

DOMINIKA BORON

*Paradoksy racjonalnego umysłu wobec czasu.  
Jednostka wobec własnej przeszłości  
w pismach S. Kierkegarda i J. P. Sartre'a*

---

The Paradoxes of the Rational Mind versus the Issue of Time. The Self and the Self's Own Past in the Writings of S. Kierkegaard and J.-P. Sartre

Niniejszy tekst jest próbą analizy problemu stosunku jednostki do przeszłości w myśli dwóch filozofów: Kierkegarda i Sartre'a. Zagadnienie to jest w kręgu filozofii egzystencjalnej niezwykle znaczące. Egzystencjalizm bowiem, tak w swoim ateistycznym, jak i religijnym wydaniu, zaprzecza, jakoby człowiek był „produktem” swojej przeszłości, bezradnym wobec jej determinującej mocy. Odpowiedź na pytanie: Co może pokonać moc przeszłości? – a to znaczy także: Co jest zdolne pokonać czas? (w sensie uwolnienia się od determinizmu), jest u obu filozofów podobna. Brzmi ona: może tego dokonać absolutna wolność jednostki.

Pozornie, poza pozytywną odpowiedzią na pytanie o możliwość absolutnej wolności człowieka, niewiele obu myślicieli łączy. Wydaje się to zresztą naturalne: z jednej strony, mamy do czynienia z myślą, w której nie ma nic ważniejszego nad jednostkę w obliczu Boga, z drugiej, opis egzystencji pozbawionej jakiegokolwiek oparcia, tak w świecie, jak i w Transcendencji.

Podczas lektury pism obu filozofów natrafiamy jednak na częste zbieżności. Zawężenie tematu do wspomnianej relacji jednostka–przeszłość umożliwi, mam nadzieję, przeprowadzenie interesującego porównania. Wydaje mi się, że per-

spektywa filozofii Sartre'a pozwoli wyraźniej wyodrębnić w tekstach Duńczyka elementy czysto egzystencjalne (w sensie psychologii i etyki jednostki) i odzielić je, jak dalece to możliwe bez zafalszowania intencji filozofa, od czysto religijnych. Pamiętać musimy bowiem o tym, że wymienione elementy w filozofii Kierkegaarda przenikają się nawzajem i do siebie nawiązują.

\* \* \*

Racjonalność nakazuje nam myśleć, że świat wiary jest światem łatwiejszym niż świat bez bogów, że wiara jest rodzajem czapki-niewidki, która pozwala wierzącemu nie widzieć pewnych problemów, z jakimi boryka się myśliciel ateistyczny. Takimi problemami mogą być pytania o sens i cel życia, ale także mniej ogólne: o sposób życia, rozwój osobowości, obowiązki wobec innych ludzi.

Porównanie poglądów Sartre'a i Kierkegaarda, już choćby w tak wąskiej dziedzinie, jak refleksja nad przeszłością jednostki, pokazuje, że rzeczywistość prawdziwej wiary nie jest ani łatwiejsza, ani mniej wymagająca niż rzeczywistość ateisty lub człowieka świadomie odsuwającego od siebie problem Transcendencji. Mówiąc „prawdziwa wiara”, mam oczywiście na myśli definicję Kierkegaarda – ale nawet przyjmując mniej radykalne sposoby jej pojmowania, rozumiemy skalę jej wyzwń jako nie każdemu dostępną.

Trud wiary jest dla Kierkegaarda dopiero zwieńczeniem trudów, jakie podejmuje jednostka na drodze ku Bogu. Właśnie tej drodze – drodze ku wierze i stawianym przez nią jednostce wymaganiom poświęcona jest w większości część tekstu dotycząca filozofii Duńczyka.

Refleksje Sartre'a dotyczące uświadomienia sobie przez jednostkę jej własnej wolności wiodą między innymi przez analizę naszego stosunku do przeszłości. Stanowisko autora *Bytu i nicości* wydaje się, w porównaniu z meandrami myśli kierkegaardowskiej, zwięzłe i jednoznaczne. Dlatego też właśnie Kierkegaardowi poświęcona będzie większa część niniejszych rozważań. Prezentacja poglądów Sartre'a będzie raczej stanowić kontrastujące spuentowanie i próbę współczesnego naświetlenia pomysłów Kierkegaarda.

## JEDNOSTKA WOBEC PRZESZŁOŚCI W MYŚLI KIERKEGAARDA

Pisząc o Kierkegaardzie, nie sposób chociażby pobieżnie nie odnieść się do specyficznej struktury jego pisarstwa. Większość komentatorów pism Duńczyka zgadza się co do tego, iż formuła jego pism dostarcza niesłychanych trudności.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, Kraków 1991, s. 23–24 oraz J. Słak, *O pojęciu powtórzenia*, [w:] S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 17.

Własnym imieniem i nazwiskiem podpisuje Kierkegaard tylko *Mowy budujące*, rozprawę doktorską *O pojęciu ironii* i *Dzienniki* (wydanie duńskie zawiera dwadzieścia tomów). Reszta to pisma pseudonimowe, w których Kierkegaard występuje tylko jako wydawca.<sup>2</sup>

Opierając się na licznych notatkach z *Dzienników*, decyduję się na prezentację poglądów interesujących mnie po prostu jako Kierkegaardowskie i rezygnuję z każdorazowego przywoływania poszczególnych autorów pseudonimowych. Kierkegaard nosił się w pewnym momencie z myślą wydania wszystkich dzieł pod własnym nazwiskiem<sup>3</sup> – nie zmienia to faktu, że pisma pseudonimowe prezentują odmienne, często sprzeczne poglądy. Wniosek z tego jest przede wszystkim taki, że nie można sensownie omawiać Kierkegarda, nie będąc zaznajomionym tak z dziełami pseudonimowymi jak imiennymi oraz z *Dziennikami*, które są kopalnią wyjaśniających komentarzy do wszystkich pism.<sup>4</sup> Wynika z nich, że Kierkegaard nade wszystko chciał być zrozumiany – i o to rozumienie drobiazgowo zabiegał, pomimo niemalże postmodernistycznej gry, jaką prowadził z czytelnikiem. Prawda, że oczekiwał czytelnika niezwykłego, być może mającego się dopiero urodzić z przyszłości<sup>5</sup>, jako fakt odbierał bowiem absolutną niemożność zrozumienia go przez współczesnych.<sup>6</sup>

Uważam, że wyczerpująca lektura pism oraz znajomość podstawowych kategorii filozofii Kierkegarda i sfer myślenia (i pisania): estetycznej, etycznej i religijnej, pozwala na trafne odróżnienie poglądów samego filozofa od „pomocniczych” i od tych wreszcie, od których całkowicie się dystansuje. Mam nadzieję, że zaznajomiony z myślą Duńczyka czytelnik uzna zasadność tego przydługiego usprawiedliwienia.

#### TO, CO HISTORYCZNE A STAWANIE SIĘ

Jedną z kluczowych kategorii dotyczących czasu w myśli Kierkegarda jest *to co historyczne*. Jak większość „słów–kluczy”, także i to używane jest przezeń w wielu różnych znaczeniach. Interesować nas będzie przede wszystkim historyczne ujęcie jaźni zaprezentowane w *Albo – albo* i *Powtórzeniu*. Zanim jednak przejdę do rozważań dotyczących bezpośrednio konkretnych momentów życia jednostki, korzystne wydaje się zwrócenie ku bardziej ogólnym rozważaniom

<sup>2</sup> Omówienie celów i przyczyn wprowadzenia autorów pseudonimowych zajęłoby co najmniej kilka stron. Wyczerpująco omawia to zagadnienie A. Szwed, por. *op. cit.*, rozdz. I.

<sup>3</sup> Notatka opatrzona nagłówkiem *O sobie*: „Myśl o publikacji całości pism w jednym rzucie pod moim nazwiskiem [...] to była czysta, desperacka niecierpliwość”, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, t. 6, Indiana University Press 1989, s. 250.

<sup>4</sup> Por. *ibid.*, s. 173, 240, 412, 417.

