

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Kamil Szpilka

**O możliwych kierunkach rozwinięcia koncepcji
podmiotu estetycznego Sørensa Kierkegaarda**

Rodzaj pracy: doktorska

Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak

Seminarium naukowe z etyki i filozofii człowieka

Kraków 2024

OPIS BIBLIOGRAFICZNY

Kamil Szpilka, O możliwych kierunkach rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego Sørensa Kierkegaarda, praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Władysława Zuziaka, Kraków WF UPJPII, 2024, 167 stron.

ABSTRAKT

Przedmiotem badań w przedłożonej pracy uczyniono podmiot estetyczny w antropologii Sørensa Kierkegaarda. Skupiono się na analizie jego egzystencji oraz wykazaniu jego znaczenia na tle pozostałych stadiów.

Celem dysertacji było ukazanie dojrzewania koncepcji podmiotu estetycznego u Kierkegaarda oraz wskazanie innych możliwych kierunków rozwoju estety.

Badania przeprowadzono w oparciu o teksty Sørensa Kierkegaarda oraz publikacje z zakresu filozofii człowieka, metafizyki, estetyki i etyki. W realizacji wyznaczonych celów zastosowano metodę analityczno-syntetyczną wraz z elementami metody hermeneutycznej.

Wykorzystano 38 materiałów źródłowych i 241 innych pozycji bibliograficznych.

SŁOWA KLUCZOWE

- a) imienne: Søren Kierkegaard
- b) rzeczowe: egzystencjalizm, esteta, estetyka, etyka, piękno, rozpacz, wiara

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI	4
WSTĘP	6
ROZDZIAŁ I	12
CZŁOWIEK ESTETYCZNY W UJĘCIU KIERKEGAARDA	12
1. Geneza egzystencjalizmu Kierkegaarda	12
2. Teoria stadiów życia	19
2.1 Esteta bezpośredni i refleksyjny	20
2.2 Stadium etyczne i religijny typ życia	26
3. Podmiot estetyczny Kierkegaarda.....	33
3.1 Ukierunkowanie na piękno	33
3.2 Problem prawdy	43
3.3 Nieuchronność melancholii i rozpacz	49
ROZDZIAŁ II	53
NIEWYSTARCZALNOŚĆ DOTYCHCZASOWEJ ESTETYKI I NOWE PERSPEKTYWY JEJ ROZUMIENIA	53
1. Istota przemiany i jej rodzaje	55
2. Lęk i wybór absolutny.....	66
3. Piękno w wymiarze etycznym. Między rozsądkiem a charakterem	72
4. Potrzeba osobowego odniesienia do Boga.....	77
5. „Lilie polne” – nowa perspektywa dla estetyki	84

ROZDZIAŁ III	94
PRÓBA ROZWINIĘCIA KIERKEGAARDOWSKIEGO UJĘCIA ESTETYKI	94
1. Człowiek estetyczny w świecie wartości – Józef Tischner.....	97
1.1 Piękno symbolem tego, co etycznie dobre.....	98
1.2 Dlaczego piękno nie zawsze kieruje ku dobru?	104
1.3 Wybór piękna szansą na odnowę moralną człowieka.....	107
2. Esteta w świecie duchowym	112
2.1 Hans Urs von Balthasar.....	113
2.2 Sztuka a religia.....	115
2.3 Estetyka chwały	117
2.4 Działanie i kontemplacja.....	120
2.5 Wiara i rozum.....	123
3. Estetyzacja życia człowieka współczesnego.....	127
3.1 Richard Shusterman	131
3.2 Michel Foucault	137
 ZAKOŃCZENIE	 144
BIBLIOGRAFIA	150

WSTĘP

Cel pracy

Zasadniczym celem przedłożonej pracy jest analiza podmiotu estetycznego w antropologii Sørensa Kierkegaarda, dokonana w oparciu o jego myśl filozoficzną oraz adekwatną literaturę pomocniczą. Problemem badawczym jest określenie istoty, przedstawienie ograniczeń i ukazanie aktualności estetycznego wymiaru życia człowieka, zarówno w koncepcji Kierkegaarda, jak i współczesnych filozofów zainspirowanych jego pracami.

Kierkegaard w myśleniu o człowieku wpisuje się w nurt św. Augustyna i Błażeja Pascala. Ich rozumienie kondycji ludzkiej wyniesione zostanie na nowy, nieznaną dotąd poziom. Człowiek w jego antropologii jest egzystencją zawieszoną między wiecznością a doczesnością, możliwością a koniecznością. Swój dramat przeżywa w dojrzewaniu osobowości od stadium estetycznego, przez etyczne po religijne. Podmiot estetyczny w prezentacji kopenhaskiego filozofa jest uwikłany w bezpośredniość i nie żyje autentycznie, dlatego winien to stadium porzucić na rzecz dalszego rozwoju. Jednak egzystencja estetyczna zyskuje na znaczeniu, a nawet staje się doniosła w poglądach wybranych XX-wiecznych myślicieli. W pracy zostanie wskazane istnienie przesłanek do stwierdzenia, że człowiek zanurzony w świecie zmysłowym ma już na tym poziomie dostęp do uświadomionego życia w horyzoncie wartości.

Materiał źródłowy bieżącego opracowania stanowią dzieła duńskiego filozofa – Sørensa Kierkegaarda (1813-1855), prekursora egzystencjalizmu, badane pod kątem podmiotu żyjącego w sferze estetycznej. Zarówno warsztat, jak i idee prezentowane na kartach jego pozornie niespójnych dzieł – od dziesięcioleci wywierają ogromny wpływ na szeroko rozumianą kulturę humanistyczną. Określony niniejszym przedmiot badań stwarza możliwości odkrycia istotnych treści dotyczących podmiotu estetycznego. Wpłyną one na rozwiązanie postawionego wyżej problemu badawczego.

Uzasadnienie wyboru tematu i stan badań

Søren Kierkegaard zmarł w 1855 roku, lecz dopiero po ponad czterdziestu latach zwrócono uwagę na jego niezwykłą myśl. Dziś badania nad jego filozofią są wyjątkowo zaawansowane, nie tylko w Europie, ale na całym świecie. Jednak należy zauważyć, że w studiach nad jego antropologią najwięcej uwagi poświęcono człowiekowi widzianemu z perspektywy religijnej.

Kierkegaard otwarcie przyznaje, że stadium estetyczne nie ma wielkiej wartości wobec kolejnych, wyższych od niego – etycznego i religijnego. Pozostaje jednak wątpliwość: czy rzeczywiście wszystko, co estetyczne musi być złe i odrzucone? Dlaczego duński autor zdaje się odmawiać podmiotowi estetycznemu autentycznego istnienia? Czy egzystencji estety naprawdę nie da się w jakimś wymiarze obronić? Przygotowana dysertacja stawia sobie za cel próbę zrozumienia człowieka z perspektywy najniższej formy egzystencji w ujęciu filozofa, czyli od strony podmiotu estetycznego. Z filozoficznych rozważań Duńczyka zostały zrekonstruowane najważniejsze aspekty opisu egzystencji estetycznej, by w kolejnym etapie skonfrontować je z równie donośnymi ideami filozoficznymi XX wieku, rzucającymi nowe światło na rozumienie podmiotu estetycznego. Tym samym, temat niniejszej pracy doktorskiej został sformułowany w następujący sposób: „O możliwych kierunkach rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego Sørena Kierkegaarda”.

W realizacji zamierzonego celu podjęto staranne badania myśli samego Kierkegaarda i autorów, którzy zajmują się jego filozofią. W literaturze europejskiej i anglo-amerykańskiej ilość odwołań do jego filozofii jest ogromna, co dowodzi wielkiej popularności autora. Ponadto, w wielu krajach podjęto szerokie badania nad jego myślą, które zaowocowały powstaniem kolejnych po kopenhaskim Centrum Badań nad Sørenem Kierkegaardem¹, a przede wszystkim licznymi przekładami na kolejne języki. To zdecydowanie upowszechniło jego twórczość. Na uwagę zasługuje także dorobek polskich naukowców eksplorujących ogromną spuściznę „ojca” filozofii egzystencjalnej, których od 20-30 lat znacznie przybywa. Są wśród nich

¹ Kopenhaskie centrum założono w 1992 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kopenhaskiego i to właśnie tam powstają kolejne edycje dzieł krytycznych Kierkegaarda: *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). W roku dwusetnej rocznicy urodzin duńskiego filozofa (2013) powstało kolejne Centrum Badań Myśli Sørena Kierkegaarda przy Instytucie Filozofii i Socjologii w Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, dziś po zmianie nazwy uczelni – Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

choćby: E. Kasperski, J. A. Prokopski, M. Sosnowski, A. Szwed, K. Toeplitz i wielu innych.

Problematyka podmiotu estetycznego jest stale obecna w filozoficznej literaturze. Także na rodzimym gruncie podjęto próby jej opracowania i były one inspiracją dla autora². Kolejne ujęcia tego problemu dowodzą, że z jednej strony podmiot estetyczny bywa tematem drugoplanowym, a z drugiej, że studia nad nim mają zazwyczaj formę krótszych rozpraw, a nie wielostronicowych monografii.

Nowością badań tej dysertacji jest przede wszystkim problem ukazania wartości samego podmiotu estetycznego i jego świata. Wspomniany wyżej sposób rozumienia człowieka w świetle teorii o trzech typach egzystencji, podejmowany i oceniany był najczęściej z perspektywy sfery religijnej jako zwieńczenia projektu antropologicznego Kierkegaarda. W przedłożonej pracy punkt wyjścia i perspektywa badawcza będą zgodne z kierunkiem dojrzewania podmiotu, począwszy od sfery estetycznej. Drugim *novum* prezentowanej pracy jest kwestia kontynuacji myśli Duńczyka lub inaczej – nowa perspektywa dla podmiotu estetycznego i zakorzenienie w niej późniejszych autorów. Istnieją wprawdzie opracowania dotyczące recepcji twórczości Kierkegaarda u myślicieli współczesnych, ale mają one charakter monograficzny. Aktualnie nie dysponujemy jeszcze obszerniejszym i całościowym studium we wspomnianej problematyce. Przedłożona praca bowiem zakłada odnalezienie zbieżnych motywów poszczególnych stadiów życia z adekwatnymi ideami głoszonymi współcześnie. Ponadto, opracowanie tego problemu może posłużyć jako ilustracja i punkt wyjścia dla sformułowania bardziej uniwersalnych prawd dotyczących życia ludzkiego, które od zawsze fascynuje myślicieli.

Istotnym jest, iż w pierwszej kolejności zostanie uwypuklony aspekt rozwoju idei życia estetycznego u samego Kierkegaarda – dotąd podejmowany zasadniczo przy prezentacji całego procesu rozwoju egzystencji, zazwyczaj sporadycznie rozwijany. Niniejsza dysertacja może również stać się inspiracją do dyskusji

² H. Benisz, *Meandry estetyki Kierkegaarda*, „Nowa Krytyka”, t. 7, 1996, ss. 159–169; H. Chojnacki, *Uwodzicielstwo estetyczne, czyli o estetyzacji uwodzicielstwa*, „Principia”, t. 23, 1999, ss. 145–156; E. Kasperski, *Wokół estetyki Kierkegaarda*, „Tekstualia”, 2014, ss. 11–30; P. Mróz, *Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa: poglądy estetyczne Kierkegaardowskich autorów pseudonimowych*, Kraków 2013; A. Szwed, *Sorena Kierkegaarda próba przezwyciężenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos”, nr 40, 1997, ss. 169–178; K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 7–35.

nad rozumieniem estetycznego pojmowania świata, zainicjowanego przez Duńczyka. Znajomość jego kategorii antropologicznych oraz świadome odkrycie na nowo konieczności życia w stadium estetycznym może przynieść wymierne efekty w życiu człowieka, sięgającego po opracowania tej filozofii. Podejmowane badania w istotny sposób będą mogły również uwrażliwić współczesnego czytelnika na ideę piękna, a przez nią – na tę niezwykle istotną sferę ludzkiego ducha.

