

Rozwój ducha ludzkiego w ujęciu Sørensa Kierkegaarda

W kluczowej scenie Hamleta – autorstwa Williama Shakespeare’a (1564 – 1616) – tytułowy bohater wypowiada sławne zdanie: Być albo nie być, to wielkie pytanie [...]¹. Formułę tę odczytywać należy jako alegorię wewnętrznego cierpienia, jakie odczuwa jednostka, która staje w obliczu dokonania najistotniejszego wyboru życiowego. Jednakże hasło to można również identyfikować z egzystencjalistycznym „albo – albo”, które – w koncepcji Sørensa Kierkegaarda (1813 – 1855) – wyznacza tor rozwoju ducha ludzkiego.

Wprawdzie główny temat mojej rozprawy stanowić mają Kierkegaardowskie stadia ludzkiej egzystencji, niemniej uważam, iż warto jest poprzedzić go wyłożeniem podstawowych poglądów Sokratesa z Kopenhagi.

Ów duński myśliciel był jednym z głównych przedstawicieli tego, co określa się mianem filozofii egzystencjalnej. Z tego względu myślę, że w pierwszej kolejności należałoby dokonać krótkiej charakterystyki egzystencjalizmu.

Ciężko wyznaczyć ramy czasowe, które wyraźnie oddzieliłyby tę doktrynę od innych kierunków filozoficznych. Nie ulega jednak wątpliwości, iż narodziła się ona w obrębie protestantyzmu². W chwili, gdy XVI – wieczny ruch reformatorski podjął się kolejnej interpretacji poglądów św. Augustyna (354 – 430), radykalizując znaczną ich część, wyłoniły się te

¹ W. Shakespeare, Hamlet, Wydawnictwo Tower Press, Gdańsk 2000, s. 66.

² J. Piórczyński, Wykłady z historii filozofii współczesnej, Uniwersytet Łódzki, r. a. 2008 – 2009.

wątki, które są uznawane za konstytutywne dla filozofii egzystencjalnej. Jednym z bazowych było podjęcie próby określenia istnienia właściwego człowiekowi. Główny przedmiot zainteresowań egzystencjalistów stanowi zatem egzystencja człowieka, która jest rozpatrywana w jej konkretnej rzeczywistości oraz na płaszczyźnie zaangażowania społecznego. Jest to perspektywa, która wyraźnie sprzeciwia się wszelkim systemom racjonalistycznym – z koncepcją René Descartesa³ (1596 – 1650) na czele. Innymi słowy, egzystencjalizm buntuje się przeciw programom, które opierają się na pojęciach: idei i rozumu oraz przeciw sprowadzalności świata osobowego do zewnętrznego. Fundamentalne dla egzystencjalizmu wydaje się być odrzucenie pojęcia istoty (oraz całej – związanej z tym terminem – problematyki). Filozofia egzystencjalna dąży do opisu indywidualnej egzystencji ludzkiej w swoistości aktu istnienia (nieredukowanej do pewnej formy istnienia). Akt istnienia jest natomiast pierwotny względem wszystkiego. Człowiek istnieje, zanim jest. Najdoskonalej myśl tę wyraża Sartre'owska formuła: Egzystencja poprzedza esencję⁴. Z uwagi na to, iż od początku swojego istnienia nie jesteśmy ukształtowani (ani obdarzeni rozumem), sami musimy nadać sens własnej egzystencji (część przedstawicieli tego nurtu filozoficznego utrzymuje jednak, że autentyczna egzystencja wymaga ciągłej świadomości bezsensu). Jesteśmy tylko tym, co sami czynimy. Z tego też wynika ludzka tragedia, bowiem nasza obecność w świecie jest przypadkowa i bezsensowna. Nawet, jeżeli jest jakiś sens, to pozostaje on ostatecznie dla nas niepoznawalny. Ponadto jednostka ludzka jest skazana na ciągłe

³ Kartezjański racjonalizm zakłada, iż poznanie prawdy dostępne jest każdemu umysłowi, który zostanie dobrze pokierowany. Punktem wyjścia jego koncepcji jest wątpliwość o wszystkim. Założenie to prowadzi kolejno do przekonania, iż nawet najradykałniejsze wątpienie nie pozwala nam wątpić w to, że wątpimy. Myśl stanowi w ten sposób pierwszy pewnik, z którego jednostka wnioskuje o swojej egzystencji.

⁴ Gaarder J., Świat Zofii. Cudowna podróż w głąb historii filozofii, Warszawa 1995, s. 492.

dokonywanie wyborów, których skutki zawsze niosą za sobą ryzyko. Jest to wyraz posiadanej przez nią wolności – i to wolności absolutnej. Wolność ta – choć pozwala jednostce wszystko wybrać (życie autentyczne) i za wszystkim podążyć (życie nieautentyczne) – nie daje możliwości odmienienia własnego losu. Wszystkie wysiłki jednostki zawsze kończą się niepowodzeniem. Jedyne, co posiada, to krucha egzystencja, która wykracza poza nią w czasie i w przestrzeni. Stąd metafizyczny lęk sprawiający, że człowiek odczuwa nicość, z której się wyłonił i przeczuwa niepewność wyboru, który podnosi do rangi bytu⁵. Cechą naszego sposobu istnienia jest więc trwoga przed śmiercią. Ważne jest również to, że filozofia egzystencjalna odrzuca systemy, gdyż nic nie mówią nam one ani o świecie, ani o nas samych. Wszakże najważniejsza i najgłębsza część rzeczywistości (jak i samej egzystencji) wymyka się schematom pojęciowym. Zazwyczaj rozróżnia się dwa nurty filozofii egzystencjalnej (choć klasyfikacja ta nie wyczerpuje bogactwa koncepcji): laicki – inaczej ateistyczny – oraz religijny. Przedstawicielami pierwszego byli między innymi: Jean Paul Sartre (1905 – 1980), Albert Camus (1913 - 1960), czy Martin Heidegger (1889 – 1976). Egzystencjalizm religijny reprezentowali zaś tacy myśliciele jak: Karl Jaspers (1883 – 1969), Gabriel Marcel (1889 – 1973), Lew Szestow (1866 – 1938) i – co dla nas najistotniejsze – Søren Kierkegaard. Warto zaznaczyć, iż wątki egzystencjalne pojawiają się nie tylko w obszarze filozofii, ale możemy je odnaleźć także w twórczości literackiej autorów, takich jak Fiodor Dostojewski (1821 – 1881), Franz Kafka (1883 – 1924), Witold Gombrowicz (1904 – 1969), czy Stanisław Ignacy Witkiewicz (1885 – 1939). Przykładowo, Franz Kafka, zastanawiając się nad problemem winy i kary w życiu człowieka, dochodzi do wniosku, że człowiek okazuje się winny wraz z początkiem swojego istnienia (z uwagi na obciążenie