<sup>5</sup> Por. *ibid.*, s. 79.

<sup>6</sup> Por. *ibid.*, t. 5, s. 134, 329.

zawartym w *Okruchach filozoficznych*. Pretekstem do nich stał się problemat ucznia żyjącego równocześnie z Bogiem–Nauczycielem. Po części będzie je kontynuować Sartre w swoich refleksach nad przeszłością historyczną.

Pamiętajmy, że dla Kierkegaarda to co najogólniejsze – prawa historii, ogólne podstawy Chrześcijaństwa – wszystko to może i musi znaleźć wyraz w historii jednostkowej jaźni. Gregor Malantschuk komentuje to następująco:

„Historia jednostki posiada nieustające odniesienie do powszechnych praw egzystencji, a jednostkowe przykłady uczą nas, jak te uniwersalne jakości kształtują jednostkową egzystencję”.<sup>7</sup>

Kierkegaard wskazuje na paradoksalną dwuznaczność tego co historyczne – minione, dokonane – ale czy niezmiennie i konieczne? „Niezmienność tego, co minione, dokonała się przez zmianę – przez zmianę stawania się, ale taka niezmiennność nie wyklucza przecież wszelkich zmian, ponieważ tej właśnie nie wykluczyła; wszelka zmiana jest bowiem (dialektycznie w odniesieniu do czasu) wykluczona wtedy, gdy jest wykluczona w każdym momencie”.<sup>8</sup> Filozof kopenhaski podważa obiektywność „zamkniętej” historii na podstawie nieodłącznego od niej „stawania się” – zmiany, która mogła zajść tylko dlatego, że nie była konieczna, „jedyne bowiem, co się nie może stać, jest to, co konieczne, ponieważ konieczne jest”.<sup>9</sup> Tak więc zmiany mogą dokonywać się tylko za sprawą wolności.

Kierkegaard zdaje się mieć na myśli tak ostatecznie wolną przyczynę ujmowanej rzeczywistości – Boga, jak i wolność, którą jest samo ujmowanie rzeczywistości.

„Ten, kto ujmuje to, co minione [...] jest z tego powodu prorokiem zwróconym ku przeszłości”.<sup>10</sup>

Paradoksalnie, wolność ujęcia nie oznacza tu do-wolności, ale absolutną niemożność konstruowania tego co minione jako koniecznej całości. W stawaniu się jest zawarte rozdarcie możliwości, które, jakby powiedział Sartre, zaraża nas swoją dwoistością; używając słów Kierkegaarda: cierpieniem zniszczonej możliwości.<sup>11</sup> O postrzegającym gwiazdę Kierkegaard mówi: „[...] gwiazda ta stanie się wątpliwa w tym momencie, w którym uświadomi on sobie, że się stała”.<sup>12</sup> Dwuznaczność momentu stawania się jest tak samo istotna, jak dwuznaczność uświadamiania. Na podstawie tych rozważań dochodzi Kierkegaard do wniosku, że organ poznania rzeczywistości (tego, co historyczne) musi być podobnie dwuznaczny:

<sup>7</sup> G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton University Press 1971, s. 215.

<sup>8</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*. *Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 92.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 89.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 96.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 89.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 98.

„[...] musi zawierać w sobie coś stosownego, dzięki czemu będzie mógł stale znosić w swej własnej pewności tę niepewność, która odpowiada niepewności stawania się, posiadającej podwójny charakter i mówiącej o nicości nie-istniejącego i zarazem o wniwecz obróconej możliwości [...]. Taką akurat właściwość posiada wiara”.<sup>13</sup>

Wiara jest organem wolnego poznania, ponieważ, jako nieustający, dynamiczny nacisk na przeciwległy niepewności biegun, jako ciągle niszczenie możliwości wątpienia, swoją rozpedzoną strukturą przypomina strukturę rzeczywistości. Tak więc to co historyczne jako „stawanie się” możemy poznawać tylko z pomocą wiary – ale też nigdy jako tylko historyczne – czyli jako zamknięte fakty. Kierkegaard dąży do pokazania nam, że dla wiary fakty historyczne mogą mieć tylko znaczenie symboli, ponieważ „wiara nie idzie w parze z prawdopodobieństwem”.<sup>14</sup>

Kierkegaard niejako przy okazji odkrywa (jak zobaczymy, antycypując filozofię Satre’a) paradoksalne mechanizmy rządzące ludzkim myśleniem o przeszłości w ogóle.

#### ŻYCIE CHRYSYTA JAKO FAKT HISTORYCZNY I EGZYSTENCJALNY

W dalszej części *Okruchów filozoficznych* Kierkegaard zadaje następujące pytanie: Czy istnieje uczeń z drugiej ręki? Pytanie to jest kontynuacją jego rozważań nad historyczną naturą przedmiotu wiary. Historyczne istnienie Boga-Człowieka nie może być ujmowane za pomocą naukowych narzędzi poznania rozumowego – a tak czyni, zdaniem Duńczyka, współczesne mu „Chrześcijaństwo” (tym samym przekreślając swą Chrześcijańskość). W *Myśli Kierkegarda* Malantschuk, nawiązując do problemu „ucznia w czasie”, notuje: „Gdy istnieje rozdarcie pomiędzy osobą a prawdą, element historyczny jest nieistotny wobec samej prawdy”.<sup>15</sup> Nawet człowiek żyjący równocześnie z Nauczycielem nie zyskuje wiele na tak zwanej „wiarygodności świadectwa” – bezpośrednio widział przecież „tylko człowieka, i to poniżonego, który sam o sobie orzekł, że jest Bogiem, innymi słowy, nieustannie musiałby pamiętać o tym, że ten fakt zasada się na sprzeczności”.<sup>16</sup> Paradoks, leżący u źródeł Chrześcijaństwa, polega nie tylko na pojawieniu się Boga w czasie historycznym, ale na konieczności absolutnego i zarazem historycznego podejścia do tego „faktu”. „Konsekwencje, które zbudowane zostały na paradoksie, są przecież – mówiąc językiem ludzkim – zbudowane nad przepaścią i całokształt skutków, które zostają jednostce tylko na podstawie umowy, że dzieje się to na mocy paradoksu, nie jest do

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 98.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 115.

<sup>15</sup> G. Malantschuk, *op. cit.*, s. 96.

<sup>16</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, s. 113.

przyjęcia jako nienaruszalne dobro, ponieważ całość znajduje się w zawieszeniu”.<sup>17</sup> Owo zawieszenie sprawia, że nasza decyzja wiary jest jakościowo identyczna z decyzją pierwszych uczniów Chrystusa.

Religia widziana jako całościowo dany system, bezpieczny kościół, do którego wystarczy wejść i usiąść wygodnie na wolnym miejscu, jest złudzeniem i kłamstwem. Podobnie mylący jest stosunek do własnego życia jako do zamkniętego wyobrażenia. Pierwiastek wieczności, którym jesteśmy naznaczeni, jak okrucz Absolutu, który tkwiąc w naszym oku nie pozwala nam bezpośrednio patrzeć na świat i rodzi niepokój właściwy tylko człowiekowi, zmusza nas także do postrzegania naszego życia jako pytania wymagającego nieustannych odpowiedzi.

Na kartach *Pojęcia lęku*, wydanego niemalże w tych samych dniach, co *Okruchy* pod innym pseudonimem, Kierkegaard rozprawia się z przyjętym przez Kościół rozumieniem mitu grzechu pierworodnego. Jest to kontynuacja rozważań nad możliwością powiązania religii z tym co historyczne. Uważa, że jeśli przyjmujemy uczestnictwo jednostki w grzechu pierworodnym przez jej stosunek do Adama, a nie przez własny, pierwotny stosunek do grzechu, Adam zostaje „fantastycznie wyprowadzony poza historię”.<sup>18</sup> Oznacza to, że znaczenie samego grzechu nie zostało wyjaśnione, ponieważ próbowano rozumieć go tylko przez jego skutki.