Metoda

Przedłożona praca doktorska dotyczy w głównej mierze źródeł pisanych Sorena Kierkegaarda, w których prezentuje swoją antropologię. Materiał badawczy wydaje się różnorodny i trudny w analizie, choćby za sprawą tak wielu różniących się prezentacji życia estetycznego czy przez mnogość autorów pseudonimowych, którzy przemawiają w imieniu filozofa. Dlatego też wymienione źródła wymagają wieloaspektowego potraktowania. Zastosowana metoda analityczno-syntetyczna posłuży do gruntownego zreferowania poszczególnych stadiów życia człowieka, w oparciu o twórczość Kierkegaarda, jak i pomocniczą literaturę filozoficzną dotyczącą badanej kwestii. Zostaną również podjęte analizy mające na celu określenie specyfiki i wzajemnych zależności pomiędzy wieloma aspektami życia estetycznego. Formułowanie wniosków i konkluzji podjętego zagadnienia umożliwi metoda syntetyczna. Będzie ona również przydatna w związku z próbą poszerzenia perspektywy badawczej o wątki ukazujące nowe rozumienie estetyki. Dlatego też zostaną wprowadzone elementy metody hermeneutycznej, dzięki której będzie możliwe głębsze zrozumienie przejawów życia estetycznego oraz zrozumienie podmiotowych uwarunkowań egzystencji estety. Zamiarem autora jest nie tylko rekonstrukcja poglądów, ale też ich interpretacja pod kątem rozwinięcia określonych intuicji zawartych w różnych tekstach Kierkegaarda i jego komentatorów. W tym zadaniu wskazane będzie zastosowanie „interpretacji humanistycznej”, którą zdefiniował Jerzy Kmita³, główny przedstawiciel poznańskiej szkoły metodologicznej. Jej użycie umożliwi udzielenie pełniejszych odpowiedzi

³ Jerzy Kmita (1931-2012), filozof, kulturoznawca, teoretyk i metodolog nauki, twórca koncepcji kultury i interpretacji oraz jeden z głównych przedstawicieli poznańskiej szkoły metodologicznej. Najbardziej znane publikacje: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971; *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1973. Por. M. Bonecki, *Jerzy Kmita – interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, „Filozofia Publiczna i Edukacja demokratyczna”, t. I, nr 2, 2012, s. 179.

na postawione cele badawcze, bowiem poglądy Kierkegaarda na temat podmiotu estetycznego zostaną wzbogacone o nowe sposoby rozumienia i nowe możliwości funkcjonowania tej konstrukcji filozoficznej zarówno w dyskursie naukowym, jak i w praktyce pedagogicznej. Istota i użyteczność interpretacji humanistycznej zostanie dokładnie omówiona w rozdziale trzecim.

Autor zdaje sobie sprawę z trudności, które niesie ze sobą taki sposób ujęcia tematu. Jednak ma ono istotne zalety – daje bowiem szansę na połączenie pogłębionej analizy omawianych zagadnień przy jednoczesnym poszerzeniu perspektywy badawczej. Wydaje się zatem, że warto podjąć taką próbę, nawet jeśli uda się ją zrealizować jedynie w ograniczonym zakresie.

Plan/struktura rozprawy

Wyznaczony cel i zastosowane metody pracy zdeterminowały strukturę prezentowanej dysertacji. Została ona podzielona na trzy części. Pierwszy i drugi rozdział podejmują próbę rekonstrukcji zasadniczych problemów antropologicznych w filozofii Kierkegaarda, ze szczególnym uwzględnieniem podmiotu estetycznego. Rekonstrukcja zostanie dokonana w oparciu o materiał źródłowy oraz o krytyczne opracowania poglądów Kierkegaarda.

Rozdział pierwszy otwiera problem genezy egzystencjalnej myśli duńskiego filozofa w kontekście popularnej wówczas filozofii heglowskiej. Dalej będzie miała miejsce syntetyczna prezentacja teorii stadiów życia w ujęciu Kierkegaarda: estetycznego, etycznego i religijnego. Rozdział pierwszy zakończy próba gruntownej analizy życia podmiotu estetycznego poprzez wskazanie kluczowych dla tego stadium aspektów egzystencji ludzkiej. Uwydatnione zostaną trzy zagadnienia: relacja podmiotu do piękna, problem subiektywnej prawdy jednostki oraz nieuchronność melancholii i rozpacz na poziomie życia estetycznego.

Rozdział II podejmie problem niewystarczalności estetyki oraz nowe perspektywy jej rozumienia. W tej części zostaną zasygnalizowane możliwe kierunki rozwinięcia podmiotu estetycznego. Najpierw, skrótowo zostaną omówione kolejne przemiany estety, podkreślające dynamizm jednostki. W kolejnej odsłonie będą omówione: lęk, skok jakościowy i wybór absolutny. Stanowią one charakterystyczne

dla filozofii egzystencji „możliwości” podmiotu, czyli okazji do dalszego wzrostu. Następną część rozdziału to pogłębione badania nad człowiekiem w stadium etycznym i religijnym, a nadmienione w ich realizacji braki i niekonsekwencje staną się inspiracją poszukiwania innych możliwych kierunków rozwinięcia podmiotu. Równocześnie zostaną uwypuklone artystyczne zabiegi Kierkegaarda podejmowane przez niego przy konstruowaniu filozoficznego projektu rozwoju egzystencji. Zwieńczeniem tego rozdziału będzie prezentacja nowej estetyki Kierkegaarda, w której autor wydaje się subtelnie zmieniać swoją pierwotną koncepcję. Zawarł ją w eseju *Lilie polne*.

Treści zawarte w rozdziale trzecim będą istotne ze względu na zamierzone przez autora poszerzenie perspektywy antropologicznej Kierkegaarda. Głównym celem ostatniego rozdziału jest wskazanie możliwych kierunków rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego duńskiego filozofa. W oparciu o źródła i opracowania wybranych współczesnych filozofów zostaną przybliżone wybrane propozycje aktualizacji, rozszerzenia lub uwznioślenia estetyki Kierkegaarda. Głównym autorem pierwszej perspektywy będzie Józef Tischner, krakowski filozof, który inaczej niż Kierkegaard poszukiwał możliwości wprowadzenia podmiotu estetycznego w świat aksjologii. Myśl Tischnera będzie wzbogacona teorią Władysława Stróżewskiego. W drugiej odsłonie tego rozdziału zostanie zaprezentowana myśl teologiczno-filozoficzna Hansa Ursa von Balthasara. Szwajcarski myśliciel, autor piętnastotomowej *Trylogii* odważnie będzie przekonywał, że podmiot estetyczny już w horyzoncie piękna ma możliwość uczestniczenia w świecie metafizycznym. W ostatniej części rozdziału do głosu dojdą współcześni myśliciele, którzy egzystencję estetyczną jak i świat estety rozumieją inaczej niż Kierkegaard. Umożliwi to zastosowanie interpretacji humanistycznej. Richard Shusterman, przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu, doceni działania zmierzające do estetyzacji nie tylko przestrzeni, ale i życia ludzkiego. W podobny sposób rozumie estetyzację życia francuski filozof, Michel Foucault. On jednak, nawiązując do tradycji antycznych proponuje własny projekt „rehabilitacji” estetyki.

Zaprezentowana struktura omawianych wątków pomoże w jaśniejszym przedstawieniu problematyki podmiotu estetycznego oraz przyczyni się do pogłębienia zrozumienia i wzbudzenia większego zainteresowania dorobkiem wybitnego, duńskiego myśliciela.

ROZDZIAŁ I

CZŁOWIEK ESTETYCZNY W UJĘCIU KIERKEGAARDA

1. Geneza egzystencjalizmu Kierkegaarda

Analizując kierunki rozwojowe filozofii europejskiej w I połowie XIX wieku, można zarysować kontekst twórczości literacko-filozoficznej Kierkegaarda oraz wskazać najistotniejsze kwestie, które miały wpływ na kształt jego koncepcji. Po pierwsze, Europa w tym czasie pozostawała pod wpływem „krytyk”⁴ przeprowadzonych przez Immanuela Kanta, w których „godził” on racjonalizm Kartezjusza z empiryzmem Hume’a⁵ swoją transcendentálną epistemologią. Z kolei, w wymiarze religijnym, po rewolucji dogmatycznej Marcina Lutra, zauważalne było, w niektórych nurtach protestanckich, dążenie do przewartościowania chrześcijańskiej moralności⁶. Trzecim aspektem była próba przewyciężenia wątpliwości, problemów i odpowiedzi na nierozstrzygalne pytania, które ujawnił „przewrót kantowski”. Tę próbę zrealizował system mający wyjaśniać całość rzeczywistości, zawarty w idealizmie Georga Hegla⁷. W takim skrótowo zarysowanym kontekście filozoficznym, żył i tworzył Søren Kierkegaard.

Już w czasie studiów przyszły twórca egzystencjalizmu zaznajomił się dogłębnie z racjonalizmem, prądami romantyzmu⁸, z niemieckim idealizmem oraz jego oddziaływaniem na teologię. Zdaniem Karola Toeplitza na szczególną uwagę zasługuje

⁴ To najważniejsze dzieła filozofa z Królewca: *Krytyka czystego rozumu* (1781), *Krytyka praktycznego rozumu* (1788) oraz *Krytyka władzy sądownia* (1790).

⁵ Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Immanuel Kant*, [w:] *Filozofia XVII i XVIII wieku*, E. Coreth, H. Schöndorf (red.), Kęty 2006, s. 163.

⁶ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 11.

⁷ Por. *Ibid.*, s. 8.

⁸ Romantyków interesowało głównie wewnętrzne życie człowieka walczącego o wolność. Kierkegaard znał poglądy braci Schległów, Novalisa czy Tiecka. Por. D. Bajer, *Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego*, „Czasopismo Filozoficzne”, t. 2011, nr 7, s. 47; K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 14.

stosunek Kierkegaarda do projektu filozoficznego Hegla. W przekonaniu tego komentatora, bez Hegla nie da się zrozumieć Kierkegaarda, a co więcej, Kierkegaard bez odniesienia do Hegla nie potrafi myśleć samodzielnie, nawet wtedy, gdy podejmuje krytykę Hegla⁹. Antoni Szwed odnosi się do tych relacji bardziej ostrożnie i uważa je za ambiwalentne. Z jednej strony duński myśliciel podkreślał, że wiele Heglowi zawdzięcza oraz wyrażał podziw dla ogromu jego wiedzy, z drugiej strony jednak formułował pod jego adresem liczne zarzuty, nawet jeszcze przed zapoznaniem się z pracami niemieckiego filozofa¹⁰. Wprawdzie kopenhaski twórca określał Hegla jako największego spośród filozofów spekulatywnych¹¹, przyznając, że zaczerpnął od niego wiele pojęć, to jednak ujawniał najsłabszą stronę jego systemu: „Hegel chcąc uchwycić całą rzeczywistość w sieć dialektyki, pozwolił na to, by egzystencja wymknęła się przez okna”¹².

