tutaj do czynienia z dwoma całkowicie odmiennymi, aczkolwiek powiązanymi ze sobą problemami, czy też – zastrzeżeniami. Po pierwsze, teoria Kierkegaarda również pozostaje abstrakcyjna i z tego powodu wątpliwą czyni krytykę skierowaną wobec swoich poprzedników. Nie sposób nie popaść w abstrakcję, jak długo dąży się do przekroczenia problemu relacji między tym, co ogólne, a tym, co poszczególne – problemu, który towarzyszy filozofii od jej zarania. Dlatego też Kierkegaardiańska krytyka filozofów abstrakcji wydaje się chybiona z powodu błędnego wyobrażenia na temat tego, jak wyglądać może filozofia „konkretna”. Po drugie, jego podejście pozostaje bliżej nieokreślone i jako takie prowadzić może do wątpliwych rezultatów. Bez jakichkolwiek dalszych dookreśleń ryzykuje pośrednie uzasadnienie wszelkiego rodzaju niegodziwych działań.

IV. PODSUMOWANIE: FILOZOFIA VERSUS RELIGIA

Kierkegaard zafascynowany był myślą, że jakaś teza może być prawdą na gruncie filozofii, a zarazem fałszem na płaszczyźnie teologicznej i na odwrót. Często wskazuje na ten paradoks w swoich wczesnych dziennikach⁷⁴. Rozwój pojęcia przyswojenia oraz zagadnienie relacji między tym, co ogólne, a tym, co poszczególne, ukazuje jedną z podjętych przez niego prób rozwiązania tego starego problemu. Można tu przywołać choćby Platońską teorię idei odniesionych do zmiennej sfery rzeczywistości empirycznej, średniowieczną debatę na temat realności powszechników, dyskusje pomiędzy racjonalistami a empirystami itd.

Kierkegaard sytuuje to zagadnienie w kontekście religijnym, rozumiejąc je jako relację między uniwersalnym przesłaniem chrześcijaństwa a interpretacją czy rozumieniem go przez poszczególną jednostkę. Rozumienie to jednak nigdy nie jest czysto teoretyczne, ale wymaga interpretacji realizującej się przez działania jednostki.

⁷⁴ Zob. SKS, t. 17, s. 30, AA: 13:1.

Niektórzy chrześcijańscy autorzy mogą utrzymywać, że odpowiada to problemowi relacji pomiędzy tym, co ogólne, a tym, co poszczególne, chrześcijanin bowiem musi dowieść, że jego dobroczynne działanie rzeczywiście stanowi realizację nakazu Chrystusa, by miłować swojego bliźniego. W tym sensie nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy filozoficznym a teologicznym ujęciem tego problemu.

Kierkegaard jednak zaprzecza, jakoby przyswojenie podlegało tego rodzaju uzasadnieniu. Uważa on, że uwewnętrznienie jest tak dalece osobiste, iż pozostaje poza sferą komunikacji; odmowa konieczności uzasadnienia go za pomocą racjonalnego dyskursu skutecznie przesunęła pojęcie uwewnętrznienia poza dziedzinę filozofii.

Dlatego też Kierkegaard sformułował swój własny przykład czegoś, co jest prawdą w filozofii, natomiast fałszem w teologii, a przynajmniej w życiu religijnym. W sferze filozofii jedność tego, co ogólne, i tego, co poszczególne, musi być w sposób racjonalny udowodniona i obroniona, i to w sposób akceptowalny przez innych. Zgoła inaczej przedstawia się sprawa w sferze chrześcijaństwa, gdzie jakakolwiek próba uzasadnienia czyjegoś osobistego przyswojenia chrześcijańskiego przesłania zdradzałaby jego zasadnicze niezrozumienie.

Jednakże błędne byłoby tutaj krytykowanie teorii Kierkegaarda z perspektywy filozofii jako pewnego rodzaju irracjonalizmu. Bardziej atrakcyjną alternatywę stanowi stwierdzenie, że jego projekt w pierwszym rzędzie pomyślany jest jako odrzucenie filozofii i oddzielenie jej od chrześcijaństwa.

Chciałbym podziękować Nielsowi Jørgenowi Cappelørnowi za niezwykle pożyteczne dyskusje, które stanowiły inspirację dla najbardziej zasadniczych części tego tekstu.

przełożyli Aleksandra Amal El-Maaytah i Przemysław Bursztyka

Tłumacze wyrażają głęboką wdzięczność Panu Bronisławowi Świdierskiemu za cenne uwagi translatorskie.