Kierkegaard podejmuje się więc analizy psychologii grzechu, która porzucając Adama jako „mit rozumu” (paradoksalnie ucinający refleksję)<sup>19</sup>, staje się w końcu egzystencjalną wiwisekcją grzeszności w ogóle i próbą odpowiedzi na pytanie o istotę człowieczeństwa. Grzech bowiem, spleciony z rozróżnieniem dobra i zła, rodzi się jako konsekwencja lęku, który kiełkuje w niewinności, odróżniając ją od bezpośredniej niewinności zwierząt. Spróbujmy prześledzić pokrótce tok rozumowania Duńczyka, poprzedzający powyższy wniosek.

Wyjaśnienie grzechu, zgodnie z rozumowaniem Kierkegaarda, nie może być próbą wyjaśnienia sytuacji Adama. Tylko *nie pytając* o Adama, zwracamy się ku człowieczeństwu: „człowiek jest indywiduum i jako taki jest jednocześnie sobą i całym rodzajem ludzkim, w taki sposób, że cały rodzaj ludzki uczestniczy w jednostce, a jednostka w całym rodzaju ludzkim”.<sup>20</sup> Dlatego jednostka zawiera w sobie doskonałość człowieka w ogóle, chociaż jest to sprzecznością – człowiek nie jest człowieczeństwem *danym* w indywiduum. Owa sprzeczność – jak wiadomo, ulubiona kategoria Kierkegaarda – wyraża zawsze więcej niż to co niesprzeczne. Mianowicie jako potencjalna dążność do doskonałości (człowieczeństwa) wyraża *zadanie*, które jest ruchem, pieczętującym historyczny charak-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 120

<sup>18</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty 2000, s. 32

<sup>19</sup> Por. *ibid.*, przypis 9, s. 32.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 35.

ter jednostki. Doskonałość jednostki będzie zawsze doskonałością uwzględniającą gatunek:

„Żadna jednostka nie jest obojętna wobec historii gatunku, podobnie jak gatunek wobec historii jakiejś jednostki. Podczas gdy historia gatunku postępuje naprzód, jednostka ciągle zaczyna od początku, ponieważ ona jest sobą samą i gatunkiem[...]”<sup>21</sup>

Kierkegaard dodaje w przypisie na tejże stronie, że odłączenie się jednostki od rodzaju ludzkiego byłoby nowym określeniem dla tegoż rodzaju, gdy tymczasem odłączenie się zwierzęcia od gatunku takiego *novum* nie tworzy. Wskazuje to na specyfikę określania się istoty ludzkiej, gdzie możliwość i charakter tegoż określania okazuje się sednem filozofii człowieka.<sup>22</sup> Ten kierunek definiowania człowieczeństwa przejęli po Kierkegaardzie, między innymi, Jaspers, Heidegger i Sartre.

Powróćmy teraz do problemu grzechu. Grzeszność, uwolniona od ojcostwa Adama, staje się określeniem gatunku i określeniem jednostki. Jakościowy skok, który następuje wraz z pojawieniem się grzechu, pozostaje wprawdzie Tajemnicą, ale nie tajemnicą Księgi Rodzaju, tylko każdego człowieka. Pojęcie grzechu jest niezrozumiałe bez pojęcia niewinności. Centrum psychologicznej analizy Kierkegarda stanowi próba określenia procesu, w którym wina przełamuje niewinność.

Niewinność jest niewiedzą.<sup>23</sup> Nie oznacza to braku wiedzy, ponieważ nie ma w niej jeszcze do żadnej wiedzy odniesienia, jest czystą bezpośredniością; używając słów Miłozsa: bydlęcym spokojem. Duch, który dopiero pozwoli człowiekowi na odróżnienie dobra i zła, śpi. Czy jest coś, czemu przypisać można przebudzenie ducha, które pociągnie za sobą lawinę grzechu, winy i nieustającej walki wewnątrz jednostki? W zasadzie nic. Tutaj także, jak często w sprzeczności, leży odpowiedź. Owo nic niewinności to obraz, który ukazuje sobie drzemiący duch. Duch jest elementem koniecznym do zaistnienia w człowieku syntezy duszy i ciała<sup>24</sup>, lecz jednocześnie zakłóca on bezpośredniość, nieujawnionej jeszcze, powyższej syntezy. „Jaki skutek powoduje nicość? Ona rodzi lęk”.<sup>25</sup> Duch lęka się nicości, bo w niej wyczuwa czającą się możliwość. „Lęk jest rzeczywistością wolności jako możliwości dla możliwości”.<sup>26</sup>

Analizy zawarte w *Pojęciu lęku* przygotowują tezę o nieuchronności wyboru – dla Kierkegarda wyboru samego siebie jako egzystencji prawdziwej. Zgodnie z obranym tematem rozważań, interesują mnie one wyłącznie z perspektywy spojrzenia jednostek na swoją przeszłość – tutaj źródłową przeszłość tego, co

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 35.

<sup>22</sup> Por. K. Jaspers, *Trzeci wykład: człowiek*, [w:] *Filozofia współczesna*, t. 1, pod red. Z. Kuderowicza, Warszawa 1990, s. 261.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku...*, s. 44.

<sup>24</sup> Por. *ibid.*, s. 50.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 48.

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 49.

nazwać można sumieniem. Przykład mitu Adama pokazuje nie tylko „jak grzech wszedł w świat” – pokazuje również, bardziej symbolicznie, jak rodzi się w człowieku świadomy stosunek do własnych czynów i przymus ich oceny etycznej.

### PRZESZŁOŚĆ ESTETY

Rozróżnienie na estetyczne i etyczne jest podstawowe dla rozważań Duńczyka na temat sposobów życia. Filozof przywołuje tu na pomoc przykłady bohaterów z historii literatury bądź tworzy własne poetyckie kreacje. Zagadnienia etyczne rozwinie paragraf dotyczący powtórzenia, teraz zaś skupię się na obrazie bohatera estetycznego. Przeszłość w oczach estety jest zagadnieniem nienastępującym wielu trudności interpretacyjnych, trzeba zaś na nie zwrócić uwagę jako na negatywny przykład sterowania przez jednostkę własnym życiem.

Tak zwane pisma estetyczne Kierkegaarda to książki, w których dominuje prezentacja estetycznych bohaterów i światopoglądów: *Albo – albo*, *Dziennik uwodziciela* czy wreszcie *Powtórzenie*, dotyczące ostatecznej sfery etycznej i religijnej, ale z estetycznym narratorem. Zgodnie z estetycznym stylem rozważań dzieła te są najbardziej literackie, a Kierkegaard pozwala sobie rozwinąć skrzydła czysto artystycznego talentu.

Nie oznacza to bynajmniej, że brak tu wieloznaczności, zagadek i wielostronicowych metafor. Oto kilka cytatów określających estetyczny model życia: „Mam odwagę wątpić, zdaje się o wszystkim; ale nie mam odwagi, aby mieć, aby posiadać cokolwiek”.<sup>27</sup> „Na ogół ma tyle racji i najczęściej sprzecznych racji, że z tej racji nie mogę podać żadnej racji”.<sup>28</sup> „Najlepszym dowodem potwierdzającym nędzę istnienia jest ten, który się osiąga z rozmyślań nad jego (istnienia) wspaniałością”.<sup>29</sup> „Najpiękniejszym okresem życia jest wczesny czas miłości, kiedy po każdym spotkaniu [...] przynosi się coś nowego do domu, aby się tym cieszyć”.<sup>30</sup> Jak widzimy, esteta jest nonszalancki w mowie, ironiczny, kapryśny, melancholijny i nade wszystko – znudzony. Jego stosunek do przeszłości jest stosunkiem kolekcjonera, który bez zainteresowania przegląda zgromadzone okazy. Cieszą one jego oko, ale oznaczają przede wszystkim przemijanie.

„Życie we wspomnieniach jest najdoskonalszym życiem [...]. Wspomnienie pewnych chwil życia oznacza, że przeszły one do wieczności i nie budzą już doczesnego zainteresowania”.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981, s. 24.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 26.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 30.

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 25.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 34.



Esteta używa swego intelektu i talentów wyłącznie do zaspokajania pożądań i kaprysów – i tak rozumie swoją wolność.