⁵ Didier J., Słownik filozofii, Wydawnictwo „Książnica”, Katowice 1995, s. 94.

grzechem pierwotnym). Wina wynika z samego faktu istnienia w świecie. Każde nasze działanie z góry skazane jest na niepowodzenie, zaś nas czeka nieunikniona śmierć.

Jedną z głównych cech myśli Kierkegaardowskiej jest niewątpliwie bunt przeciw heglizmowi⁶. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) był zdania, że jednostka może się spełnić jedynie wówczas, gdy zostanie wchłonięta przez większą, abstrakcyjną całość, to jest państwo. Pomijał w ten sposób znaczenie indywidualnych bytów. Kierkegaard nie przychylił się do tego poglądu, utrzymując, iż jednostka jest najwyższym bytem moralnym, i dlatego najważniejsze są subiektywne aspekty życia ludzkiego, takie jak, chociażby podejmowanie decyzji. Całą zastaną przez siebie tradycję filozoficzną określał mianem filozofii spekulatywnej. Główne zarzuty jakie kierował pod jej adresem stanowiły: ubieranie – na modłę dialektyki heglowskiej – rzeczywistości w ogólne pojęcia i uniwersalne prawa oraz nastawienie na obiektywny opis, który eliminował z refleksji wszystko to, co było jednostkowe, subiektywne i unikalne.

Jako remedium na koncepcje spekulatywne Kierkegaard postulował właśnie swą filozofię egzystencjalną. Do jej dominujących cech należą: subiektywność oraz zorientowanie na to, co szczegółowe i niepowtarzalne z punktu widzenia jednostki. Kierkegaard wyjaśniał, iż filozofia musi być związana bezpośrednio z życiem, gdyż to nadaje jej wagi i głębi w oczach człowieka. W myśl tego, filozofia ma być zorientowana na wyjaśnienie jednostce jej sytuacji egzystencjalnej, zwrócenie uwagi na ludzką niepowtarzalność oraz podkreślenie roli wyboru w życiu człowieka. Dla owego duńskiego myśliciela osobowość stanowi jedyną znaczącą wartość.

Dzieła Kierkegarda przesycone są niemal lirycznym językiem, przez co wywołują w czytelniku nieodparte wrażenie, iż ich autor wie z nim

⁶ Ibidem, s. 143.

niezwykle intymną rozmowę. Ów bliski poezji styl stanowi cechę, mającą wyraźnie odróżnić Kierkegaarda od Hegla, którego filozofia systemowa ma charakter ogólny i pomija problemy jednostki. Sam Kierkegaard określał przedmiot swoich opisów jako „wyjątek”, przy czym ów „wyjątek” miał być czymś, co tłumaczy ogół i jednocześnie temu ogółowi się wymyka.

Egzystencja jest u Kierkegaarda wydobywaniem rzeczy z chaosu, przechodzeniem przez zerwanie. Jest to zatem stan odmienny od współbycia ze światem w jednorodnej ciągłości. To kategoria specyficznie ludzka – przysługująca wyłącznie człowiekowi. Wszystkie inne rzeczy w świecie charakteryzują się jedynie istnieniem. Człowiek zaś – oprócz tego, że „jest” – posiada zdolność do egzystencji, potencję do świadomego bycia. Egzystencja polega przede wszystkim na uświadomieniu sobie swego istnienia, a następnie na świadomym dokonywaniu wyborów „alternatyw”, stawianych przez życie. Podczas podejmowania tych decyzji człowiek (świadoma sobie egzystująca jednostka) staje w opozycji do tłumu (nieświadomej siebie masy).

W ujęciu Kierkegaarda życie ludzkie składa się z serii zmian (kryzysów), których skutek może być dwojaki. Z jednej strony człowiek może zgubić samego siebie, stając się w ten sposób istotą demoniczną, zaś z drugiej, odnaleźć siebie i przeistoczyć się w istotę duchową. Najbardziej bolesny kryzys, jaki może dotknąć człowieka, pojawia się w obrębie wiary. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Kierkegaard próbował wyzwolić subiektywizm wobec Boga, którego pojmował oczywiście jako egzystencję (nie zaś jako substancję metafizyczną).

Dosyć istotne znaczenie w omawianej koncepcji filozoficznej stanowi pojęcie ironii. Ironia, bowiem jest lekarstwem na wszelką obiektywność. Za pomocą tego pojęcia Kierkegaard unieważnia znaczenie teologii, historii oraz filozofii. Ironia jest nieskończoną negatywnością (nie pozostawiającą

żadnego oparcia)⁷. Jest destrukcyjna i wypływa z naszej bezradności wobec losu. Stąd też pojawia się w człowieku lęk („omdlenie wolności”), który odkrywa przed nim nieracjonalność zastanej sytuacji i absurdalność prowadzonej egzystencji. Lęk to nic innego jak możliwość wolności, która z kolei jest otwarciem na nieskończoność. To, czego pragniemy, otrzymujemy siłą absurdu.