Poglądy Kierkegaarda, w odróżnieniu od koncepcji Hegla, miały charakter ściśle antysystemowy¹³. Wielokrotnie wskazywał on na negatywne oddziaływanie systemów filozoficznych i teologicznych dla życia człowieka. W jego przekonaniu zasadniczym zadaniem egzystującego podmiotu winno być dążenie do prawdy, tymczasem systemy uzurpujące sobie prawo wyjaśniania świata utrudniały osiągnięcie tego celu. W skończonym filozoficznym dyskursie, gdzie wszystko jest hierarchicznie uporządkowane¹⁴, zapośredniczone i wzajemnie powiązane, nie ma miejsca na niepowtarzalną subiektywność jednostki¹⁵. Dlatego Kierkegaard przeciwstawiał się

⁹ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard ein Nachkomme Hegel?*, [w:] *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte, XVIII, Internationaler Hegel-Kongress 1990*, K. Bal (red.), Wrocław 1992, ss. 125–128.

¹⁰ Por. A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia: Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011, s. 442. Trzeba przyznać, za Tomaszem Kupś, że początkowo Duńczyk nie znał dokładnie pism Hegla, zapoznawał się z nimi w formie spekulatywnej teologii oraz w krytycznych opracowaniach tego systemu. Dopiero na początku 1837 roku zaczął czytać jego dzieła. Tym samym jest prawdopodobne, że do lektury przystępował z częściowo wyrobionym zdaniem. Krytyka heglizmu w dziełach Kierkegaarda w wielu wypadkach jest niesamodzielna lub wprost wynika z opinii przejętych od innych autorów. Por. T. Kupś, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004, s. 129.

¹¹ Kierkegaard wyrzucał samemu sobie fakt inspirowania się twórczością Hegla, pisał: „pozostając pod wpływem Hegla i całego współczesnego ducha, nie posiadając wystarczającej dojrzałości, by prawdziwie pojmywać wielkość, gdzieś w mojej rozprawie nie omieszkalem wytknąć jako niedoskonałości faktu, że Sokrates nie miał otwartych oczu na totalność i że liczył jednostki na sztuki. Och, ja heglowski głupiec”. S. Kierkegaard, *Papirer*, Copenhagen 1909, X A47, cyt. za: A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, s. 476.

¹² F. Copleston, *Historia filozofii*, J. Łoziński (tłum.), Warszawa 2006, t. VII, s. 289.

¹³ Por. D. Bajer, *Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego...*, *op. cit.*, s. 40; J. Iwaszkiewicz, *Od tłumacza*, [w:] *Albo-albo*, t. 1, 1982, s. VIII.

¹⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 607.

¹⁵ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, ss. 94–95.

systemowi Hegla, w którym wszystko miało być podporządkowane uniwersalnej myśli, a co za tym idzie, nie było w nim przestrzeni dla życia jednostki¹⁶.

Duńczyk zdecydowanie odrzucał pomysł na życie epoki „beznamiętnego racjonalizmu”, w której człowiek-obszernik nie musiał podejmować wyborów etycznych, a każdy wybór zamieniał się w iluzję¹⁷. Winą za taki stan umysłów Kierkegaard obarczył heglizm, który nazywał „przeżuwającą refleksją”¹⁸. Podkreślał, że system Hegla, znosząc zasadę sprzeczności, wprowadził zbyt wiele dwuznaczności do refleksji filozoficznej jak również do praktyki społecznej. Jednostka wobec braku różnicy między dobrem a złem nie mogła podejmować jednoznacznych wyborów. Egzystowała przez to dwuznacznie, rozpatrując wybory, których i tak, w ostateczności, nie podejmowała¹⁹.

Problem ten znalazł kulminację w sporze o kategorię mediacji, określaną jako „zapośredniczenie”. W systemie Hegla dwa przeciwstawne elementy „teza” i „antyteza” podporządkowane trzeciemu, „syntezie”, są włączone w powstałą doskonalszą całość. Proces ten dopuszcza dalsze przemiany, w których otrzymana uprzednio całość staje się komponentem kolejnej syntezy²⁰. W tym procesie, zmierzającym do objawienia się Ducha Absolutnego, będącego kresem historii dziejów, wszystko, co istnieje ma znaczenie relatywne, i jest o tyle usprawiedliwione, o ile służy owemu celowi

¹⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, *op. cit.*, t. VII, s. 290. W systemie heglowskim nie było miejsca na subiektywne zainteresowania jednostki. Kierkegaard chciał na nowo odnieść się do niezwykłych wartości człowieka w sensie indywidualnym. Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 121. Wprawdzie w heglizmie pojawiają się terminy takie jak jednostkowość czy szczegółowość, to jednak ich rozumienie jest dalekie od rozumienia Duńczyka. Szerzej, por. H. Pisarek, *Hegel o dialektyce poznania naukowego*, [w:] *Hegel a współczesność: materiały X Międzynarodowego Kongresu Heglowskiego, Moskwa 25 VIII - 2 IX 1974*, T. Jaroszewski, L. Palacz, T. Płużański (red.), Wrocław 1975, ss. 273–294.

¹⁷ M. Domaradzki, *Kierkegarda recenzja nowożytności*, [w:] *Aktualność Kierkegarda: w 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, s. 145; M. Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegarda*, Poznań 2006, ss. 20–22.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka „Dwóch epok” - noweli autora „Historii z życia codziennego”*, M. Domaradzki (tłum.), Kęty 2008, s. 75.

¹⁹ Por. *Ibid.*; M. Domaradzki, *Kierkegarda recenzja nowożytności...*, *op. cit.*, s. 146. „Dla Hegla charakterystyczne jest wahanie między pragnieniem działania a rezygnacją, chęcią bezpośredniego interweniowania w sprzeczności a przeświadczeniem, iż jedyną racją istnienia myśli, sztuki i etyki jest odzwierciedlanie wszystkich problemów i wszelkich stanowisk” – C.I. Gulian, *Hegel czyli filozofia kryzysu*, Warszawa 1974, ss. 15–16.

²⁰ Por. A. Sikora, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama*, [w:] *Spotkania z filozofią: od Heraklita do Husserla*, Warszawa 2009, s. 262.

najwyższemu. Ten prymat ogólności i ostatecznego celu nad indywidualnością i częścią całości, był punktem wyjścia krytyki, którą podjął kopenhaski egzystencjalista²¹.

Kierkegaard surowo odnosił się do poglądów Hegla, wielokrotnie oskarżając go nawet o zuchwałą deformację chrześcijaństwa. Zauważa, że „w dawniejszych czasach uczciwszą rzeczą było to, że pomimo najbardziej zacieklej ataków na chrześcijaństwo, istotę chrześcijaństwa pozostawiono nienaruszoną. W dziełach Hegla niebezpieczne jest to, że dokonał on transformacji chrześcijaństwa, i za pomocą tej transformacji doprowadził je do jedności ze swoją filozofią”²².

Kierkegaard, za Schellingiem, na którego wykłady uczęszczał w Berlinie²³, przyjął rozróżnienie filozofii na negatywną i pozytywną. Wskazywał, że negatywna heglowska filozofia, nie wychodząc poza sferę myśli, obejmuje jedynie sferę możliwości, w której potwierdza się jej abstrakcyjny i mało konkretny charakter. Ponadto, głównym prawem tego systemu jest konieczność, wiążąca ze sobą wszystkie elementy systemu poprzez reguły logicznego wynikania²⁴. Wskutek tego, „abstrakcyjny myśliciel”, uwikłany w z góry określony dyskurs o nauce, społeczeństwie, czy sztuce, nie jest w stanie podjąć refleksji nad własnym rzeczywistym losem²⁵. Kopenhaski autor przeciwstawiał takiej koncepcji filozoficznej swój projekt filozofii pozytywnej, odnoszącej się do konkretnej rzeczywistości, w której żyje i działa człowiek maksymalnie zainteresowany własną egzystencją²⁶. Niepowtarzalny i „konkretny myśliciel”, w opozycji do „abstrakcyjnego myśliciela”, dzięki koncentrowaniu się na swojej egzystencji, miał większe możliwości by zrozumieć siebie i swoje miejsce w świecie.

²¹ Por. *Ibid.*

²² S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, K. Toeplitz (red.), A. Szwed (tłum.), Lublin 2000, s. 152. W 1854 roku, czyli trzy lata później, sformułował swój sąd w sposób jeszcze bardziej dosadny: „dlatego nie ma filozofii, która byłaby równie szkodliwa dla chrześcijaństwa jak filozofia Hegla. Wcześniejsi filozofowie byli jeszcze na tyle uczciwi, by pozwolić chrześcijaństwu być tym, czym ono jest, ale Hegel był dostatecznie głupio zuchwały, gdyż rozwiązując problem spekulacji i chrześcijaństwa, dokonał zmiany chrześcijaństwa – i tak oto wszystko doskonale się udało” – *Ibid.*

²³ W. Lowrie, *Kierkegaard*, J. A. Prokopski (tłum.), Kęty 2011, s. 261; Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy...*, *op. cit.*, s. 605.

²⁴ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 121.

²⁵ Por. *Ibid.*, s. 122.

²⁶ Por. *Ibid.*, s. 121.

Zdaniem Antoniego Szweda, Kierkegaard nie miał wątpliwości, że należy bronić autonomii jednostki wobec masy, uregulowań społecznych czy instytucji państwa²⁷. Podkreślał, że jednostce przysługuje niezależność, gdyż posiada ona wyższy status niż cały rodzaj ludzki²⁸. Zatem z tego powodu, w opinii Duńczyka, należy podejmować walkę „przeciwko hegemonii tłumu i terrorowi opinii publicznej, faworyzującymi pozbawioną cech indywidualnych masę ludzką”²⁹. W ten oto sposób „Sokrates Kopenhagi”³⁰ starał się dowartościować ludzką egzystencję, podkreślając jej aspekt indywidualny oraz wskazując na jej właściwe rozumienie. Zauważył przy tym, że życie ludzkie nie jest statyczne, ani nie jest zbiorem cech, którymi kogoś można opisać. Egzystować znaczy codziennie stawać się sobą. W nieustannym napięciu między byciem i stawaniem się, istnienie wymyka się jednoznacznym definicjom i pozostaje najważniejszym wymiarem ludzkiego życia. Egzystując, człowiek dokonuje wyborów, które pozwalają mu się stawać sobą. Żyjąc, człowiek pomimo, że nie odcina się od przeszłości, nie pozwala tej przeszłości siebie definiować. Istnienie w rozumieniu egzystencji to życie „w stronę przyszłości”, które jest równocześnie życiem tu i teraz. Jak to ujął Copleston, dla Kierkegarda „egzystować” oznacza: „realizować siebie przez wolny wybór, spośród alternatyw, przez zaangażowanie się. Egzystować znaczyło stawać się coraz bardziej jednostką, a coraz mniej członkiem grupy”³¹. Proces „stawania się” miał stanowić konstytutywną właściwość jednostki. Oznacza to, że egzystujący podmiot obecnie jest tym, czym nie był uprzednio, ani tym, czym stanie się w przyszłości. O jednostce rozumianej jako istniejący duch nigdy nie powie się, że „jest”, lecz że nieustannie „staje się”³².