W myśli Kierkegaarda stadium estetyczne jest w pewnym sensie larwalnym stanem człowieczeństwa. Przedstawienie go wydaje się konieczne ze względu na zrozumienie stadium etycznego czy wreszcie – religijnego. Filozof kopenhaski uważał etap estetyczny za przejściowy, żywiąc nieuzasadnione w potocznym doświadczeniu przekonanie, że na końcu drogi zaspokajania pożądań czeka esteta nieuchronna rozpacz osobowości – preludium do otwarcia się na możliwości stadium etycznego. Przekonanie to przypisać chyba należy faktom autobiograficznym – Kierkegaard przeżył rzeczywiście w młodości krótki „hulaszczy” okres, do końca życia zaś, mimo całkowitego skupienia się na kwestiach wiary, pozostał „formalnie” ironistą, „poetą chrześcijaństwa”<sup>32</sup> – esteta.

Prawdziwy esteta chce wszystkiego naraz i – niczego nie chce, dawno przejrawszy katalog możliwości, które oferuje rzeczywistość. Znudzony zaspokajaniem siebie bawi się innymi, przeprowadza eksperymenty psychologiczne (jak na przykład bohater *Powtórzenia* i *Dziennika uwodziciela*), obserwuje ludzi i manipuluje nimi, by ich emocjami rozgrzać choć trochę własne zimne spojrzenie. Jest doskonałym dialektykiem, błyszczy dowcipem i pomysłami. Nie jest zły – jest jak poczwarka, której wydaje się, że osiągnęła pełnię, ponieważ nigdy nie widziała motyla.

#### POWTÓRZENIA

Powtórzenie jest jedną z najważniejszych kategorii, określających w myśli Kierkegaarda jednostkę wobec czasu. Książka pod tytułem *Powtórzenie*, opublikowana w 1843 roku równoległe z *Bojaźnią i drżeniem* oraz *Trzema mowami budującymi* spotyka się (jak zresztą inne książki Kierkegaarda) z całkowitym niezrozumieniem publiczności intelektualnej Kopenhagi. Johan Ludvig Heiberg (kopenhaski intelektualista, publicysta i wydawca, autor pierwszej prezentacji Hegla w Danii) pisze w swym bibelotowym, noworocznym wydawnictwie *Urania, rocznik 1844* rodzaj krytyki *Powtórzenia*. Świadomie użyłam sformułowania *rodzaj krytyki*, tekst odwołuje się bowiem do książki Kierkegaarda w sposób kuriozalny.<sup>33</sup> Artykuł zawiera sentymentalną przemowę na temat powtarzania się cykli przyrody, pór roku i ruchów planet, okraszana strofami z Goethego i poetów greckich. Napomykam o nieporozumieniu, jakim był ów tekst, by uzmysłowić czytelnikowi, jak nieprzystającym i obcym elementem była myśl Kierkegaarda w pejzażu intelektualnym Danii. Powtórzenie w rozumieniu Hei-

<sup>32</sup> Por. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, t. 1, s. 377, t. 2, s. 122.

<sup>33</sup> Całość artykułu Heiberga pt. *Rok astronomiczny* znaleźć można w: S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, s. 147–195.

berga to po prostu cykl natury – a tego w najmniejszym stopniu książka Kierkegaarda nie dotyczy.<sup>34</sup>

Historia opowiedziana w *Powtórzeniu*, jak to często bywa u Kierkegaarda, jest dopiero pretekstem do właściwej historii. Opowieść o nieszczęśliwej miłości, relacjonowana przez estetę – powiemnika zakochanego, jest obrazem autoterapii, jaką przechodzi chłopiec dzięki prawdzie, którą odnajduje w Księdze Hioba.

Bronisław Świdorski we wstępie do pierwszego wydania *Powtórzenia* nazywa Kierkegaarda *anty-Freudem*. „Dla Freuda czynności powtarzane są znakami niewoli. Dla Kierkegaarda powtórzenie oznacza rozbudowę wolności wewnętrznej”.<sup>35</sup> Powtórzenie freudowskie jest oczywiście niewolą nieświadomości – kierkegaardowskie, przeciwnie – *nad-uświadomieniem*, *nad-refleksją*. W konsekwencji jednak psychologiczny efekt powtórzenia rzeczywiście przypomina wyleczenie z depresji: bohater na powrót otrzymuje sam siebie, wraca do siebie jako zwyczajca.

Można powiedzieć, że estetyczny ogląd świata, jako niewola zaspokajania pragnień, jest podróżą poza siebie, opuszczeniem siebie – tylko w powtórzeniu możemy do siebie powrócić. Fiasko uczucia bohatera *Powtórzenia* polegało tu na poetyckim, z góry *wspomnieniowym* przeżywaniu uczucia, co uniemożliwiło rzeczywisty związek z dziewczyną. Johannes Sløk w eseju *O pojęciu powtórzenia*, nawiązując do *Albo-albo* i *Bojaźni i drżenia*, określa powtórzenie jako esencję etycznego sposobu życia: „Egzystencja etyczna podkreśla znaczenie rozciągłości życia i wierności sobie”.<sup>36</sup> Sløk uważa, że człowiek etyczny „jest w jakimś sensie powtórzeniem mieszcucha – na wyższym poziomie. Jeżeli wyobrazimy sobie [...], że pewien człowiek najpierw był mieszczuchem, potem estetą, by następnie osiągnąć poziom człowieka etycznego, otrzymamy ten właśnie funkcjonalny kontekst, o którym mówi pojęcie powtórzenia”.<sup>37</sup> Między mieszczuchem a człowiekiem etycznym leży rozpacz znudzenia, która ma pchnąć tego pierwszego do pragnienia autentycznego życia.

Z psychologicznego punktu widzenia bardziej niż pytanie: „Czy możliwe jest powtórzenie?” zasadne wydaje się pytanie: „Czy można chcieć powtórzenia?”. Sytuacja Hioba, Abrahama czy nawet Agamemnona jest pod tym względem jednoznaczna. Dwaj pierwsi nie porzucili nadziei, albowiem zaufali absolutnie. Agamemnon, zdaniem Sløka, wygrywa powtórzenie dzięki pełnej świadomości, z jaką ofiarowuje Ifigenię. „Otrzymuje za to możliwość powtórzenia w stosunku do życia”, jego celem jest „egzystencja etyczna, którą otrzyma z powrotem”.<sup>38</sup> O ile trudniejsze wydaje się powtórzenie, w którym nie ma abso-

<sup>34</sup> Por. *ibid.*, s. 201–239.

<sup>35</sup> B. Świdorski, *Postawić na powtórzenie*, [w:] S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 12.

<sup>36</sup> J. Sløk, *O pojęciu powtórzenia*, [w:] *ibid.*, s. 18.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 20.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 23.

lutnej straty, absolutnego poświęcenia lub obowiązku wobec Boga, powtórzenie, które samo swoją wartość musi odnaleźć. Przykładem takiej próby powtórzenia jest małżeństwo opisywane przez Kierkegaarda w *Albo-albo* (analizuję je w dalszej części pracy).

Powtórzenie jest kategorią religijną (chrześcijańską w sensie nieistniejącego jeszcze chrześcijaństwa) w opozycji do wspomnienia, kategorii, zdaniem Duńczyka, pogańskiej i metafizycznej (zamykającej przeszłość jako dokonaną). Wspomnienie wiąże się z ideą, powtórzenie – tylko z żywą egzystencją jednostki. Powyższe kategorie rozdziela etyka – etap niejako przygotowawczy.