Duże znaczenie w filozofii Kierkegaarda ma również pojęcie prawdy subiektywnej, którą należy wyraźnie odgraniczyć od prawdy obiektywnej. Ta ostatnia jest wszakże obojętna dla istnienia jednostek. Wiedza, że: „liczba dwa podniesiona do kwadratu równa jest liczbie cztery” nie wnosi przecież nic znaczącego w naszą egzystencję. Inaczej jest z prawdami subiektywnymi, które mają dla nas istotne, osobiste znaczenie.

Najbardziej interesującym – z uwagi na problematykę pracy – obszarem poglądów Sørensa Kierkegaarda będzie dla nas stworzona przezeń dialektyka. Dialektyka ta stanowi dziedzinę „wiedzy” o stadiach rozwoju ducha ludzkiego oraz o warunkach i sposobach przechodzenia między nimi. Zasadniczo myśliciel ten wyróżnił trzy stadia egzystencji (inaczej trzy sposoby, na jakie człowiek może wieść swe życie). Są to kolejno: stadium estetyczne, stadium etyczne i stadium religijne. Należy w tym miejscu pamiętać, że Kierkegaard postawił swą dialektykę w opozycji do dialektyki heglowskiej. Podczas gdy koncepcja Hegla ma charakter „dyskursywny” (traktuje o ruchu pojęć, będąc motorem napędowym historii⁸), dialektyka Kierkegaarda dotyczy ruchu, jakim jest akt, czyn wolnej woli, podjęcie decyzji, rzucenie się w jeden z członów alternatywy

⁷ A. J. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowoczesnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 324-328.

⁸ G. W. F. Hegel [w:] J. Didier, *Słownik filozofii*, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1995, s. 79.

(skok w „Albo – Albo”). Dotyczy ona ruchu, poprzez który podmiot aktualizuje się, odnawia, przekraczając w ten sposób wymiar trwania.

Z perspektywy wolności aktualnej stadium estetyczne jest najniższym ze wszystkich poziomów rozwoju ducha ludzkiego. Kierkegaard nie zastanawiał się nad tym, co poprzedza owo stadium, stwierdzając, iż człowiek po prostu rodzi się esteta. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że termin „estetyczny” jest wywiedziony wprost z greckiego *aisthetikos*, znaczącego tyle, co zmysłowy, doznany. Nie należy go zatem wiązać – jak to się obecnie często czyni – z wiedzą o sztuce.

Nie oznacza to oczywiście, że esteta nie docenia życia z perspektywy sztuki. Ów aspekt jest dla niego ważny. Jednakże piękno jest przez niego pojmowane jako to, co sprawia mu przyjemność, napędza jego pragnienia i spełnia jego potrzeby. W ten sposób nie należy przypisywać estety do określonych prądów w sztuce. Nie musi on, bowiem – chociaż może – podzielać upodobań swoich przyjaciół bądź wpisywać się w swą epokę.

Ideał estetycznego żywota stanowi: bycie styczną do obwodu życia, uchwycenie chwilowego dotknięcia, poświęcanie się poszukiwaniu przyjemnych doznań i ucieczce od przykrości. Widać tutaj wyraźną analogię do sentencji *Carpe diem*⁹ Horacego (65 p.n.e. – 8 p.n.e.). Wszakże esteta najpełniej żyje chwilą, uznając wyższość teraźniejszości nad przyszłością (w którą zresztą myślą nie wybiega). Aby pełniej rozważyć ideał życia estetycznego, chciałabym w tym miejscu odwołać się jeszcze do hierarchii wartości Maxa Schelera¹⁰ (1874 – 1928). Scheler wyróżnił w swej koncepcji cztery grupy wartości: wartości hedoniczne, wartości witalne, wartości duchowe oraz wartości religijne. Pragnąc zlokalizować w Schelerowskiej

⁹ Horacy, *Pieśni*, Wydawnictwo Prószyński i S – ka, Warszawa 2007, s. 13.

¹⁰ T. Ślipko SJ, *Historia etyki w zarysie*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, s. 109 – 110.

hierarchii estety, szukalibyśmy go niewątpliwie na dwóch najniższych szczeblach. Są one, bowiem albo doznawane poprzez rozkosz i cierpienie, albo związane ściśle z radością i lękiem, a zatem wartościami, które dominują na tym etapie Kierkegaardowskiej koncepcji rozwoju ducha ludzkiego.

Człowiek – który odznacza się osobowością estetyczną – reprezentuje postawę ambiwalentną. Z jednej strony może on stronić od wszelkiego rodzaju trwałych związków, z drugiej zaś, unikać jednostronnego zaangażowania w jakąkolwiek sferę materialną (zmysłową). Osoba taka będzie, więc wystrzegąca się wchodzenia w związki małżeńskie, partnerskie, przyjacielskie czy zawodowe.

Dokonując charakterystyki jednostki w stadium estetycznym, Kierkegaard chętnie odwołuje się do przykładu stosunku mężczyzny do kobiety, co może mylnie wskazywać na antyfeministyczne zabarwienie jego koncepcji rozwoju ducha. Tymczasem myśliciel ów jedynie ustanowił kobietę symbolem „zakazanego owocu”, czyli zmysłowości, której nie można się podporządkowywać. Wskazują na to, chociażby słowa, które – w Dzienniku uwodziciela – Johannes pisze w liście do Kordelii: [...] Nie widzę Ciebie, poruszasz się ciągle na falach przelotnych pojęć, ale napełnia mnie szczęście za każdym razem, gdy widzę Twoje podobieństwo. Na czym to polega? Czy to jest Twojej istoty bogata jedyność – czy też uboga wieloznaczność mojej istoty? A czyż kochać Ciebie nie znaczy kochać świat cały?¹¹.