²⁷ Szerzej o relacjach jednostka-państwo w systemie heglowskim oraz o obronie indywidualności przez Kierkegarda – por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, ss. 134–141.

²⁸ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2000, s. 35. Kierkegaard zauważa w swoim *Dzienniku*, że „w przeciwieństwie do gatunków zwierzęcych rodzaj ludzki charakteryzuje się tym, że jednostka jest ważniejsza niż rodzaj. W naszych czasach zapomniano o tym zupełnie, że człowiek jest podobny Bogu, ale Bóg nie może istnieć na podobieństwo gatunków zwierząt [...]. Bóg może być w pokrewieństwie jedynie z Jednostką” – S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*..., *op. cit.*, s. 74.

²⁹ Por. A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*..., *op. cit.*, s. 468.

³⁰ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*..., *op. cit.*, s. 8.

³¹ F. Copleston, *Historia filozofii*..., *op. cit.*, t. VII, s. 289.

³² Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, K. Toeplitz, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1976, s. 238; J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm: dialektyka ludzkiej skończoności: krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Kęty 2007, ss. 100–101. Stosując znaczne uproszczenie, można uznać, że inni egzystencjaliści kontynuowali tę myśl – przykładowo Martin Heidegger uznawał, że *Dasein* „dzieje się”.

Nowatorskie ujęcie ludzkiej egzystencji Sorena Kierkegaarda przyczyniło się w dużej mierze do uznania go, obok Franza Kafki i Fiodora Dostojewskiego, za prekursora egzystencjalizmu³³. Ten nurt filozoficzny rozwinął się w XX wieku przejawiając się zarówno w poglądach licznych filozofów, jak i w literaturze³⁴. Dla filozofa egzystencji znaczenie mają przede wszystkim odwaga istnienia oraz dążenie do doświadczenia nieskończoności. Istotny jest tutaj wspomniany już osobisty wybór, którego źródła należy upatrywać w nieskończenie twórczej chęci działania i odkrywania siebie. Źródło to nie znajduje się w ciągłym zatapianiu się w cierpieniu czy niekończącym się analizowaniu problemów. Jednak niejednokrotnie proces ten przebiegał w myśl niepisanej zasady egzystencjalnej, zgodnie z którą szczęście czy radość uogólniają człowieka, natomiast właśnie ból istnienia jest tym, co go indywidualizuje³⁵.

Zatem uprawnione jest twierdzenie, że „egzystencja” miała u Kierkegaarda w zasadzie to samo znaczenie, co termin stosowany przez współczesnych autorów, czyli „egzystencja autentyczna”³⁶. Duński myśliciel podkreślił, że egzystująca jednostka to „aktywny aktor”, człowiek, który angażuje się w życie, dzięki czemu nadaje mu jakiś kierunek i sens. Autentyczne istnienie nie jest możliwe dla osoby, która idzie z tłumem, która beztrzesko zanurza się we własnej anonimowości. Prawdziwie egzystującą jednostką nie może być ten, kto nie rozumie znaczenia, jaki nadaje życiowy cel, ktoś zawieszony w nieustającym akcie stawania się – tworzenia siebie przez ponawiane akty wyboru³⁷. Jednocześnie Kierkegaard twierdzi, że dopóki podmiot nie wybierze sam siebie, dotąd nie zasługuje on na miano wyjątkowej osobowości, lecz nadal

³³ Por. T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Kraków 1987, ss. 48–49; D. Bajer, *Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego...*, *op. cit.*, ss. 40–41. Występujący w dziełach Kierkegaarda termin „egzystencjalny” z dużym prawdopodobieństwem został zapożyczony od jednego z norweskich poetów – Johana Welhavena, por. P. Rohde, *Soren Kierkegaard*, J. A. Prokopski, A. Szulc (tłum.), Wrocław 2001, s. 33, lub niemieckiego – Johanna Hamanna, por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegaarda)*, Kęty 1999, s. 48.

³⁴ Por. T. Kupś, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej...*, *op. cit.*, ss. 35–38.

³⁵ Por. J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm: dialektyka ludzkiej skończoności: krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej...*, *op. cit.*, s. 6.

³⁶ Na temat egzystencji autentycznej u Heideggera i Sartre’a zob. R. Strzelecki, *Autentyczność egzystencji*, „Filozofuj”, nr 2 (50), 2023, ss. 12–14. Z kolei o takiej egzystencji w kontekście Kierkegaarda – zob. W. Kaftański, *Autentyczność według Kierkegaarda*, „Filozofuj”, nr 2 (50), 2023, s. 13.

³⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, *op. cit.*, t. VII, s. 299.

pozostaje niczym³⁸. Dla człowieka egzystującego autentycznie rzeczą konieczną i naturalną będzie doświadczenie bycia w obliczu paradoksów³⁹. Przekraczają one konwencjonalne ramy systemów i stają się syntezą skończoności i nieskończoności oraz doczesności i wieczności⁴⁰.

Autentyczność u Kierkegaarda ma wymiar moralny. To oznacza, iż bycie autentycznym stawia on na poziomie etycznego zobowiązania. Kierkegaard twierdzi, że nie da się obiektywnie doprecyzować pojęcia autentyczności. Jego zdaniem autentyczność domaga się od nas subiektywnego osądu, który może stać w sprzeczności z ogólnie przyjętymi wartościami. Wręcz domaga się przeciwstawienia się innym. Nie wiemy, jak działać autentycznie w sytuacji, gdy życie pełne jest konfliktów między koniecznościami i powinnościami. Przykładem takiego konfliktu powinności jest starotestamentowe ofiarowanie Bogu Izaaka przez patriarchę Abrahama. Z jednej strony obowiązek dbania o dobro własnego dziecka, z drugiej wierność wobec Bożego nakazu. Ten przykład dobitnie świadczy, że autentyczność, w przekonaniu Kierkegaarda, wymaga podejmowania decyzji, które mogą być społecznie nieakceptowalne, a nawet niedopuszczalne. Ostateczną instancją, która rozstrzyga o autentyczności jest Bóg.

Choć Kierkegaard krytykował czy wręcz zwalczał dialektykę Hegla, to poniekąd we własnych poglądach sam jej uległ. Celem lepszego zrozumienia człowieka, proponował zastosowanie klasyfikacji światopoglądów. Podstawa ich podziału była zgodna z trzema stopniami ludzkiej egzystencji, czyli estetycznym, etycznym oraz religijnym⁴¹. Uważał, że człowiek nie jest ukształtowanym od początku „gotowym produktem”, lecz dopiero pokonując na drodze życia kolejne stadia rozwojowe, stanie się sobą, czyli osiągnie stan, kiedy jest tym, kim powinien być⁴². Kierkegaard wymownie określa ten aspekt w *Chorobie na śmierć*, mówiąc że „osobowość w każdej chwili, w której istnieje, znajduje się w procesie stawania się, gdyż osobowość [...] nie

³⁸ Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1976, s. 217, cyt. za: J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm: dialektyka ludzkiej skończoności: krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej...*, *op. cit.*, s. 92.

³⁹ Kierkegaard z nutą ironii w monumentalnym dziele *Albo-albo* podkreśla wagę ludzkich wyborów, ich złożoność, towarzyszące im wahania i cierpienia oraz bardzo często – zawód po ich podjęciu: „ożeń się, będziesz tego żałował; nie żeń się, będziesz tego także żałował; żeń się lub nie żeń, będziesz i tego i tego żałował, albo się ożenisz, albo nie ożenisz, będziesz żałował i tego, i tego [...] Taka jest, panowie, treść mądrości życiowej” – S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1..., *op. cit.*, s. 41.

⁴⁰ Por. W. Lowrie, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 656.

⁴¹ Por. A. Sikora, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama...*, *op. cit.*, s. 265.

⁴² Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, [w:] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1982, s. 170.

istnieje jako taka, lecz jako taka, jak ma się stać. O ile osobowość nie staje się samą sobą, nie jest samą sobą, a nie być samym sobą to jest właśnie rozpacz”⁴³.

Wyjątkowe bogactwo przedstawiania podmiotu w myśli Kierkegaarda będzie odsłaniane w niniejszej pracy stopniowo zgodnie z przyjętą metodą i strukturą. Prezentowane aspekty życia jednostki ukażą jej osobliwy dynamizm w poszczególnych fazach egzystencji.

2. Teoria stadiów życia

Powszechnie znana koncepcja rozwoju człowieka w ujęciu Kierkegaarda obejmuje trzy etapy: estetyczny, etyczny i religijny. W związku z tym pojawia się często przekonanie, jakoby owe etapy następowały po sobie w sposób gradualny, poczynając od niższego do wyższego. Większość badaczy myśli Kierkegaarda uznaje powyższe rozróżnienie jako zasadnicze. Jednakże w takim rozumieniu trudno określić granice oraz konieczność następstwa poszczególnych etapów. Duńczyk opisuje egzystencję człowieka korzystając z wielu strukturalnie różnych poziomów narracji i pojęć. Już same pseudonimy autora świadczą o żywym rozwoju jego myśli i mają duże znaczenie w całej jego twórczości. Stąd autor zdecydowanie częściej posługuje się terminem „sfera” niż „stadium”, co podkreśla jej wyjątkowo dynamiczny charakter⁴⁴. Z kolei pojęcie „stadium” jest o tyle godne uwagi, iż z perspektywy całości myśli Kierkegaarda wskazuje na rozwój i możliwość przemiany.

Znawcy myśli Kierkegaarda w wielu miejscach jednomyślnie obalają dogmatyczną chronologię sfer egzystencji oraz statyczność jednostki. W odniesieniu choćby do sfery estetycznej uznają, że nigdy nie może ona zostać ostatecznie opuszczona czy porzucona: D.E. Roberts mówi o jej „detronizacji”, natomiast A. Hirsch i W. Lowrie uznają jej „degradację”. Z kolei H. Ferguson widzi w stadium religijnym ostateczne scalenie, a nawet unifikację wszystkich rozważanych sfer. Jak podkreśla D. Boroń, na uwagę zasługuje wspólny mianownik przemian egzystencji, czyli *kierunek*

⁴³ *Ibid.*, ss. 165–166.

⁴⁴ W. Lowrie, *Introduction*, [w:] S. Kierkegaard, *Stages on Life's Way*, New York 1971, ss. 8–9.

obierany przez pseudonimowych autorów i bohaterów dzieł Duńczyka oraz *dialektyka* wzajemnych relacji między stadiami⁴⁵.

Za punkt wyjścia klasyfikacji sfer egzystencji warto obrać podział samego autora *Stadiów na drodze życia*, tam bowiem dosyć precyzyjnie określa *estetyczność* jako to, co bezpośrednie (która, z racji swej niedoskonałości, musi ewoluować). Sferę *etyczną* umiejscawia w przestrzeni daleko wygórowanych wymagań prawnych porządkujących życie jednostki, którym pragnie się poddać, choć uznaje ich ciężar. Docelowa sfera *religijna* objawia się w tajemniczym „stanięciu” podmiotu przed samym Bogiem, jednak trwanie w niej pozostaje w nieustannym zagrożeniu.