Przyjrzyjmy się teraz przykładowi Hioba, który okazał się przekazem na tyle silnym, że pchnął młodzieńca ku powtórzeniu. Otóż istotą postawy Hioba jest wytrwałość, która tylko w nim samym ma oparcie – zdaniem Kierkegaarda, upór i waleczność Hioba, który broni ze wszystkich sił przekonania o próbie bożej, stanowią przykład odpowiedniego nastrojenia osobowości pragnącej powtórzenia. Hiob nie jest, jak Abraham, rycerzem wiary – jest za to pocieszeniem niesionym ludzkiej niezłomności. Opowieść o Hiobie mówi o możliwości pojednania w obliczu największej straty, kiedy wydaje się ono niemożliwe – pojednania z ludźmi i Bogiem oraz otrzymania straconego życia podwójnie. „Hiob powtarza stwierdzenie: mam rację. Poświadcza w ten sposób szlachetność ludzkiej wolności, która wie, kim jest człowiek [...]. Zdobywa świadomość, której nawet Bóg nie może mu odebrać, chociaż Bóg mu ją dał”.<sup>39</sup>

Komentator i tłumacz Kierkegaarda, Gregor Malantschuk, widzi w *Powtórzeniu* dialog filozofa z samym sobą i porzuconą przez niego narzeczoną – przypominający współczesną terapię małżeńską, która miała dokonać się na kartach publikowanych przez niego dzieł. W tym sensie *Powtórzenie* okazało się fiaskiem – podczas pracy nad książką Regina Olsen zaręcza się ze swoim byłym nauczycielem. Ale „[t]rudności chłopca i próby ich przewyciężenia wykorzystane zostały do oznaczenia etapów rozwoju ducha. Jego osobiste zmartwienia nabierają zatem znaczenia dla historii powszechnej”.<sup>40</sup>

Kolej teraz na przywołanie postaci biblijnej, której historia jest przedmiotem jednej z bardziej przejmujących analiz filozofa. Jest nią Abraham. Nie będzie nas tu interesować opisana w *Bojaźni i drzeniu* koncepcja teleologicznego zawieszenia etyki, ale powtórzenie, które stało się udziałem Abrahama. Samemu momentowi spełnienia się powtórzenia, czyli chwili otrzymania Izaaka z powrotem, poświęcone jest tylko kilka zdań. Są one jednak niezwykle znaczące. Pseudonimowy autor, Johannes de Silentio (nazwisko oznaczające ciszę–niemoc języka wobec wiary) w poprzedzającym te zdania fragmencie próbuje postawić siebie w sytuacji Abrahama:

<sup>39</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, s. 115.

<sup>40</sup> G. Malantschuk, *Wprowadzenie do powtórzenia*, [w:] S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 27.

„Nie byłbym takim tchórzem, aby zostać w domu, ani bym się nie pokładał i marudził na trakcie, nie zapomniałbym także noża, aby opóźnić nieco sprawę [...] powiedziałbym sobie: teraz wszystko przepadło, Bóg żąda Izaaka, ofiarowuję go i całą mą radość z nim razem, ale Bóg jest miłością i pozostaje tym dla mnie; w świecie doczesnym Bóg i ja nie możemy jednak rozmawiać”.<sup>41</sup>

Piszący przyznaje, że nie może sięgnąć wyżej niż do pozycji bohatera tragicznego<sup>42</sup>, a to znaczy człowieka, który spełni wolę Boga z nieskończoną rezygnacją – tragizm oznacza tu przede wszystkim poetycki, zdystansowany refleksją stosunek jednostki – jedynie surogat wiary. „Zdolny byłbym tylko do nieskończonego wysiłku, aby znaleźć samego siebie i spocząć w samym sobie”.<sup>43</sup>

Wiara prawdziwa powinna bowiem sięgnąć poza wierzącego, oddać go całkowicie woli Boga. Rezygnacja, z jej ludzką desperacją, która mówi: „Co będzie, to będzie, mam siłę cierpieć”, w żaden sposób nie zbliża człowieka do wiary. Kochać Boga nie znaczy w niego wierzyć.<sup>44</sup> Pragnąć powtórzenia nie znaczy wierzyć w nie – a tylko wierząc, można dostrzec powtórzenie, być gotowym na jego przyjęcie. „Zachowaniem swoim zepsułem całą historię; gdyż gdybym otrzymał z powrotem Izaaka, zmieszałbym się. To co było dla Abrahama najłatwiejsze, wydawałoby mi się trudne: cieszyć się znowu Izaakiem!”.<sup>45</sup> Bohater tragiczny oszalałby – Abraham zaś „z radością przyjął Izaaka [...] i nie potrzebował przygotowania, nie potrzebował czasu do skupienia się na rzeczach doczesnych i ich radości”.<sup>46</sup>

Tajemnicą powtórzenia jest, według mnie, to, że najtrudniej jest być gotowym na powtórzenie. Można go pragnąć, tworzyć na jego temat najpiękniejsze poetyckie kreacje, ba – drobiazgowo analizować subtelną dialektykę powtórzenia. Ale wtedy pozostajemy ciągle w tym co estetyczne.

Wydaje się, że, wbrew radykalizmowi Kierkegaarda, wprowadzić można rozróżnienie na wiarę dopuszczającą do siebie refleksję, angażującą ludzki wysiłek i na taką, która, jak wiara Abrahama, ma formę niepojętego symbolu. Wprawdzie obie opcje zawierają w sobie skok jakościowy, który zawsze jest paradoksem, a jednak tylko jedna z nich może nieść nadzieję ziemskiemu myślicielowi. Wiara Abrahama jest namiętnością – nie nosi śladów wysiłku, jest prozaiczna i zarazem jest cudem. O tę wiarę nie można walczyć ani jej zrozumieć – w tym drugim rozumieniu odczuwamy ją natomiast jako wolność – cel jednostkowego rozwoju. Tacy kierkegaardowscy bohaterowie, jak radca Wilhelm czy młodzieniec z *Powtórzenia*, wykonują ciągle ruchy od doczesności ku nieskończoności,

<sup>41</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, s. 32–33.

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 32.

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 33.

<sup>44</sup> *Ibid.*, s. 40.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 33.

<sup>46</sup> *Ibid.*, s. 35.

ich wiara ma wymiar – jeżeli można tak powiedzieć – bardziej ludzki, jest walką, napięciem, zdobywaniem od nowa.

Powtórzenie pozostaje ciągle kategorią mroczną i wieloznaczną. Jak wspominałam, twierdzącą odpowiedź na pytanie „czy można chcieć powtórzenia?” zdaje się być udziałem nielicznych – przykład (do którego w nieskończoność powraca Kierkegaard) powtórzenia pierwszej miłości jawi się zadaniem niezwykle trudnym. Być może prezentacja Kierkegaardowskiej koncepcji małżeństwa będzie kolejnym krokiem w głąb rozumienia istoty powtórzenia.

#### MAŁŻEŃSTWO JAKO POWTÓRZENIE

Przykładem powtórzenia, które ma najbardziej rzeczywisty i konkretny wymiar, jest koncepcja małżeństwa, prezentowana na kartach *Albo-albo* przez sędziego Wilhelma. Powtórzenie polega tu na takiej formule związku, która pozwala zachować pierwszą miłość i wnieść ją zarazem na wyższy poziom. Zdaniem Kierkegarda, najszybszą drogą do uśmiercenia miłości jest uczynienie z niej wspomnienia. Na czym polega takie podejście? Jest to takie ujmowanie uczucia z poetyckiego dystansu, tak, że zamraża się je od razu w kryształach pamięci. To patrzeć na miłość od początku tak, jak na sentymentalną fotografię. To podejście typowo estetyczne. Można także pozwolić, by pierwsza miłość roztopiła się w małżeńskiej „szarej codzienności”, a potem rozpaczając, że tak się stało. Pierwsza opcja charakteryzuje uwodziciela, druga – mieszczycha. W trzeciej, właściwej opcji, jak pisze Antoni Szwed, „[p]rzypomnienie jest ciągle na nowo odczytywane i realizowane [...] powtórzenie i przypomnienie utożsamiają się na tyle, na ile zakładają przeszłość, lecz istotnie różnią się w stosunku do teraźniejszości”.<sup>47</sup>

Już na wstępie wywodu radca Wilhelm wskazuje na religijne odniesienie, które stoi na straży prawdziwej miłości. Musimy tu pamiętać, że całość tekstu jest listem, w którym nadawca próbuje uświadomić możliwość estetycznej ważności małżeństwa przyjacielowi – estecie, który odrzuca małżeństwo, nie dostrzegając w nim żadnych walorów estetycznych. Stąd mylący tytuł (*Estetyczna ważność małżeństwa*), za którym kryje się wywód na wskroś etyczny. Warto przytoczyć tu opinię G. Malantschuka, który w *Kierkegaard's Thought* notuje: „Jeżeli postrzegamy *Powtórzenie* jako rozwinięcie postawy A [bohatera estetycznego – podkreśl. D. B.] z *Albo-albo*, można powiedzieć, że A rozumie teraz, że Sędzia Wilhelm [...] nie może mu istotnie pomóc, ponieważ nie zna trudności, które rodzą się, gdy człowiek utraci spontaniczność i bezpośredniość”.<sup>48</sup> List Wilhelma jest więc zaplanowany jako niemający wystarczającej siły przebicia

<sup>47</sup> A. Szwed, *op. cit.*, s. 66.