Najpełniej o człowieku, znajdującym się w stadium estetycznym, wyraża się Sędzia Wilhelm, który – w Kierkegaardowskim O równowadze

¹¹ S. Kierkegaard, *Albo – Albo*, tom I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 464.

między tym, co estetyczne, a tym, co etyczne – przejmuje rolę narratora¹². Ów prostoliniowy urzędnik ma zresztą wyraźne kompetencje, aby scharakteryzować estety. Patrzy on, bowiem z punktu widzenia etyka, czyli osoby znajdującej się na wyższym stadium rozwoju. Dostrzega u estety bezpośredniość ducha (pojmowanego jako uzdolnienie). Podczas gdy sam esteta nie jest świadom tego, iż żyje bezpośrednio. Istotnym rezultatem tej bezpośredniości jest niejawnosć życia. Oznacza to, że jednostka estetyczna nie posiada jeszcze egzystencji, lecz samo istnienie. Kieruje nią wewnętrzny napęd, który podświadomie skłania ją do wyboru, którejś z nadarzających się alternatyw. Dzieje się to podświadomie, ponieważ, jeszcze zanim esteta podejmie decyzję, doznaje wewnętrznego upodobnienia się do pojawiającej się w życiu możliwości. Jeżeli zaś zrezygnuje z dokonania wyboru, ten – poprzez tkwiące w osobowości „ciemne moce”¹³ – dokonuje się mimowolnie.

Naturalnie w życiu estety pojawia się cały szereg różnorodnych alternatyw. Choć każdy wybór przeżywa on nadzwyczaj intensywnie, to redukcja napięcia, w jakim funkcjonuje, jest wyłącznie chwilowa (przy czym chwila ma tutaj charakter egzystencjalny, nie zaś czasowy). Przejściowe stany psychiczne (będące w różnym stopniu cierpieniem bądź przyjemnością), w jakie wprowadza siebie – podczas zdecydowania się na którąś z alternatyw – stanowią jedynie chwilę w nikłym bycie. To nic innego jak abstrakcyjna jaźń, która jest tworem na pograniczu prawdy i poezji. Wraz z każdym dokonanym wyborem w jednostce wzrasta poczucie

¹² Idem, *Albo – Albo*, tom II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 208–455.

¹³ Moce te to zasadniczo nic innego, jak obszar psychicznych i zmysłowych pragnień i skłonności, które niosą za sobą przyjemność (wywołującą uczucie szczęścia) i nieprzyjemność (wywołującą uczucie nieszczęścia).

niepełności i niewystarczalności, które intensyfikuje cierpienie, stające się w ten sposób głównym wyznacznikiem stadium estetycznego.

Świat człowieka, który znajduje się w tym stadium jest labilny. Niepewność towarzysząca takiemu istnieniu sprawia, że esteta, będąc emocjonalnie rozchwianym, wciąż balansuje na niewidzialnej krawędzi. Bezustannie kieruje się ku czemuś, co wzięło górę nad czymś innym. Przykładowo, skłania się ku jednej kobiecie, która swą pięknnością przewyższyła drugą, aby za chwilę wybrać trzecią – jeszcze ładniejszą. Bierność osobowości wobec wielości zdarzeń wciąż naraża go na zburzenie dotychczasowego sposobu życia. Szczęście, którego źródłem może być posiadanie dobrego stanowiska w firmie czy przyjaciela ulega zewnętrznemu rozproszeniu, na skutek jakiegoś zewnętrznego wydarzenia, jak, chociażby redukcja etatów bądź kłótnia o kobietę. Z tego powodu estecie towarzyszy ciągła świadomość możliwości straty, która wpędza go w rozpacz.

Tragizm człowieka estetycznego wynika także w dużym stopniu z braku samoświadomości. Nie posiada on, bowiem żadnej wiedzy o sobie jako o podmiocie egzystencji, a jedyne czym dysponuje, to świadomość pierwotna. Owa najprostsza przytomność wobec siebie i otaczającego świata nie pozwala na nic więcej, jak tylko na dokonywanie prostych wyborów, które w swej naturze są:

- skończone – powiązane z zewnętrznymi względem ducha celami, które przynależą przemijającemu, ziemskiemu światu;
- przypadkowe – sprzężone z zewnętrznymi względem ducha relatywnymi kryteriami.

Wspomniana duchowa niestabilność estety może nieść za sobą jedną z dwóch konsekwencji. Albo wpędzi ona jednostkę w stan rozpacz, albo otworzy przed nią refleksyjną drogę do etycznego samoujawnienia. Zanim

jednak prześlędy etapy tej drogi na kolejnych podstadiach życia estetycznego, pozwolę sobie na odniesienie omówionego stadium do modelu strukturalnego¹⁴ psychoanalizy Sigmunda Freuda (1856 – 1939).

Gdybyśmy poprosili Freuda o zdefiniowanie nam osoby, znajdującej się w Kierkegaardowskim stadium estetycznym, określiliby ją zapewne jako jednostkę, u której id (rozumiane jako zwierzęcość, wyrażająca się we wszelkich pierwotnych popędach) wzięło górę nad wszelkimi innymi strukturami funkcjonalnymi. Wszakże, podobnie jak Freudowskie id dąży do osiągnięcia orgiastycznej, wszechogarniającej rozkoszy (zgodnie z zasadą przyjemności), tak i Kierkegaardowski esteta zmierza do jak najszybciej gratyfikacji swych wewnętrznych pragnień i dążeń. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku brak zaspokojenia prowadzi do dotkliwego napięcia (rozpaczy). Jednostka reagująca z poziomu id wykazuje się brakiem samoświadomości, lękiem oraz niezrównoważeniem emocjonalnym. Identycznie jest z osobą, która znajduje się w stadium estetycznym.