2.1 Esteta bezpośredni i refleksyjny

Kierkegaard odznaczał się niezwykle dyscypliną myślenia, jednakże, z punktu widzenia filozofii człowieka, sporo trudu zajmuje współczesnym badaczom określenie jednoznacznie wątków jego myśli. Wiąże się to w głównej mierze z trudnościami w interpretacji podstawowych kategorii tej refleksji, m.in. takimi jak: egzystencja, świadomość, jaźń, subiektywizacja, bezpośredniość czy osobowość⁴⁶. W dziele *Stadia na drodze życia* kopenhaski filozof uwydatnił istotę swojego punktu widzenia, określając jako „estetyczne” to, co bezpośrednie (które, jako niepełna forma istnienia, domaga się udoskonalenia); za „etyczne” uznawał to, co obejmuje sferę wymagań normatywnych tak dalece nieskończonych i bezwzględnych, że człowiek często był zmuszony „stracić” wiele, a nawet wszystko, (by zmierzać dalej); natomiast jako „religijne” rozumiał docelowe stadium, które (z racji pojmowania wiary w kategoriach ryzyka) pozostawało w nieustającym zagrożeniu jego utraty⁴⁷.

Jak sugeruje Karol Toeplitz, wyróżnienie trzech charakterystycznych stadiów daje podstawy, by traktować każdą z omawianych sfer egzystencji jako odrębny i zamknięty etap życia. Implikuje to konieczność zwrócenia uwagi i rozpoznania istotnego momentu, w którym należy dokonać wyboru – momentu „skoku”, dzięki

⁴⁵ D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda*, Lublin 2011, s. 146.

⁴⁶ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegarda)...*, *op. cit.*, ss. 93–94.

⁴⁷ Por. S. Kierkegaard, *Stages on Life's Way*, W. Lowrie (tłum.), New York 1971, s. 430; D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda...*, *op. cit.*, s. 146.

któremu możliwe staje się przejście z jednego etapu do drugiego⁴⁸. Godnym uwagi jest twierdzenie, że człowiek nie musi przejść po kolei przez wszystkie wspomniane szczeble egzystencji, poczynając od najniższego w tej skali, lecz może on spędzić całe życie funkcjonując w przestrzeni jednego stadium. Dlatego też refleksji nad poszczególnymi stadiami na drodze życia człowieka nie należy rozumieć jako formułowanie „koncepcji rozwoju osobowego”. Duński autor nie czynił podobnych założeń. Wręcz przeciwnie, jego zdaniem większość ludzi nie dociera do stadium najwyższego – religijnego, lecz albo zatraca się w poszukiwaniu piękna na poziomie estetycznym, albo prowadzi wygodne życie w ramach sfery etycznej⁴⁹. Jednocześnie Kierkegaard niejednokrotnie zaznacza, że człowiek nie tkwi permanentnie w obrębie jednego stadium, lecz jego życie jest raczej nieustannym, pełnym dynamiki „miotaniem się”, które jest dalekie od uśpienia i stagnacji⁵⁰.

Termin „estetyczny”, który został przyjęty przez Duńczyka w kontekście pierwszego stadium, powinno się interpretować z uwzględnieniem pierwotnych znaczeń, które mu przypisywano, a nie w sposób, jaki rozumiany jest współcześnie, chociażby w odniesieniu do sztuki. Owo pierwotne znaczenie odwołuje się do greckiego przymiotnika *aisthetikos*, który oznacza to, co zmysłowe, doznane, spostrzeżone⁵¹. Dominika Boroń zauważa, że rozumienie estetyczności u Kierkegarda zdaje się być najpojemniejsze spośród wszystkich dotąd nam znanych. Spośród wielu znaczeń i sensów autorka podkreśla, że estetyczność życia podmiotu stanowi to wszystko, co zewnętrzne, „światowe” i doczesne. Ponadto znaczenie estetyczności poszerza także to, co „pozostaje w opozycji do *wewnętrzności* rozumianej jako jaźń – źródło absolutnego obowiązku etycznego i ośrodek sfery religijnej”⁵².

⁴⁸ Por. K. Toepflitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 50.

⁴⁹ Por. K. Toepflitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegarda)...*, *op. cit.*, s. 10. W badaniach nad Kierkegaardem istnieje też błędne przekonanie wspomniane przez Toepflitz, zgodnie z którym istnieją jedynie dwa stadia: estetyczne i religijne. Jego autorem był niemiecki autor interesujący się teologią Karla Bartha – Gemmer-Messner, który tworzył w latach 20. XX w. Podejście to było bliskie polskiemu historykowi filozofii – Władysławowi Tatariewiczowi, który w swojej *Historii filozofii* zauważał jedynie niewielką różnicę między estetyczną a etyczną sferą ludzkiego życia – por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1958, t. 3, s. 88.

⁵⁰ Por. K. Toepflitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 51.

⁵¹ Por. A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego: A-K*, Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 351; W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna 1980, s. 290.

⁵² D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda...*, *op. cit.*, s. 22.

Postawę estetyczną w głównej mierze charakteryzuje zainteresowanie skierowane na rozkoszowanie się własnym życiem na niskim – zmysłowym – poziomie. Jednak człowieka funkcjonującego na tym stadium nie powinno się rozumieć wyłącznie w kategoriach prostackiego lubieżnika⁵³. Prawdą jest, że jest on zatracony na poziomie własnych zmysłów, oraz że rządzą nim uczucia, bodźce i emocje, jednak nie należy zapominać, że jednocześnie jest to osoba niezwykle wrażliwa i uduchowiona, która – zgodnie z duchem romantyzmu – pragnie przemieniać świat⁵⁴. Dodatkowo esteta świadomie unika stałości i przywiązania, zarówno w obszarze wartości, jak i ludzi, odrzuca on więzi stałe i trwałe, jak również neguje kontakty i sprawy, które mogłyby go wiązać poprzez konieczność wzięcia za nie odpowiedzialności⁵⁵. Co więcej, taka jednostka ma jakby niejasne przejawy świadomości swojego własnego położenia i niejednokrotnie towarzyszy jej niezadowolenie z nieskończonej pogoni za rzeczywistością⁵⁶. Ponadto charakterystyczna dla człowieka zmysłowego jest nieobecność stałych, uniwersalnych reguł moralnych, brakuje mu konkretnej wiary religijnej oraz towarzyszy mu pragnienie osiągnięcia pełni doznań zmysłowych⁵⁷.

Autor *Albo, albo* w obrębie życia estety wyróżnia dwie postawy. Bezpośrednią reprezentuje Don Juan, którym rządzi pogoń za przyjemnością, natomiast przedstawicielem postawy refleksyjnej będzie poeta lub filozof⁵⁸. Życie Don Juana, czyli tytułowego bohatera jednej z oper Mozarta, jest zdeterminowane przez czynniki naturalne, a w szczególności biologiczne (*libido*). Jego dzień można opisać jako ciągły

⁵³ Por. *Filozofia egzystencji: Søren Kierkegaard*, [w:] *Filozofia XIX wieku*, E. Coreth, P. Ehle, J. Schmidt (red.), Kęty 2006, s. 106.

⁵⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, *op. cit.*, t. VII, ss. 294–295.

⁵⁵ Por. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegarda)...*, *op. cit.*, s. 13. Zdaniem Kierkegarda ideał takiego światopoglądu można wyrazić jako „być styczną do obwodu życia, uchwycić chwilowe dotknięcie, a potem na mocy siły odśrodkowej uciec w czas” – S. Kierkegaard, *Wybór pism*, Lwów 1914, s. XIII.

⁵⁶ Kierkegaard, podejmując próbę wyrażenia tej rzeczywistości, posługuje się następującym obrazem: „gdyby wyobrazić sobie dom złożony z piwnicy, parteru i pierwszego piętra, tak zamieszkały, czy tak urządzony, aby zamieszkiwanie każdej kondygnacji oznaczało pewną rangę towarzyską lokatorów, i gdyby zrobiło się porównanie ludzi z takim domem, smutne i śmieszne byłoby żądanie większości: ci ludzie woleliby mieszkać we własnym domu w piwnicy. Duchowo-cieleśna synteza w człowieku z dyspozycją do stania się duchem jest jak ten budynek; ale człowiek woli mieszkać w piwnicy, to znaczy w określoności zmysłów” – S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, ss. 182–183.

⁵⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, *op. cit.*, t. VII, s. 295.

⁵⁸ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, ss. 52–55. Sędzia Wilhelm z II tomu *Albo, albo* nawiązuje do dwóch form przejawiania się ducha w stanie estetycznym w następujących słowach: „jakkolwiek wielkie byłyby różnice wewnętrzne stadium estetycznego, wszelkie jego odmiany w istotny sposób łączy to, że duch nie zostaje określony jako duch, ale zostaje określony bezpośrednio. Występujące tu gradacje mogą być olbrzymie, począwszy od totalnej bezdusznosci i ograniczoności, aż do wysokiego stopnia inteligencji, ale nawet wówczas duch nie jest określany jako duch, lecz jako uzdolnienie” – S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, s. 242.

pościg za przyjemnościami i zawieraniem nowych znajomości, a jego główną motywacją działania jest zaspokojenie własnych żądz⁵⁹. Don Juan „kosztujący nektaru z każdego kwiatu” i otwarty na rozmaite doświadczenia z czasem zaczyna nienawidzić wszystko, co ogranicza mu możliwość wyboru i swobodę działania⁶⁰. Jednocześnie brakuje mu kluczowej ludzkiej skłonności do refleksji nad swoją motywacją oraz skutkami, jakie tworzy, oddając się niepohamowanej żądzy przedmiotowego wykorzystania kobiet, jak również w szerszym sensie – świata⁶¹. Dewizą uwodziciela jest znana sentencja *carpe diem*, której znaczenie realizował bezrefleksyjnie, nie zważając na skutki czy też ponoszoną odpowiedzialność⁶².

Karol Toeplitz zauważa interesującą prawidłowość opisującą sposób życia estety bezpośredniego. Polega ona na tym, że ów podmiot postępując za rozkoszą, która ze swej natury jest krótkotrwała i przemijająca, zaostrza swój apetyt, co przejawia się w szukaniu mocniejszych doznań, bardziej wyrafinowanych sposobów życia, bardziej wysublimowanego gustu, a nawet w uciekaniu się w sferę wyobraźni⁶³. Tym samym, jednostka taka deprecjonuje świat, w którym żyje, co w rezultacie prowadzi do odmowy przyznania wartości zarówno światu, jak i niemu samemu jako „składnikowi” rzeczywistości⁶⁴.

Kierkegaard, prezentując podejście do życia, które koncentruje się na bezpośrednim zaspokojeniu zmysłowym, wyraźnie podkreśla, że nie opiera się ono na godziwym celu, do którego warto dążyć. Zwraca też uwagę, że bytowanie zredukowane jedynie do odczuwania przyjemności tu i teraz, a zatem do ulotnej chwili, nie jest w stanie dać estecie żadnego stałego punktu oparcia⁶⁵. Nawet spełnienie wszelkich zachcianek z czasem doprowadzi do przesyty i nudy, ujawni uczucie pustki, co niezwykle mocno pogłębi lęk i rozpacz⁶⁶. Wątek ten podjęty jest w *Albo, albo*, gdzie filozof jako przykład estety „wyrafinowanego” podaje rzymskiego cesarza Nerona,

⁵⁹ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, ss. 52–55.

⁶⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, *op. cit.*, t. VII, s. 295.

⁶¹ Don Juan działa bezrefleksyjnie: „aby być uwodzicielem, nie ma on czasu, ani przedtem – na obmyślenie planu, ani potem – na zdanie sobie sprawy z postępowania” – S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. I...*, *op. cit.*, s. 111.