<sup>48</sup> G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, s. 229.

dla estety, który tylko sam może odkryć w sobie potrzebę powtórzenia na wyższym poziomie.

Radca zaczyna od pokazania pierwszej miłości jako pozostającej w konflikcie z miłością refleksyjną. Ta pierwsza szuka oparcia w refleksji, która jednak, wprowadzając obawy, zwraca się przeciwko niej. Sytuację może uratować tylko religijny charakter tego, do czego miłość odwołuje się w swoim „wskazywaniu poza siebie na coś wyższego”<sup>49</sup>, ponieważ refleksja nie ma sił, żeby stać się dla miłości absolutnym oparciem. „W tym, co religijne, miłość odnajduje tę nieskończoność, której nadaremnie szukała w refleksyjnej miłości”.<sup>50</sup> Wtedy gdy pierwsza miłość sięga ku wieczności, musi ona także podjąć decyzję, czy pierwiastek nieskończony wyrażać się będzie poetycko czy religijnie.

Bardziej konkretne są obrazy nastawienia, pewnej czujności duchowej i refleksyjnej, która określa psychologiczne tło postawy, jaką muszą realizować „małżonkowie etyczni”. „To, co pierwsze, zawiera obiecującą podstawę dla przyszłości, bodziec, trwałą siłę napędową. Dla tych szczęśliwych jednostek pierwsze nie jest niczym innym jak terażniejszością, a terażniejszość jest tym pierwszym, nieustannie rozwijającym się i odmładzającym”.<sup>51</sup>

Wydaje się, że zdaniem Kierkegaarda miłość, która ma szansę pokonać czas, musi niejako od razu nabierać rozpędu, od razu przyjmować dynamiczny charakter. W końcu i tak nie dowiadujemy się na pewno, czy powtórzenie miłości ma szansę, jeżeli nie zaczęło się od odpowiedniego potraktowania pierwszej miłości. „Dla szczęśliwych jednostek pierwsza miłość [...] zawiera w tym wypadku komponent wieczności, dla nieszczęśliwej [...] jest chwilą zawierającą komponent historyczności”.<sup>52</sup>

Jeśli teraz „szczęśliwe jednostki” skierują refleksję ku wieczności, będzie to dla miłości budujące, jeżeli ku doczesności – będzie to jej klęską.

Powiązanie tego co estetyczne z tym co etyczne w miłości polega na jej platońsku erotycznym charakterze: jest jednocześnie zmysłowa i duchowa, jest wolnością i koniecznością, określa ją sytuacja i zawiera także element wieczności. Przypomnijmy: Eros jest „tłumaczem pomiędzy bogami i ludźmi: on od ludzi bogom modlitwy i ofiary zanosí, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma”.<sup>53</sup> Jak pamiętamy z dalszej części *Uczty*, Eros jest filozofem. Jednak ta apologetyka miłości nie wyjaśnia nam jeszcze dokładnie, jakiego stosunku do przeszłości wymaga ona od jednostki.

<sup>49</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo...*, t. 2, s. 36.

<sup>50</sup> *Ibid.*, s. 36.

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 49.

<sup>52</sup> *Ibid.*, s. 51.

<sup>53</sup> Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 101.

W *Albo-albo* Kierkegaard napisze, że dla powtórzenia koniecznym warunkiem jest odwaga wyrobienia sobie jasnego spojrzenia na własną przeszłość. Historia „ja” nabiera dopiero znaczenia, jeśli „każda przeżyta chwila zostanie odniesiona do całościowego ujęcia (życia)” i dalej: „zanika bezpośredni charakter pierwszej miłości, ale nie ginie, znajduje miejsce we wspólnej małżonkom świadomości małżeńskiej i wraz z tym rozpoczyna się historia, a pojedyncze zdarzenia zostają odniesione do wspólnej małżonkom świadomości”.<sup>54</sup>

Adresata estety mało przekonują zapewne opisy piękna monotonii, które odkrywa powtórzenie. Co jest jednak najważniejsze? Oczywiście zwycięstwo nad czasem, które może stać się udziałem wolności. To wysiłek jednostki wierzącej w powtórzenie sprawia, że czas może przestać być niszczącą siłą – dzięki czuwaniu wolnej świadomości, która „walczy o swoją miłość ze swoim jestestwem”.<sup>55</sup> Gdy spróbujemy wyrazić to, co w takim związku *widzialne*, otrzymujemy obraz związku małżeńskiego jako nieustającego dialogu, w którym celem i obowiązkiem małżonków jest ciągłe ujmowanie rzeczywistości w odniesieniu do rozwijającego się związku jako uświęconego decyzją układu odniesienia. Boża Obecność uświęca miłość na równi z powagą, która cechuje odniesienie się obojga do wspólnego celu. Czujność świadomości sprawia, że to, co się wydarza, jest wybrane – uprzedza ona jakby czas, podporządkowując go idei. Johannes Sløk pisze:

„Człowiek etyczny pragnie za to każdej chwili, trywialnej na równi z porywającą. Bo cudowność chwili nie wypływa z jej poruszającej zawartości, lecz wyłącznie stąd, że została wybrana”.<sup>56</sup>

Na pewno omówienie całego zagadnienia wyboru egzystencji przyczyniło by się do dalszego rozjaśnienia zawłości związanych z kategorią powtórzenia – to zaś wymagałoby znowu szczegółowej analizy pojęcia wolności, co zupełnie zagubiłoby temat niniejszej pracy. Kończąc więc omawianie perspektyw „ziemskiej” miłości, chciałabym nawiązać jeszcze do dzieła z grupy pism wyłącznie religijnych, do wydanych w 1847 roku *Dzieł Miłości*. Książkę rozpoczyna modlitwa, w której Kierkegaard kilkakrotnie powtarza: „Jak można prawdziwie mówić o miłości, jeżeli Ciebie się zapomniało, Boże miłości, źródło miłości w niebie i na ziemi”.<sup>57</sup> Nie ma dla kopenhaskiego filozofa miłości bez odniesienia do miłości Bożej, nie ma powtórzenia bez wiary. A jednak kategoria powtórzenia, jako rozumienie wolności, uzyska w filozofii egzystencjalnej wymiar laicki. Sartre przyswoił kierkegaardowskie pojmowanie wolności oraz pojęcie lęku (i jego powiązanie z kategorią możliwości), a nawet ontologiczne podstawy jego pojęcia egzystencji wykazują istotną zbieżność z „odkryciem” nicości

<sup>54</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo...*, s. 157.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 187.

<sup>56</sup> J. Sløk, *op. cit.*, s. 19.

<sup>57</sup> S. Kierkegaard, *Works of love*, New York 1964, s. 20.

w *Pojęciu lęku*. Wymienione kategorie myśli Kierkegaarda znajdują w filozofii francuskiego egzystencjalisty wymiar zupełnie indywidualny – inni kontynuatorzy refleksji Duńczyka (np. Jaspers i Heidegger) pozostali bowiem przy jej mistycznym charakterze.