Pierwszy etap stadium estetycznego – i zarazem najniższy poziom rozwoju ducha ludzkiego w ujęciu Kierkegaarda – stanowi bezrefleksyjna bezpośredniość. Fazę tę doskonale obrazują słowa, które Kierkegaard zawarł w swych Wycinankach z czarnego papieru. Zapisał on, co następuje: W Fauście Goethego Mefistofeles pokazuje mu Małgorzatę w lustrze. Oko jego cieszy się przez chwilę tym widokiem, ale jej piękność nie jest właściwie tym, czego on pożąda, aczkolwiek przyjmuje ten dar. [...] Młoda niewinna dziewczyna leży w innych wymiarach i dlatego w pewnym sensie nic dla Fausta nie znaczy, w innym rozumieniu słowa znaczy bardzo dużo,

¹⁴ Model ten zakłada, że aparat psychiczny człowieka zbudowany jest z trzech podstawowych struktur funkcjonalnych (ide, ego i superego), kształtujących się podczas rozwoju ontogenetycznego. Przyjmują one postać swoistych regulatorów ludzkich zachowań.

gdyż jest samą bezpośredniością. Tylko jako bezpośredniość może być dla niego przedmiotem pożądania [...] żądał on bezpośredniości nie duchowo, lecz zmysłowo¹⁵.

Jednostkę, znajdującą się na tym etapie rozwoju określa się mianem bezrefleksyjnego estety. Osoba taka jest raczej pewnego rodzaju wzorcem człowieka niereflektującego się życiem, aniżeli przykładem realnie żyjącej osoby. Literackimi przedstawicielami tego podstadium są bez wątpienia Don Juan oraz Jan Uwodziciel II. Postaci te są najbliższe Freudowskiemu id, gdyż rytm ich życia wyznaczają czynniki biologiczne, z libido na czele. Bohaterowie ci dążą przede wszystkim do zaspokojenia swych naturalnych popędów.

Zarówno Don Juan, jak i Jan Uwodziciel II, są świadomi kruchości życia, które może się przecież skończyć w najbardziej zaskakującym momencie. Z tego powodu jedyne, co pozostaje, to rzucenie się w wir przyjemności. Stąd naczelnym postulatem stanowi tutaj dążenie do maksymalnego zaspokojenia zmysłów.

Co więcej, esteci bezrefleksyjni dają wyraz swym żądom, nie zważając na otaczającą ich rzeczywistość. Pojęcia, takie jak obowiązek czy odpowiedzialność, brzmią dla nich obco, są nad wyraz odległe. Jedyne, co dostrzegają esteci, to własne pragnienia i potrzeby.

Wszelka ich aktywność jest powodowana koniecznością dążenia do przyjemności. Zatem człowiek, który znajduje się na tym etapie rozwoju ducha nigdy nie będzie podmiotowym sprawcą swych działań. Jedyne co mu pozostaje, to naśladowanie innych. Wtapia się zatem w otaczającą go rzeczywistość i dryfuje na falach zastanej kultury i obyczajowości.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Albo – Albo*, tom I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 238.

Aby czerpać z życia maksimum, nie można się wiązać z niczym w sposób trwały. Postawa ta została doskonale wyrażona – na stronach Dziennika uwodziciela – w słowach Johannes’a: [...] Sztuka polega na tym, jakie robi się wrażenie, trzeba być z pozoru jak najbardziej „do przyjęcia”, a przy tym zdawać sobie sprawę, jakie wrażenie sprawia się na dziewczynie i jakie wrażenie sprawia każda dziewczyna na nas. W ten sposób można kochać się w wielu jednocześnie, gdyż każdą kocha się inaczej. Kochać się w jednej to za mało; kochać wszystkie to lekkomyślność; ale znać siebie dobrze i kochać jak najwięcej, skrywać w swej duszy wszystkie siły miłości w ten sposób, że każda z nich dostaje odpowiednią pożywkę, a świadomość ogarnia całość – to jest rozkosz, to znaczy żyć prawdziwie¹⁶.

Bezrefleksyjny esteta unika zatem jakichkolwiek zobowiązań wobec świata. Zaspokaja swoje żądze, nie dostrzegając w niczym stałej wartości. Wszakże wszystko, co otacza człowieka jest ulotne, jak młodość, którą nie sposób jest uchwycić i zamknąć w butelce, aby towarzyszyła nam już zawsze.

Esteta żyje w przeświadczeniu, że związanie się z kimkolwiek lub czymkolwiek powoduje zatracenie samego siebie. Aby nie zagubić samego siebie, postuluje apatię. Prowadzi to jednak do sprzeczności. Jak można niczego nie chcieć, będąc jednocześnie więźniem własnych popędów?

Z uwagi na fakt, że jednostka żyjąca na etapie bezrefleksyjnej bezpośredniości, nie może być podmiotowym sprawcą swych działań, nie jest ona w stanie ani podejmować samodzielne decyzje, ani sterować własnym jestestwem. Prowadzi w ten sposób niezaangażowane życie, w którym wybór jakiegokolwiek z alternatyw i tak prowadzi ostatecznie do punktu wyjścia.

¹⁶ Ibidem, s. 202.

Świadomość, że wszystkie wartości są nietrwałe, zaś podejmowanie jakichkolwiek działań jest bezsensowne (nie istnieje przecież żadna progresja) wpędza esteta w rozpacz. Rośnie w nim przekonanie o absurdalności życia. Nie tylko nie dostrzega on wartości w świecie zewnętrznym, ale przestaje też zauważać je w samym sobie.

Z chwilą, gdy człowiek, wiodący żywot bezrefleksyjnej bezpośredniości, odkrywa, że każdy estetyczny pogląd na życie wywołuje rozpacz, wkracza na wyższy etap stadium. Stopień ten określa się mianem estetycznej refleksji.