⁶² Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 53.

⁶³ Por. *Ibid.*, s. 54.

⁶⁴ Por. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegarda)...*, *op. cit.*, s. 15.

⁶⁵ Por. K. Toeplitz, «Choroba na śmierć» czy śmierć tej choroby?, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, s. 13.

⁶⁶ Por. A. Sikora, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama...*, *op. cit.*, s. 265.

u którego moment zaspokojenia zostaje utożsamiony z nudą. Kierkegaard odnosi się do tego mechanizmu zdecydowanie krytycznie, wskazując, że esteta „całą mądrość świata musi podporządkować wymyślaniu coraz to nowych, bardziej wyrafinowanych przyjemności, ponieważ tylko w chwili ich zaspokajania znajduje ukojenie, a jeśli podniecenie mija, wówczas dyszy ciężko wyczerpany”⁶⁷.

Warto zaznaczyć, że w ujęciu Kierkegaarda esteta refleksyjny – za pomocą siły wyobraźni – może wznieść się ponad przyziemne pragnienia typowe dla estety bezpośredniego, którego życie podobne jest do hermeneutycznego koła „obracającego się” od pożądania do zaspokojenia. W filozofii Duńczyka, esteta refleksyjny odznacza się doskonalszą samoświadomością, jednocześnie zdając sobie sprawę z tego, że zmysłowość nie stanowi esencji ludzkiego życia, jak również że największe rozkosze nie są w stanie wypełnić egzystencji szczęściem⁶⁸. Z tego powodu jednostka taka, poszukując osobliwych sposobów życia, odnajduje je w sferze wyobraźni i fantazji. Własne wyobrażenia absorbują go w tak wielkim stopniu, że ów fikcyjny świat zaczyna przeważać nad jakimikolwiek związkami z rzeczywistym światem i zastępuje wszelkie jego odniesienia do rzeczywistości⁶⁹. Ponieważ w krainie fantazji wszystko jest dozwolone, esteta refleksyjny ustala zasady według własnego uznania, a dzięki temu może oddawać się swojej życiowej pasji bez żadnych ograniczeń. Najistotniejsze dla niego jest to, że w wymagowanym świecie nic nie wywołuje negatywnych skutków, a zatem nic złego nie może mu się przydarzyć⁷⁰.

Trwanie w opisanym stanie oraz świadome odrzucanie wartości sprawia, że esteta refleksyjny ucieka od świata, co oznacza samotność. W takiej sytuacji ma wprawdzie sposobność analizowania i przeżywania rozmaitych możliwości, co stanowi sens charakterystyczny dla wyższego szczebla życia estetycznego⁷¹, jednak ciągle dominuje u niego fundamentalny brak zdecydowania. Podmiot taki „zawiesza się” – trwa w nieokreśloności, ponieważ nie podejmuje konkretnego wyboru, który mógłby się

⁶⁷ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, ss. 249–250, cyt. za: A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegaarda)...*, *op. cit.*, s. 101.

⁶⁸ Por. A. Szwed, *Sorena Kierkegaarda próba przewyciężenia estetycznego chrześcijaństwa...*, *op. cit.*, s. 173.

⁶⁹ Por. A. Sikora, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama...*, *op. cit.*, ss. 265–266.

⁷⁰ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 58.

⁷¹ Por. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)...*, *op. cit.*, ss. 17–18.

stać znakiem uczynienia kroku w stronę rzeczywistości⁷². Co ważne, esteta interpretuje taką postawę jako przejaw mądrości życiowej: być pomiędzy zaufaniem i nieufnością, nie wybierać ani śmiechu, ani płaczu nad głupotą świata, powstrzymać się od decyzji: żyć czy odebrać sobie życie?⁷³ Esteta refleksyjny nie godząc się z rzeczywistością kreuje własny, osobny, w jego przekonaniu, lepszy świat.

Choć postawa estety refleksyjnego charakteryzuje się większą powściągliwością względem chwilowej przyjemności, to jednak również on doświadcza tragizmu i brakuje mu nadziei na zmianę swojego statusu⁷⁴. Przemienne zmęczenie intensywnością doznań, doświadczenie pustki własnego życia, które postrzega jako zbiór przypadkowych zdarzeń, prowadzi go do poczucia bezsensu swojego istnienia i głębokiej rozpacz. Tym, co łączy estetę bezpośredniego i refleksyjnego to pragnienia, dążenie do doświadczania piękna, unikanie bezpośrednich relacji, autonomiczność decyzji, ucieczka przed nudą oraz nieunikniona perspektywa rozpacz. To właśnie rozpacz powoduje najczęściej rozstanie się z estetycznym stadium życia, choć człowiek nie jest zobligowany do podjęcia tego wyboru. Fenomen rozpacz jest tak wyjątkowy i ważny w filozofii duńskiego autora, że zostanie podjęty w oddzielnym paragrafie tego rozdziału.

Tutaj warto jeszcze przytoczyć opinię Wessela Stokera, którego zdaniem Kierkegaard ukazuje alternatywę dla refleksyjnej inspirowanej romantyzmem, egzystencjalnej estetyki. Sprowadza on iluzoryczną, możliwą rzeczywistość z powrotem do rzeczywistego świata i umieszcza egzystencję estetyczną w ramach etyczno-religijnych, a dokładniej chrześcijańskich. Ideał, jak wskazuje Kierkegaard,

⁷² Karl Jaspers ujmując życie estety w podobnym tonie: „w twórczości poetyckiej dzięki formowaniu materiału językowego, jestem jakby wolny od decyzji dotyczącej egzystencji, a w wymyślaniu możliwości od uchwycenia rzeczywistości; zamiast samemu rozstrzygać, mogę nakreślić to, co mogłoby być; zamiast zostać zmuszonym do zadowolenia – mogę nim zostać już w oglądzie mej fantazji. W pełnym rozkoszy zastanawianiu się nie mogę oddalić się bezgranicznie daleko od rzeczywistości, będąc pobudzonym przez wszystko, co uchodzi za możliwe dla człowieka. Jestem wzruszony, ale i zrozpaczony; mogę bez konsekwencji zapomnieć o sobie w czystej, niepozbawionej czasu teraźniejszości”. K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1956, t. 1, s. 337, cyt. za: K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegarda)...*, *op. cit.*, s. 17.

⁷³ Por. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegarda)...*, *op. cit.*, s. 18.

⁷⁴ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegarda)...*, *op. cit.*, ss. 102–103.

nie leży w tym, co możliwe, w wyimaginowanym świecie poety czy artysty, ale w rzeczywistym życiu⁷⁵.

Romantyczny dystans wobec rzeczywistości, który konstytuuje iluzoryczny świat i ucieka od codziennego życia, musi zostać zastąpiony dystansem człowieka etycznego, który rozpoznaje swój absolutny obowiązek wobec świata i wobec siebie⁷⁶.

2.2 Stadium etyczne i religijny typ życia

Niezbędnym warunkiem do przekroczenia bariery stadium estetycznego jest świadomy wybór samego siebie⁷⁷, określony przez Duńczyka jako „wybór absolutny”: „dopiero gdy wybieram siebie w sposób absolutny, otwieram się w sposób absolutny ku nieskończoności, ponieważ sam jestem tym, co absolutne, ponieważ tylko siebie mogę wybrać w sposób absolutny, a ten absolutny wybór samego siebie to moja wolność i jedynie wybierając siebie samego w sposób absolutny, ustanawiam absolutne przeciwieństwo między dobrem a złem”⁷⁸. Wybór ten warunkuje wszelkie inne wybory, otwiera drogę świadomego życia, a zatem także świadomych wyborów. Tak więc człowiek musi wiedzieć co ma zostać urzeczywistnione, poznać samego siebie, a także poznać dobro, by móc je czynić. Tę wiedzę można zdobywać w aktach samoświadomości i ma ona charakter introspekcyjny. Kierkegaard wskazuje, że wybór samego siebie, może rozpocząć etap samorealizacji. Szerzej wybór absolutny omówiony zostanie w rozdziale II.

Kopenhaski autor wskazuje, że stadium etyczne najczęściej sprowadza się jednak do akceptacji zastanych przez jednostkę norm moralnych⁷⁹. Etyczne stadium w takim przypadku określa człowieka akceptującego obowiązujące reguły i powinności, który nadaje swemu życiu określoną spójną formę⁸⁰. Instynkty i pragnienia estety,

⁷⁵ W. Stoker, *The Place of Art in Kierkegaard's Existential Aesthetics*, „Bijdragen”, t. 71, nr 2, 2010, s. 3.

⁷⁶ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw*, K. Toeplitz (tłum.), Kęty 2011, s. 503.

⁷⁷ „Aby studiować etykę, każdy winien być odesłany do samego siebie. W tym względzie jest on dla siebie argumentem więcej niż dostatecznym: niewątpliwie jest to jedyne miejsce, w którym może on ją studiować z całą pewnością”. S. Kierkegaard, *Samlede Værker*, A. B. Drachmann, J. H. Heiberg, H. O. Lange (red.), København: Gyldendal 1962, t. 9, s. 117, cyt. za: A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegarda)...*, op. cit., s. 122.

⁷⁸ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2..., op. cit., s. 302.

⁷⁹ Por. A. Sikora, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama...*, op. cit., s. 266.

⁸⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, op. cit., t. VII, s. 295.

zostają w stadium etycznym zastąpione obowiązkiem, normą i prawem, patriotyzmem oraz poczuciem winy w przypadku przekroczenia prawa czy niedopełnienia obowiązku. Jednocześnie pojawia się doświadczenie zadowolenia, satysfakcji i radości życia. Dodatkowo pojawia się chęć niesienia pomocy innym⁸¹, gdyż jednostka czuje się potrzebna innym, a to podnosi jej wartość w oczach innych i własnych. Nie sposób było dostrzec podobnych elementów w poprzedniej fazie⁸².

Kierkegaard na poziomie etycznym jako wzór i najcenniejszą formę życia postawił małżeństwo. Maciej Sosnowski w swoich badaniach zauważa, że kopenhaski autor niejednakowo odnosi się do instytucji małżeństwa. Jego zdaniem Kierkegaard na poziomie życia estetycznego sławi namiętność, bo jest ona dla podmiotu najwyższą wartością. Następnie, egzystencja przewyższa namiętność, gdyż w etycznej fazie życia to małżeństwo jest najwyższą wartością. W końcu, małżeństwo zostanie ukazane z dezaprobatą jako największa przeszkoda w religijnym stadium życia, ponieważ ze swej natury wiąże człowieka z czasem, a sama wiara pragnie wieczności⁸³.

Istotną kwestią w pojmowaniu tej sfery są wzajemne odniesienia ogólności praw moralnych i ich powszechności w stosunku do życia jednostki. Z dzieł Duńczyka można wnioskować, że prawdziwie ludzkie, a tym samym etyczne działanie nie powinno dokonywać się drogą realizacji partykularnych potrzeb, czy osobistych upodobań⁸⁴. Człowiek nie może przyjmować w sposób automatyczny wartości, nakazów czy obowiązków, gdyż to samorzutnie niweluje jego niepowtarzalność i jednostkowość, a nawet może prowadzić do uchylania się od ponoszenia odpowiedzialności za własne wybory i czyny⁸⁵. Kierkegaard w duchu antyheglowskim uznaje, że świadomego przyjmowania tego, co „ogólnoludzkie” nie należy traktować za problem, lecz rozumieć jako asymilację powszechności w wymiarze indywidualnym⁸⁶. Przykładowo poprzez wybór konkretnego zawodu czy życia małżeńskiego, człowiek ukonkretnia coś

⁸¹ Por. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)...*, *op. cit.*, s. 9.