### JEDNOSTKA WOBEC PRZESZŁOŚCI W MYŚLI J. P. SARTRE'A

Podrozdział dotyczący przeszłości znajduje się dopiero w czwartej, ostatniej części „biblii egzystencjalizmu”. Jednak już pierwsze akapity *Bytu i nicości* zapowiadają rozwiązania, które nas interesują – problem przeszłości jednostki określa i jest określany przez ontologiczną strukturę bytu dla siebie (*pour soi*), czyli świadomości. Równanie: świadomość = wolność = nicość stawia byt dla siebie poza łańcuchem przyczynowo-skutkowym, określającym byt w sobie (*l'en soi*, byt rzeczy, byt który jest). Nasza egzystencja w odniesieniu do przeszłości jest egzemplifikacją działania wolności w świecie i dowodem na tejsze wolności stawanie się. Wypada tutaj przypomnieć, w wielkim skrócie, podstawowe założenia ontologicznej struktury rzeczywistości w myśli Sartre'a. Otóż w świecie istnieje tylko byt rzeczy (w którym nie ma miejsca na negację – pytanie, wątplenie, nawet niszczenie) oraz staje się, bądź jest byty byt świadomości (który sam stanowi źródło oraz strukturę negacji).<sup>58</sup> Mówiąc obrazowo: każdorazowy akt świadomości pojawia się na podobieństwo szczeliny, która otwiera się w litej masie bytu w sobie. Dlaczego? Ponieważ unikalna struktura świadomości ludzkiej polega na tym, że zdajemy sobie sprawę z tej właśnie świadomości. Owo „zdawanie sobie sprawy”, jest tym, co niszczy zwierzęcą bezpośredniość postrzegania – jest jak kierkegaardowski duch, który wprowadza w bezpośredniość lęk. Jest to możliwość negacji wszystkiego (kartezjańskie wątplenie we wszystko), która pozwala, a raczej zmusza nas do wyjścia poza świat rzeczy – bez możliwości powrotu.

*Pour-soi* oznacza, że ujmujemy byt jako *kruchy*, tzn. podatny na zniszczenie, zmianę. W tym sensie każde zachowanie pytające (czy wątplące) jest sercem naszej relacji z bytem. Wolność to nieustające stawanie się, pytanie, zawieszanie sądu wobec bytu. Kierkegaard w *Okruchach* pisze: „To tak jakby refleksja odsuwała gwiazdę [przedmiot postrzegany – D. B.] od doznań zmysłowych”.<sup>59</sup> W owym odsunięciu zobaczy Sartre nicość, którą także dostrzegł Kierkegaard, próbując pokazać w *Pojęciu lęku* moment, w którym bezpośredniość (nieświadoma, *nie-stająca się* jeszcze synteza duszy i ciała) zaczyna egzystować dynamicznie. „Pozostający w uśpieniu duch odzwierciedla swoją własną rzeczywi-

<sup>58</sup> J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1999, s. 57. Wyd. polskie: J. P. Sartre, *Problem nicości. Pochodzenie negacji*, tłum. M. Kowalska, Białystok 1991, s. 31.

<sup>59</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, s. 98.



stość, ale ta rzeczywistość jest nicością, zaś ową nicość, niewinność ciągle dostrzega poza sobą”.<sup>60</sup> „Poza sobą” oznacza: nigdy w sobie, ale zawsze dla siebie. Antoni Szwed następująco komentuje cytat z *Zamykającego Nienaukowego Postscriptum* Kierkegaarda:

„Egzystencja jest rozdzieleniem, czy też ustanowieniem odległości (*at spatiere*) między myśleniem a byciem. Egzystencja jest jakby między [podkreśl. – D. B.] myśleniem a byciem. Mimo to nie jest ona pozbawiona myślenia [...] Egzystowanie jest taką rzeczą w sobie (w oryginale *An-sich*), która nie daje się wprost pomyśleć. Myślenie dochodzi do niej jakby z zewnątrz i styka się z nią w sposób chwilowy (*momentviis*)”.<sup>61</sup>

Zdaniem Sartre’a, paradoks myślenia o przeszłości polega na tym, że możemy o sobie myśleć tylko jako o „nas z przeszłości i w przeszłości”. Tymczasem to my stwarzamy ową przeszłość, przywołując ją jako wybraną. Wolność określa się przez cel, czyli nasz projekt siebie rzucony w przyszłość. Cel określa z kolei to, czego brakuje teraźniejszości, zaś żeby mógł on „oświetlić to, co jest”<sup>62</sup>, konieczne jest „odsunięcie” tego, co jest w przeszłość; zobaczenie go „wyraźnie w postaci układu izolowanego”.<sup>63</sup>

Przypisywana przeszłości nieodwracalność jest także wynikiem mojego wyboru – moje wymagania wobec przyszłości implikują zamrożenie pewnej przeszłości jako nieodwracalnej, tylko wtedy plan będzie mógł zacząć być sensownie realizowany (tylko wtedy pragnienie zmiany będzie zasadne). Sartre mówi, że „podtrzymujemy przeszłość w istnieniu przez nasz projekt zwrócony ku przyszłości”.<sup>64</sup>

Nasza przeszłość nie jest nam dana jak książka, którą można otworzyć na konkretnej stronie i przeczytać te same słowa. Metafora książki, będąc przykładem ujmowania przeszłości, jest w pewnym sensie także przykładem wyjaśniającym negatywnie: czytając tę samą książkę, zawsze jesteśmy już kimś innym. Ona nigdy nie jest obiektywną materią wspomnienia, ale ujęciem ze względu na kolejne cele i projekty. „Ostatecznie jest dla mnie niemożliwością odróżnienie niezmiennej nagiej egzystencji od zmiennego sensu, który ona zawiera”.<sup>65</sup>

Ów zmienny sens nie może jednak nosić cech kompletnej dowolności. Istnieją projekty fundamentalne (np. projekt pracy dla potrzebujących, kariera zawodowa, podporządkowanie życia miłosnemu związkowi), które niejako wywołują fale pomniejszych projektów i decyzji, ale i one mogą zostać zmienione: mogą dojść do wniosku, że pomaganie ludziom nie ma sensu i lepiej ich wykonywać, że zamiast kariery wybieram bez skrupułów wegetację na zasiłku dla

<sup>60</sup> Id., *Pojęcie lęku...*, s. 48.

<sup>61</sup> A. Szwed, *op. cit.*, s. 49–50.

<sup>62</sup> J. P. Sartre, *L'être et le néant...*, s. 542. Wyd. polskie, *Filozofia współczesna*, t. 1, pod. red. Z Kuderowicza, Warszawa 1990, s. 331.

<sup>63</sup> *Ibid.*, s. 542, wyd. polskie, s. 331.

<sup>64</sup> *Ibid.*, s. 542, wyd. polskie, s. 332.

<sup>65</sup> *Ibid.*, s. 543, wyd. polskie, s. 333.

bezrobotnych, a mój partner okazał się oszustem matrymonialnym, dybiącym na moją fortunę. Wtedy zmieniam mój fundamentalny projekt, a poprzednie zobowiązania będą teraz przypominały „wieże i mury średniowiecza, których istnieniu nie można zaprzeczyć, ale które mają tylko znaczenie wspomnienia jako etap [...] To przyszłość decyduje czy przeszłość jest żywa czy martwa”.<sup>66</sup> Przeszłość wybrana zgodnie z projektem fundamentalnym, jak to określa Sartre, „pożera” nas, gdyż projekt ten nigdy nie jest pojedynczą decyzją, ale całą siecią misternie powiązanych decyzji. W *Apologii przypadkowości* Odo Marquard pisze, że „poszukiwana filozofia prowizorycznych orientacji życiowych to nic innego jak filozofia istniejących utartych praktyk [...]. Wybór, którym jesteśmy, wspiera się dzięki nim na braku wyboru, którym jesteśmy: przyszłość wymaga przeszłości, wybór wymaga utartych praktyk”.<sup>67</sup>

Mamy więc przeszłość obecnie *żywą* i potwierdzaną (zobowiązania, jakie wykonują, akceptując przyszłość, którą antycypowały), przeszłość *niejasną*, jaka „ciągnie się za mną” jak to, co wprawdzie już odrzucam, ale inne projekty związane z fundamentalnym nie pozwalają mi jej „uśmiercić”: „tak jak te instytucje społeczne, które będąc stworzone dla określonego celu, przetrwały reżim [...], ponieważ kazano im służyć celom zupełnie innym”.<sup>68</sup>

Wszystkie te rodzaje przeszłości scala i hierarchizuje projekt fundamentalny, który obecnie „wyznaję”. Jeszcze inaczej można podzielić przeszłość jednostki, czerpiąc z doświadczeń historycznych – na *pomnikową* i w *zawieszeniu*. Przeszłość pomnikowa to ta, której antycypacje ciągle się wypełniają, zwracając się ku niej w akcie potwierdzenia (np. przymierze, które było początkiem rozwijającej się ciągle przyjaźni między narodami). Ta, która jest w zawieszeniu, to oczywiście ta, którą ciągle od nowa poddajemy ocenie, tak jak decyzję, jakiej trafności nie jesteśmy wciąż pewni.