W estecie refleksyjnym pojawia się przekonanie, iż jedyne, co mu pozostało, to bycie nieszczęśliwym. Owo przeświadczenie powoduje, iż człowiek wchodzi w stan izolacji, stając się coraz bardziej osamotnionym.

Jednostka, która znajduje się na tym etapie rozwoju, nie tylko doświadcza różnorodnych możliwości, ale też przeprowadza ich analizę. Poczucie izolacji nie pozwala jej jednak zbliżyć się do rzeczywistego świata. Tkwi zatem uwięziona pośród wykluczających się nawzajem możliwości. Stan ten bardzo dobrze ilustruje następujący fragment Kazania ekstazy: Ożeń się, będziesz tego żałował; nieżeń się, będziesz tego także żałował;żeń się lub nieżeń, będziesz i tego, i tego żałował; albo się ożenisz, albo się nie ożenisz, będziesz żałował i tego, i tego. Śmieję się z tarapatów życia, będziesz tego żałował; płacz nad nimi, będziesz także tego żałował; śmieję się czy płacz z tarapatów życia, będziesz i tego, i tego żałował; albo będziesz się śmiał, albo będziesz płakał, będziesz żałował i tego, i tego [...] ¹⁷.

Esteta refleksyjny, rozpatrując swe życie z perspektywy wieczności, dochodzi ostatecznie do wniosku, iż podejmowana przez człowieka integracja przeciwstawnych sobie alternatyw jest zadaniem w gruncie

¹⁷ Ibidem, s. 41.

rzeczy niewykonalnym. Zaczyna on odczuwać dysproporcję między tym, co skończone, a tym, co nieograniczone. Uświadamia sobie, że nic, co doczesne nie może przynieść mu trwałego szczęścia.

Rodzi się w ten sposób dystans wobec tego, co skończone (faza ironii) i następuje zwrot ku Bogu oraz dążność do życia wiecznego. Aby nie stracić swego celu, esteta znieczuła swoje zmysły, które są źródłem zewnętrznych pokus. Nie zrywa od jednak całkowicie kontaktów z otaczającą go rzeczywistością. Po prostu nie zawiera z nią żadnych trwałych związków. Samoogranicza się, aby wzbogacić i sferę swych przeżyć wewnętrznych (obszar możliwości). W wyniku redukcji kontaktów zewnętrznych zwiększa się rola fantazji (będącej niemal niewyczerpanym źródłem możliwości). W swej Diapsalmacie Kierkegaard stwierdził, że: Właściwie istota przyjemności nie wynika z tego, że coś sprawia przyjemność, ale z wyobraźni. Gdybym wśród mojej służby miał oddanego człowieka, który na moje żądanie szklanki wody przyniosłby mi najkosztowniejsze wina świata zmieszane w pucharze, wyrzuciłbym go natychmiast, aby go pouczyć, że przyjemność nie wynika z tego, co mi sprawia przyjemność, ale z mojej woli¹⁸.

Rozpacz ducha, która kiełkuje w estecie refleksyjnym wraz z utratą nadziei stawia przed nim konieczność podjęcia decyzji, którą zwięźle można określić jako „albo – albo”. Staje on przed tak zwanym wyborem absolutnym, inicjującym praktyczne samopoznanie. Jednostka musi wybrać jedną zdecydować się na jedną z dwóch alternatyw: dławić w sobie świadomość rozpacz (poprzez kolejne powroty do doczesności) lub uświadomić sobie ją, pytając o jej przyczyny. Decydując się na tę drugą możliwość, człowiek dokonuje skoku jakościowego w stadium etyczne.

¹⁸ Ibidem, s. 33.

Wraz z wkroczeniem w stadium etyczne jednostka uświadamia sobie ciągłość własnego życia, objawiającą się w możliwości posiadania swej własnej, indywidualnej historii. Należy w tym miejscu wprowadzić rozróżnienie na historię wewnętrzną człowieka oraz na jego historię zewnętrzną. Pierwsza z nich, cechując się pewnego rodzaju trwałością, stanowi ciąg wewnętrznych działań, jakie utrwalają się w ludzkim bycie. Druga stanowi natomiast szereg – uwikłanych w środowiskowe determinanty – podejmowanych przez jednostkę aktywności, które są obserwowalne drogą zmysłową.

Podjęty raz wybór absolutny towarzyszy etykowi (którego literackim odpowiednikiem jest Sędzia Wilhelm) przez całe stadium. Właściwie każde działanie stanowi konsekwencję ponowienia „albo – albo”. Skutkuje to tym, iż decyzje, postrzegane z zewnątrz jako konieczność, ulegają przekształceniu w wewnętrzną wolność.

Wolność ta pociąga za sobą doświadczenie podmiotowości. Objawia się to następująco. Jednostka może pragnąć zdobyć pewne umiejętności, których nie posiada bądź wzbogacić się o cechy, które dotąd były poza jej zasięgiem. Nigdy nie pragnie ona jednak całkowitej zmiany swojej osobowości. Innymi słowy, chciałabym posiadać taką wiedzę jak Albert Einstein lub taką wyobraźnię jak Stephen King, ale z żadnym z tych panów nie zamieniłabym się jaźnią. Jednostka, będąca w stadium etycznym, odznacza się zatem subiektywnym doświadczeniem niezmienności swej osobowości. Przeżycie to jest silnie sprzężone z pojęciem subiektywnej wieczności.

Jaźń etyka – będąca połączeniem wewnętrznej wolności i doświadczenia podmiotowości – czyni go podmiotowym sprawcą swoich działań. Dzięki temu jednostka może przystąpić do odpowiedzialnego kształtowania własnej osoby. Nie ztraca ona jednak tego, co estetyczne,

bowiem samoujawnienie się ducha nie może pociągać za sobą żadnych deficytów. Zatem wszystkie skłonności, namiętności i popędy stają się po prostu służalcze wobec tego, co zachowane, wobec odnalezionego – poprzez wybór absolutny – duchowego centrum.