⁸² Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 69.

⁸³ M. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Kraków 2011, s. 77.

⁸⁴ Por. A. Sikora, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama...*, *op. cit.*, s. 266.

⁸⁵ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 68.

⁸⁶ „Tylko wtedy, gdy jednostka sama stanie się tym, co ogólne, da się zrealizować to, co etyczne [...] Kto na życie spogląda w sposób etyczny dostrzega w nim to, co ogólne. Kto żyje etycznie wyraża w życiu to, co ogólne [...] jednak nie przez to, że zatracą swoją konkretność [...], ale przez to, że sobie tę ogólność przyswaja i nasycą nią życie”. S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, s. 229.

powszechnego w swoim indywidualnym życiu⁸⁷, a jednocześnie tworzy mającą znaczenie siatkę powiązań i zależności interpersonalnych.

W obszarze historii rozwoju myśli etycznej spośród wielu jej wymiarów najczęściej akcentowano dwa z nich, a mianowicie: teoretyczny (istotne są normy moralne i ich uzasadnienie) oraz praktyczny (istotny jest fakt, że normy urzeczywistniają się dopiero w działaniu). Natomiast Kierkegaard sedna etyki upatruje w odpowiedzi na pytanie o dobro i zło. Jednak nie chodzi o odpowiedź uzyskaną jedynie na poziomie myślenia (jak miało to miejsce w przypadku Hegla), lecz w horyzoncie egzystencjalnym, w wolnym działaniu⁸⁸. Należy zauważyć, że człowiek dokonując wyborów, napotyka trudności, gdyż ludzkie życie obfituje w niespodziewane sytuacje i jest bogatsze niż kodeksowe sztywne normy. W różnych wyjątkowych, granicznych sytuacjach niejednokrotnie potrzeba odwagi, aby dobrze wybrać, a jest to o tyle trudne, że brakuje jasnego paradygmatu⁸⁹. Ludzkość zna jednostki, które mogą być uznane za wybitne, za bohaterów moralnych, których wybory pozostawały odległe od tych powszechnie przyjętych w kanonach postępowania. Przykładem może być postępowanie wspomianej przez autora *Albo, albo* Antygony, bohaterki tragedii Sofoklesa⁹⁰. Z kolei rozważając zagadnienie od strony wartości moralnej, podkreśla on kwestię odpowiedzialności – to jednostka sama odpowiada za to, w jaki sposób realizuje konkretny wybór, który stanowi efekt dokonanej syntezy między koniecznością a wolnością⁹¹.

Świadomość etyczna każdego dnia zdaje się stawać przed koniecznością przystosowania się do panujących norm powszechnych, jednak doświadcza lęku, a nawet trwogi z powodu własnej niedoskonałości. Jednostka odczuwa swoją słabość i niewystarczalność w obliczu potrzeby realizacji jasno określonych, sztywnych wymagań społeczności. Jeśli pojawią się wykroczenia czy też zaniedbania w tym obszarze, to ujmuje je w osobliwy rodzaj lęku, który ma konotacje religijne i może być tożsamy z grzechem⁹². Wobec tego, podobnie jak miało to miejsce uprzednio, jednostka

⁸⁷ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 69.

⁸⁸ Por. A. Szwed, *Sorena Kierkegarda próba przewycięzenia estetycznego chrześcijaństwa...*, *op. cit.*, s. 175.

⁸⁹ Por. A. Sikora, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama...*, *op. cit.*, ss. 266–267.

⁹⁰ Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, *op. cit.*, ss. 174–179.

⁹¹ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 69.

⁹² Sam Kierkegaard w *Bojaźni i drzeniu* wprost odnosi się do takiego rodzaju niepokoju: „Nieskończona rezygnacja jest ostatnim stadium poprzedzającym wiarę; kto nie przeszedł przez ten

staje przed egzystencjalnym wyborem: albo pozostanie w beznadziejnej rozpacz i będzie doświadczać lęku o przyszłość, albo dokona skoku poprzez wybór postawy wiary i bezgranicznego zaufania Bogu, który jest w stanie przemóc tę sytuację⁹³.

Zdaniem Kierkegaarda przejście człowieka z postawy estety i egzystencji etycznej do fazy „doskonalszego” życia może dokonać się jedynie za sprawą wprowadzenia do życia pierwiastka duchowego – Boga, który nada właściwy sens egzystującej jednostce. W. Herman analizując myśl antropologiczną duńskiego autora zauważa, że „opisy różnych sposobów egzystowania i stadiów na drodze życia prowadzą go [człowieka] do konkluzji, że nie chcąc utracić własnej osobowości, musimy stanąć w obliczu Boga. Bóg jako istota nieskończona, nie tylko człowieka nie ogranicza, ale nadaje każdej chwili jego istnienia nieskończoną wartość”⁹⁴. Sam Kierkegaard w *Stadiach na drodze życia* zdecydowanie pointuje marność życia jednostki, która nie poznała Boga lub uciekała przed Nim. Filozof twierdzi, że „jeśli człowiek w swoim wyborze nie natrafi na Boga i jeśli nigdy nie podejmie decyzji, dzięki której rozstrzygnie problem Boga i porozumie się z Nim, wówczas jego życie równie dobrze mogłoby być nie przeżyte”⁹⁵.

Człowiek będący istotą obejmującą ciało i duszę, łączącą w sobie konieczność i wolność, skończoność i nieskończoność jest zmuszony do dokonywania dramatycznych wyborów na zasadzie alternatywy „albo-albo”, ponieważ nie istnieje dla niego droga pośrednia. Odchodząc od skończoności i pozostawiając za sobą zmysłowość, jednostka dokonuje skoku w „absurd wiary”⁹⁶. Owo trzecie stadium – religijny typ życia, który został wyróżniony przez filozofa z Kopenhagi, nie ma jednak nic wspólnego z wiarą, która jest pozbawiona autentyczności, jest niedojrzała czy wygodna. Bycie chrześcijaninem nie polega jedynie na spełnianiu jakiś zewnętrznych aktów formalnych, którymi są chociażby posiadanie kościelnej metryki

wysiłek, nie może osiąść wiary; dopiero w nieskończonej rezygnacji staje się dla mnie wieczna wartość mojej istoty i wtedy dopiero może być mowa o ogarnięciu egzystencji świata siłą wiary.” S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, [w:] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1982, s. 40,46. Wątek przemiany jednostki przez rezygnację będzie przedmiotem badań w rozdziale drugim pracy.

⁹³ Por. R. Misiak, *Geneza zła w filozofii Sorena Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja”, nr 10, 2009, ss. 51–52; F. Copleston, *Historia filozofii...*, op. cit., t. VII, s. 296.

⁹⁴ W. Herman, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 2001, s. 28.

⁹⁵ S. Kierkegaard, *Stages on Life's Way...*, op. cit., s. 94.

⁹⁶ Por. S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard - filozofowie rozpacz i wiary*, Kraków 2001, ss. 95–97.

chrztu czy uczestnictwo w praktykach religijnych. Te elementy nie oddają istoty bycia chrześcijaninem.

Zatem Kierkegaard dokonał charakterystycznych rozróżnień w obrębie religijności⁹⁷. W pierwszej kolejności przeciwstawił religię prawa, opartą na przymierzu opisanym w Starym Testamencie – religii łaski, która wywodzi się z Nowego Testamentu i jest uwarunkowana miłosierdziem Boga⁹⁸. Dodatkowo, w innym ujęciu wskazywał na istnienie dwóch rodzajów religijności, które nazwał religijnościami typu A i B. Pierwszą była religijność naturalna, która przysługiwała nawet poganom, gdyż opierała się na życiu etycznym danego człowieka. W przypadku chrześcijanina religijność typu A objawiała się jednak biernością i nieautentyczną wiarą. Jednostce takiej brakowało zarówno większego zaangażowania, jak i ofiary poniesionej dla wiary. Stąd dopiero religijność typu B była religijnością, której oczekuje Duńczyk od chrześcijanina. W proponowanej przez niego teorii stadiów stanowi ona najdoskonalszy sposób egzystencji, jaki w doczesnym życiu może osiągnąć człowiek⁹⁹. Jeszcze jeden punkt widzenia przedstawił Antoni Szwed, po dokonanej analizie dzieł egzystencjalnych filozofa. Za kryterium rozróżniające przyjął wyjątkowy wybór Boga, przez co możliwy stał się podział ludzi na „zwykłych wierzących” oraz „wybranych”. Szwed stwierdza, że jednostki będące reprezentantami drugiej grupy, jak choćby apostoł Paweł, otrzymali bezpośrednio od Boga jakąś specjalną prawdę oraz warunki, w których je zrozumieli¹⁰⁰.

Wyjątkowy wzór autentycznej wiary Kierkegaard odnajduje w Abrahamie – patriarsze Starego Testamentu, którego uczynił on bohaterem ważnego dzieła *Bojaźń i drżenie*. Czytelnik poznaje Abrahama stojącego wobec życiowej próby, której poddał go Bóg, domagając się od niego ofiary z wyczekiwanego syna Izaaka¹⁰¹. Abraham, rozeznając w sobie głos samego Boga, doświadcza prawdziwie egzystencjalnej trwogi. Jest zdany wyłącznie na samego siebie, bo nie miał się na kim wzorować, ani kogo się poradzić. Patriarcha pozostaje z jedynym punktem oparcia jakim był autorytet Boga,

⁹⁷ Por. A. Sikora, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama...*, op. cit., s. 267.

⁹⁸ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, op. cit., s. 73.

⁹⁹ Por. *Ibid.*, ss. 74–76.

¹⁰⁰ Por. A. Szwed, *Biblia i wiara według Kierkegarda*, „Znak”, nr 3, 1991, s. 76.

¹⁰¹ Samo rozeznanie nie było rzeczą łatwą, Kierkegaard w *Bojaźni i drżeniu* wkłada w usta Abrahama słowa: „w świecie doczesnym Bóg i ja nie możemy rozmawiać, nie mamy wspólnego języka”. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, op. cit., s. 33.

cieszący się u niego o wiele większym zaufaniem niż rozum¹⁰² – co wcześniej wcale nie było dla niego takie oczywiste¹⁰³.

Abraham chcąc dochować wierności Bogu i Jego wezwaniu, popadł tym samym w konflikt etyczny, stając się potencjalnym zabójcą własnego syna. Jednak przekonany, że polecenie złożenia w ofierze pierworodnego jest głosem Bożym, a nie jego urojeniem, oraz targany ojcowską miłością do Izaaka, dochodzi do paradoksu¹⁰⁴ – konfliktu wiary z prawem moralnym¹⁰⁵. W tym paradoksie, Duńczyk proponuje rozwiązanie „teleologicznego zawieszenia norm etycznych”¹⁰⁶ w chwili dokonywania „absolutnego obowiązku wobec Boga”. Konieczność wyboru i podjęcie tak trudnej decyzji zwykle wprowadza człowieka w stan powszechnego niezrozumienia, opuszczenia i wyobcowania ze społeczności¹⁰⁷. Pozostali, nie są w stanie zrozumieć powagi sytuacji, bo jedynie on otrzymał ten wyjątkowy, a zarazem tragiczny nakaz od Boga. Jednak zdaniem autora *Bojaźni i drżenia*, egzystencja żyjąc autentyczną wiarą, wykracza w niej poza siebie, a doświadczając jedności z Bogiem, może nawet przejść ponad etyką, bo prawa logiki także będą zawieszane¹⁰⁸. Dlatego sam Kierkegaard pointuje: „wiara jest wielkim paradoksem; paradoks ten pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn, paradoks ten powrócił Abrahamowi Izaaka i nie daje się ogarnąć myślą, ponieważ wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”¹⁰⁹.