Nie oznacza to, że przeszłość jest nieokreślona, lecz tylko, że struktura naszej świadomości uniemożliwia jej bycie czymś ostatecznym. Przypomnijmy rozważania Kierkegaarda, który sugerował, że organem poznania tego co historyczne przez jednostkę nie powinien być rozum, ale struktura jednorodna ze stawianiem się – dla niego wiara.

Wymagania przeszłości wobec wolności nazywa Sartre imperatywami hipotetycznymi, które, ponieważ wybieramy jednoznaczne coś, przekształcają się w imperatywy kategoryczne.<sup>69</sup>

Żeby dobitniej pokazać niemoc przeszłości samej w sobie (czyli oddzielonej od naszego aktualnego projektu, każdorazowo powołującego ją jako obowiązującą); Sartre posługuje się sugestywnym przykładem gracza z listu Dostojew-

<sup>66</sup> *Ibid.*, s. 544, wyd. polskie, s. 334.

<sup>67</sup> O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994, s. 129.

<sup>68</sup> J. P. Sartre, *L'être et le néant...*, s. 545, wyd. polskie, s. 335.

<sup>69</sup> Por. *ibid.*, s. 548, wyd. polskie, s. 340.

skiego. W paragrafie piątym rozdziału pierwszego części pierwszej *Bytu i nicości*, zatytułowanym *Pochodzenie negacji*, filozof analizuje, co dokładnie dzieje się w duszy hazardzisty, który postanawia więcej nie grać. Nieszczęśnik, postanawiając rzucić zgubny nałóg, wyobraża sobie, że złożona przysięga zdeterminuje jego własną przyszłość mniej więcej tak, jak trafienie przeciwnika w serce w pojedynku rewolwerowym spowoduje jego natychmiastową śmierć. Nazajutrz po podjęciu zobowiązania nałogowiec myśli o sobie jeszcze jako o tym, który „nie chce grać”, „ale nagle pojmuję w trwodze, że to minione postanowienie jest całkowicie niesprawcze. Jest wprawdzie obecne [podkreśl. – D. B.], ale zastygłe, nieskuteczne, przekroczone po prostu dlatego, że mamy jego świadomość. Jest jeszcze *mną* w tym sensie, że poprzez strumień czasowy poczuwam się do tożsamości ze sobą wczorajszym, ale i nie jest już *mną*, ponieważ jest *dla mnie*”.<sup>70</sup>

Okazuje się, że świadomość, mimo że ujmuje przysięgę i jej spełnienie jako pożądane, to przez nicościujący dystans ujęcia stawia je znowu pod znakiem zapytania – znowu je zawiesza. Zdaniem francuskiego egzystencjalisty, sytuacja taka uświadamia człowiekowi „permanentną wyrwę w determinizmie, nicność, która oddziela go od niego samego”.<sup>71</sup> Gracz w trwodze pojmuję, że bariera, którą świadomie ustanowił między sobą a grą, jest już tylko wspomnieniem – musi ją zbudować od nowa, a właściwie budować bez przerwy w nieustającym powtórzeniu. „Jestem sam i nagi, jak w przeddzień pokusy [...] uświadamiam sobie z trwogą, że nic nie przeszkadza mi grać”.<sup>72</sup>

W świadomości nie „zamieszkuje” żaden motyw – istnieje on zawsze tylko jako zjawisko, a tym samym jego nieskuteczność wynika, według Sartre’a, z jego konstytucji. Zewnętrzność motywu nie polega na jego istnieniu niezależnym od świadomości, ale na tym, że „świadomość z niego ucieka właśnie o tyle; o ile go ustanawia, ponieważ to ona przyznaje mu sens i wagę”.<sup>73</sup>

Powtórzenie decyzji od nowa to także stwarzanie od nowa *ja*, które, podobnie jak motyw oddzielony od czynu nicością, jest oddzielone nicością od własnej istoty. Sartre kilkakrotnie w swym dziele powtarza słowa Hegla: „Wesen ist was gewesen ist” (istota jest to co było). Istota człowieka zawsze jest ujęta jako już była.

To, co wiemy o sobie, to upływ naszej świadomości, ciągle „za nami” i w pewnym sensie nam obcy. Struktura wolności jest wymogiem, nie ucieczką i dlatego budzi w nas trwogę.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> *Ibid.*, s. 68, wyd. polskie, J. P. Sartre, *Problem nicości...*, s. 44.

<sup>71</sup> *Ibid.*, s. 68, wyd. polskie, s. 44.

<sup>72</sup> *Ibid.*, s. 68, wyd. polskie, s. 45.

<sup>73</sup> *Ibid.*, s. 69, wyd. polskie, s. 35.

<sup>74</sup> Por. *ibid.*, s. 70, wyd. polskie, s. 46.

Porównanie wprowadzonego przez Kirkegaarda pojęcia lęku z sartrowską trwogą zasługuje jednak na oddzielne, obszernie porównanie. Kończąc powyższe zestawienie, licząc, że wybrana przeze mnie struktura tekstu pozwoliła czytelnikowi na dostrzeżenie paraleli i różnic między opisanymi koncepcjami odniesienia się jednostki do własnej przeszłości. Wspólne obydwu filozofom okazały się na tle powyższego porównania następujące rozwiązania dotyczące przeszłości jednostki: niezgoda na określanie przeszłości jako dokonanej i zamkniętej, wprowadzenie kategorii nicości w określaniu jaźni oraz dystansująca struktura aktu poznawczego.

Wydaje mi się, że pytanie, jak dalece pewne pojęcia filozoficzne pozostają zrozumiałe i odpowiadają sobie w laickim i religijnym rozumieniu, tworzy interesującą perspektywę badawczą. Taka perspektywa pozwoli, być może, wykroczyć poza pobłażliwość, z jaką zwykle patrzą na siebie filozofia religijna i agnostyczna, i wzbudzi szacunek do wspólnych korzeni i wspólnego nieredukowalnego elementu: jednostkowej jaźni. Bronisław Świdorski napisał:

„Respekt oznacza *spojrzeć po raz drugi*. Okazać respekt, to stwierdzić, że pojedynczy ogląd jest nieuważny i omylny [...] Mówiąc najkrócej: powtórzenie (u Kirkegaarda) to respekt [...] Respekt jest zatem psychologiczną dyrektywą, podpowiadającą jak być”.<sup>75</sup>

#### SUMMARY

The objective of the paper is to analyze the issue of one's own past in the thought of philosophers considered to belong to entirely different realms of philosophical thought, S. Kierkegaard and J.-P. Sartre. It is argued that an interesting parallel can be drawn between the thinkers. Their surprisingly alive perspective which they share throws light on the structure of the individual mind. The notion of negation is crucial to both of them. The paper examines their vision of the individual past, analyzing several works, especially those of Kierkegaard who, in the author's view, is the father of Sartre's atheist thought. The aim of the parallel is to demonstrate that there are significant concepts considering the human mind which can be expressed both in religious and non-religious language and still save their deepest meaning.

---

<sup>75</sup> B. Świdorski, *op. cit.*, s. 11.