Kierkegaard wyraźnie podkreśla znaczenie wyboru w życiu człowieka. Jest zdania, iż akt ów odgrywa decydującą rolę w kształtowaniu ludzkiej osobowości¹⁹. Osobowość nie jest jednak żadnym tworem, lecz stanowi coś koniecznego i w jakiś sposób danego. Przeto etyk nie wytwarza swej jaźni, dokonuje zaś wyboru samego siebie. Kierkegaard ujął to w następujące słowa: Człowiek, który posiada wyjątkową osobowość, jest niczym, póki sam siebie nie wybierze²⁰. Kreacji nie ulegają cechy osobowościowe, lecz sfera ducha (w aspekcie podmiotowo – przedmiotowym), do której włączyć należy wolę oraz wyobraźnię.

Wraz z dokonaniem wyboru absolutnego etyk, oprócz tego, że „jest”, zaczyna egzystować i realizować samego siebie. Doświadcza on różnicy między dobrem a złem, co daje mu kompetencje, aby podjąć czyn w sposób odpowiedzialny.

Sytuacja psychiczna etyka jest znacznie cięższa niż ta, w której znajdował się esteta. Egzystencjalne napięcie, któremu towarzyszy uczucie powagi, stanowi u niego objaw wysiłku ducha. Każdy kolejny wybór, będący w istocie powtórzeniem pierwotnej decyzji absolutnej, wymaga ogromnego zaangażowania i nakładu znacznej ilości energii. Etyk podejmuje ten wysiłek, ponieważ dąży do osiągnięcia stanu równowagi.

Narzędzie do uzyskania wewnętrznej harmonii stanowią niewątpliwie cnoty (obywatelskie, osobiste i religijne), gdyż to one nadają egzystencji ludzkiej właściwą jedność i odpowiednią dynamikę. Jeżeli

¹⁹ Idem, *Albo – Albo*, tom II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 217.

²⁰ *Ibidem*, s. 237.

zapragnęlibyśmy zatem odszukać etyka w hierarchii wartości Maxa Schelera, to doszlibyśmy do wniosku, że najpełniej ceni on wartości duchowe (nie odrzucając oczywiście całkowicie wartości hedonicznych i witalnych).

U jednostki, znajdującej się w stadium etycznym, pojawia się poczucie obowiązku. Należy jednak zaznaczyć, że to, co etyczne, nie sprowadza się do wielości powinności, ale do ich intensywności. Zasadniczo każdy człowiek ma spełniać tylko jeden obowiązek, stanowiący jego indywidualny, prywatny problem, jego osobiste powołanie.

Etyczną dojrzałość osiągamy zatem wówczas, gdy nie tylko odczuwamy intensywność naszego obowiązku, ale – sankcjonując rozpoznaną namiętność i dokonując wolnego wyboru – zaczniemy realizować go z możliwie największym zaangażowaniem. Wówczas to docieramy do najgłębszych rejonów swojego ducha, uświadamiając sobie swą wewnętrzną pierwotność i wieczną ważność. Doświadczamy, przeto intensyfikacji samoświadomości.

W przeciwieństwie do estety, etyk podporządkowuje się normom moralnym, związując się (formalnie i instytucjonalnie) z otaczającym go społeczeństwem i państwem, w którym egzystuje. Nadaje swemu życiu sens poprzez kategorie społeczno – moralne.

Odnosząc jednostkę etyczną do modelu strukturalnego Freudowskiej psychoanalizy, doszlibyśmy do wniosku, że dominującą w jej osobowości strukturą funkcjonalną jest superego. W świadomości człowieka dochodzi bowiem do interioryzacji różnych autorytetów, nakazów i zakazów. Pojawia się siła, która hamując popęd ku natychmiastowemu zaspokojeniu zmysłowości, uruchamia mechanizm wyparcia, kształtując świadomość moralną. Wszakże w stadium etycznym jednostka – w pewnym sensie – wzbogaca się o sumienie.

W ujęciu Tadeusza Ślipko postawa etyczna zwraca człowieka ku rzeczywistości. Z poczucia lęku i grozy rodzi się świadomość odpowiedzialności za urzeczywistnienie sensu swojej egzystencji. Wtedy człowiek szuka oparcia w przeżywaniu odpowiednich wartości w skupieniu i refleksji i na nich też koncentruje siły swojego ducha. Etyka Kierkegaarda jest więc etyką swoistego typu. Jest to raczej postawa wobec życia, aniżeli teoria samej moralności²¹.

Stadium etyczne może zrodzić – jak zauważa Kierkegaard – człowieka tragicznego, który by oddać hołd obiektywnym wartościom, wyrzeknie się swojej subiektywnej jednostkowości. Owa obiektywność prowadzi z kolei do relatywizmu, który znosi istnienie prawdy absolutnej. Podobnie jak to było w przypadku estety, również etyk może uświadomić sobie swą niedoskonałość oraz marność swego istnienia. W stadium estetycznym jednostka zdała sobie sprawę z tego, że odczuwanie przyjemności jest aspektem niewystarczającym dla osiągnięcia autentycznej egzystencji. W stadium etycznym pojawia się zaś świadomość tego, iż brak obiektywnych kryteriów etycznych, objawiający się w subiektywnym odczuciu dobra i zła, sprawia, że nie jest się w stanie doskonale realizować cnoty. Jednostka staje przed wyborem: albo tłamsić to doznania, albo dokonać (poprzez dopuszczenie do swojej świadomości ciężaru grzeszności i winy) kolejnego skoku jakościowego.

Według Kierkegaarda większość ludzi nie dochodzi do najwyższego etapu rozwoju ducha – to jest do stadium religijnego – żyjąc wygodnie w ramach tego, co określił on mianem stadium etycznego. Z uwagi na to, pozwolę sobie na ograniczenie się do przytoczenia wyłącznie najistotniejszych wiadomości, dotyczących ostatniej fazy rozwoju ludzkiej egzystencji.

²¹T. Ślipko SJ, Historia etyki w zarysie, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, s. 95.

Kierkegaard przeciwstawił w tym stadium Sędziemu Wilhelmowi (czyli jednostce etycznej) biblijnego Abrahama (jednostkę religijną), który wbrew ogólnemu prawu moralnemu, gotów był zabić swego syna Izaaka na polecenia Boga. Pokazał tym samym, iż znalezienie się w absolutnym stosunku do Boga wymaga uprzedniego zakwestionowania nawet tego, co ogólne. Poprzez ową kontestację jednostka daje wyraz swego oddania Bogu. Prawdziwe poświęcenie się Bogu to nic innego, jak gotowość zakwestionowania wszystkiego, co ludzkie.

Filozof podkreśla także zdecydowany prymat woli nad rozumem w kwestiach religii i wiary. Relacja między człowiekiem a Bogiem jest czymś osobistym i niepowtarzalnym. Stosunku tego nie da się wyrazić w żadnych pojęciach ogólnych. Człowiek w swym dążeniu do nieskończoności, nie tyle wybiera Boga, ale przede wszystkim wybiera siebie w obliczu Boga²².

Biblijna historia Abrahama i jego syna Izaaka stanowi bez wątpienia najdoskonalszy przykład zmagania człowieka o autentyczne posłuszeństwo. Wszakże zapewniając Boga o swym całkowitym i bezwzględny poddaniu, Abraham skazał samego siebie na szereg prób, które miały wykazać czy jego wiara w istocie jest autentyczna.

W ten sposób mężczyzna nie tylko opuścił rodzimą ziemię, wyruszając do obcego sobie kraju, ale też gotów był złożyć Bogu w ofierze swego pierworodnego, jedyne i upragnione syna, dziecko obietnicy. Postawiony w obliczu tego tragicznego sprawdzianu, nie rozważał jego istoty, nie podważał jego ważności i nie wdawał się w dyskusję ze Stwórcą. Był gotów dać wyraz swego bezgranicznego posłuszeństwa boskiemu słowu.

²² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 225.

Boskie żądanie, aby Abraham przelał krew swego jedyne go syna było symbolem konfrontacji między etyką a podporządkowaniem się boskiemu nakazowi. Innymi słowy, moralne określenie tego, co chciał zrobić Abraham jest, że chciał zamordować Izaaka; religijne określenie – że chciał ofiarować Izaaka²³. Kierkegaard stawia w ten sposób pytanie o możliwość teleologicznego zawieszenia etyki.

Wiara polega na życiu ze świadomością, że możemy zostać poddani podobnej próbie do tej, przed jaką stanął Abraham. Sfera oczywistości naszych poczynań nigdy nie jest stabilna. Tym samym, wiara jest dla Kierkegarda formą egzystencji, sposobem istnienia oraz pewną akceptacją nieskończoności.

Wiara, którą opisuje, opiera się na paradoksie. Życie rycerza wiary (to jest jednostki znajdującej się w stadium religijnym) jest nasycone tym samym stopniem wrażliwości i emocjonalności, co życie estety, nie mając nic wspólnego z samozadowoleniem życia etycznego. Wiara polega na takim przeżywaniu kruchości i niepewności, by stały się one trwałą podstawą. Stan zawieszenia i chaosu ma być rozumiany tak głęboko, by nie wzbudzał niepokoju, a stał się źródłem siły. Rycerz wiary wciąż dokonuje skoków w nieznaną i, co więcej, żyje po to właśnie, by dokonywać tych absolutnych wyborów.

Wiara umiejscowiona jest w obrębie absurdu, gdyż nie można dać dowodu w sprawach religijnych. Nigdy nie mamy bowiem pewności, że Bóg zwraca się bezpośrednio do nas. Pewność wiary wynika z niepewności. Istnieje nieciągłość między rozumem a wiarą. Człowiek oscyluje między jednym a drugim.

Prowadzi nas to do konkluzji, iż jedynymi, autentycznymi wartościami dla jednostki, która znajduje się w stadium religijnym, są Bóg

²³ Ibidem, s. 27.

oraz własna „wyjątkowość”. Jak to pięknie wyraził Kierkegaard: Tłum jest nieprawdą. Wiecznie, pobożnie, po chrześcijańsku mówią o tym słowa Pawła: „tylko jeden osiąga cel” – i osiąga ten cel w sensie porównawczym, ponieważ w każdym porównaniu zawiera się wzgląd na kogoś drugiego. Słowa te znaczą – każdy może być tym Jednym, i Bóg chce mu w tym dopomóc – ale tylko Jeden osiąga cel. Mówią one ponadto: powinno się z największą ostrożnością dopuszczać do siebie innych, ale w istocie rozmawiać tylko z Bogiem i ze sobą samym – bo tylko Jeden osiąga cel²⁴.

Reasumując, w swej jakościowej dialektyce Søren Kierkegaard przedstawiając trzy zamknięte etapy rozwoju ducha ludzkiego, dał wyraz negacji ciągłości w życiu i w kształtowaniu się osobowości jednostki. Droga od stadium estetycznego, poprzez etyczne, aż religijnego wiedzie przez szereg wyborów absolutnych, które powodują, że jednostka porzuca swój dotychczasowy styl życia na rzecz innego, jakościowo odmiennego. Filozofia Kierkegarda, będąc analizą lęku, samotności i przeznaczenia, postawiła człowieka twarzą w twarz z Bogiem. Trudno się zatem dziwić, iż jego koncepcja stadiów na drodze życia osiągnęła status klasyka myśli egzystencjalistycznej.

²⁴ Idem, *Jednostka i tłum*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian, *Filozofia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1965, s. 52.