Z kolei Fryderyk Copleston dopowiada, że dla Kierkegarda „wiara jest skokiem. Znaczy to, że jest ona przygodą, hazardem, zaangażowaniem się w to, co z istoty niepewne. [...] Odpowiedź człowieka jest ryzykiem, aktem wiary w Byt,

¹⁰² Rozum w tym miejscu zupełnie zawodzi i nie daje żadnego światła, lecz same sprzeczności i absurdy, por. *Ibid.*, s. 4.

¹⁰³ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 76.

¹⁰⁴ Por. J.A. Prokopski, *Filozofia paradoksu: Kierkegaard, Pascal, Kant*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 2 (42), 2002, s. 139. Problem paradoksu w *Okruchach filozoficznych* oraz *Nienaukowym zamykającym postscriptum* przybliżył J. Ziobrowski, zob. J. Ziobrowski, *Człowiek wobec paradoksu*, „Etyka”, nr 28, 1995, ss. 69–84.

¹⁰⁵ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 78.

¹⁰⁶ To sformułowanie Kierkegarda stanowi I Problemat *Bojaźni i drżenia*.

¹⁰⁷ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 79.

¹⁰⁸ Por. A. Sikora, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama...*, *op. cit.*, ss. 264–265. „Wierząc nie wyrzekam się niczego, przeciwnie, wszystko mi jest dane, właśnie w tym rozumieniu, w jaki się mówi, że kto ma wiarę jak gorczyczne ziarno, może góry przenosić. Trzeba mieć wielką ludzką odwagę, aby się wyrzec całej doczesności w zamian za uzyskanie wieczności, ale gdy się już zdobędzie wieczność, niepodobna się jej wyrzec – jest to sprzeczność sama w sobie, ale trzeba mieć paradoksalną i pokorną odwagę, aby posiąść wszystko doczesne w imię absurdu, a to właśnie jest odwagą wiary”. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, *op. cit.*, ss. 49–50.

¹⁰⁹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, *op. cit.*, s. 55.

który stoi poza zasięgiem spekulatywnej filozofii. Ten zaś akt wiary nie jest czymś, czego można dokonać raz na zawsze. Trzeba go powtarzać¹¹⁰, choćby przez wzgląd na niepewność jutra, gdy w zwykły dzień, jak co dzień, wiara zażąda czegoś nieprzewidywalnego jak u Abrahama.

„Rycerz wiary”¹¹¹, który żyje w ostatnim stadium, religijnym w antropologii duńskiego filozofa, nigdy nie doświadczy wewnętrznego pokoju, bo „wiara nie jest do pogodzenia z duchowym spokojem; w wierze nie ma ukojenia, jest natomiast bojaźń i drżenie”¹¹². Aby zostać zaproszonym do tej wyjątkowej bliskości i służby przed Bogiem, człowiek musi się troszczyć o głęboką i żywą z Nim relację¹¹³ i nigdy nie tracić Boga sprzed oczu jako celu swojej wędrówki¹¹⁴. Wiara ufna i niezłomna, godna „rycerza wiary”, zdaniem autora *Bojaźni i drżenia* nie jest też czymś stałym, ale wymaga nieustannie ponawianych aktów wyboru.

W przedstawionych wcześniej analizach zwięźle przedstawiono schemat antropologii Kierkegaarda. Wydaje się, że przywołane trzy stadia rozwoju człowieka: estetyczne, etyczne i religijne nie są do końca autonomiczne. Te fazy życia w twórczości filozofa, szczególnie w jego pismach pseudonimowych, często się przeplatają i przenikają. Co więcej, jednostka zawsze może upaść niżej, do stadium poprzedniego, wracając na wcześniejszy poziom.

Trzeba zauważyć, że ocena stadium estetycznego i etycznego wydaje się jednostronna i przeważnie negatywna. Warto zatem się zastanowić, czy taka prezentacja stadiów życia jest ostateczna? Czy jest to projekt kompletny i zamknięty? Z perspektywy czytelnika, wydaje się, że mimo złożoności i zawłości koncepcji, wszystko jest w miarę spójne. Okaże się jednak, że Kierkegaard pod koniec swojego życia zmodyfikuje rozumienie estetyki. W zasadzie na tym etapie własnego rozwoju

¹¹⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, op. cit., t. VII, s. 297; J. Stewart, *Kierkegaard i Hegel o wierze i wiedzy*, „Logos i ethos”, nr 2 (25), 2008, s. 41.

¹¹¹ To określenie człowieka w religijnym stadium życia powszechnie występuje w literaturze. Por. m.in.: D. Bajer, *Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego...*, op. cit., s. 43.

¹¹² K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, op. cit., s. 81. A. Szwed podkreśla wypowiedź Kierkegaarda: „w wymiarze duchowym bycie chrześcijaninem jest najwyższym niepokojem ducha, niecierpliwością wieczności, nieustanną bojaźnią i drżeniem, wyostrzoną przez obecność w złym świecie, który krzyżuje miłość, wyostrzoną w dreszczu przed ostatecznym rozliczeniem, gdy Pan i Mistrz powróci, by osądzić wierność chrześcijan”. A. Szwed, *Sorena Kierkegarda próba przewartościowania estetycznego chrześcijaństwa...*, op. cit., s. 177.

¹¹³ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, op. cit., s. 82.

¹¹⁴ Por. J. Pastuszka, *Postawy życiowe według S. Kierkegarda*, „Rocznik Filozoficzny KUL”, t. 1958, nr 4, s. 120.

Kierkegaard nie domaga się już, by każdy osiągnął szczyt, by osiągnął etap wiary głębokiej „B” w stadium religijnym. Trzeba przyznać, że autor *Stadiów na drodze życia* wskazuje przede wszystkim możliwe kierunki, w których dojrzewać może osobowość estetyczna. Jednak z perspektywy autora wcale to nie oznacza, że rozważana koncepcja jest jedynym rozwiązaniem problemu, a raczej tylko jednym z możliwych.

3. Podmiot estetyczny Kierkegaarda

Tytułem wprowadzenia w świat antropologii Sørensa Kierkegaarda, w poprzedniej części przedstawiono trzy główne stadia życia jednostki: estetyczne, etyczne i religijne. Praca podejmuje głównie kwestie postrzegania przez Duńczyka roli estetyki w rozwoju egzystencji, dlatego konieczna jest dokładniejsza analiza stadium estetycznego i samego estety, w oparciu o źródła i literaturę pomocniczą. Analiza życia estety prowadzona będzie poprzez badanie specjalnych kategorii jego życia, takich jak chwila, możliwość, zewnętrżność, poetyckość, refleksyjność, ironia, nuda. Niektóre z nich omawiane będą szerzej w dalszych rozdziałach pracy, tutaj uwagę skupimy głównie na kwestiach: pogoni za pięknem, prawdy subiektywnej i nieuchronności rozpaczy.

3.1 Ukierunkowanie na piękno

W rozważaniach nad motywami postępowania człowieka oraz czynnikami inspirującymi lub ograniczającymi jego zachowanie można zauważyć, że zazwyczaj wśród licznych nieświadomych czynników znajdują się też specjalnie obierane cele do osiągnięcia, wzory i ideały godne naśladowania. Wydaje się, że w tej materii niewiele się zmieniło od wielu wieków, skoro i dziś tak istotne, a przede wszystkim aktualne są platońskie idee: Prawda, Dobro i Piękno, czy skrupulatnie roztrząsany w szkole arystotelesowskiej problem szczęścia. W nawiązaniu do Kierkegaardowskiego projektu stadiów życia, a w szczególności podmiotu estetycznego, refleksje należy skoncentrować na zachwycie pięknem.

Z perspektywy Kierkegaarda – problem poznawalności piękna w zasadzie nie istniał. Czymś naturalnym było dla niego, że człowiek jest zdolny dostrzegać piękno

w świecie oraz wchodzić w relację z pięknymi przedmiotami. Analogicznie, filozof też nie musiał definiować natury piękna¹¹⁵, choć problem jego rozumienia i aktualności jest stale podejmowany począwszy od czasów greckich, aż po współczesność¹¹⁶. Należy jednak przyznać, że w pracach badawczych nad estetyką istnieją pewne trudności w opisie indywidualnych odczuć i opinii¹¹⁷, czego dowodem są liczne, ale i często modyfikowane „kanony piękna”¹¹⁸.

Kategoria piękna odgrywa główną rolę w estetycznym stadium życia i jest rozumiana w sposób dialektyczny. Duński autor przekonuje o wyjątkowości piękna, bowiem podmiot estetyczny po spotkaniu z nim, jakby odchodzi od innych w swój świat, zamyka się w sobie i pozostaje w obrębie własnej egzystencji, nie wykraczając poza horyzont pożądania, któremu uległ¹¹⁹. Piękno Kierkegaard sprowadza zatem do tego, co pożądane. Piękno może być zatem w takim rozumieniu swoistą rozmową, dialogiem uwodzenia, w którym obie strony (tutaj dostrzegane kobiece piękno oraz uznający to, co jest piękne) uwodzą i są uwodzone.

Dialektykę piękna wyrażają m.in. słowa Marii Beaumarchais z I tomu *Albo, albo*, które warto przytoczyć dosłownie w dłuższym fragmencie: „Zdradził mnie na pewno. Widziałam go, miał wyraz twarzy dumny i triumfalny, patrzył na mnie drwiąco. Obok niego kroczyła Hiszpanka, piękna, jak kwiat, dlaczego była tak piękna, mogłabym ją zamordować – dlaczego ja nie jestem tak piękna? A jeżeli nie byłam piękna – nie wiedziałam o tym, on we mnie wmówił piękność, a dlaczego przestałam być piękna? Czyjaż to wina? Przekleństwo nad tobą Clavigo, gdybyś został przy mnie, stałabym się jeszcze piękniejsza - od twoich słów i zapewnień pomnażała się moja miłość, a z tym rosła i moja piękność. Teraz więdnę, teraz nie rozkwitam! Cóż znaczy czułość wszechświata wobec jednego twego słowa? O gdybym znowu stała się piękna,

¹¹⁵ Problematyka metafizyki piękna, zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986, ss. 19–28.

¹¹⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Wrocław-Kraków 1960, s. 97; W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 155.

¹¹⁷ „Nie pytaj czym jest piękno, natychmiast bowiem wyłonią się ciemności cielesnych wyobrażeń i chmury złud i zmacą czysty obraz, który na pierwsze wejrzenie zajaśniał Ci, kiedy powiedziano słowo «piękno»”. R. Grosseteste, *De unica forma omnium*, cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, ..., *op. cit.*, s. 97.

¹¹⁸ Por. K. Mulvey, M. Richards, *Kanony piękna*, Warszawa 2001.

¹¹⁹ Por. M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, s. 198.

o gdybym znowu mogła się tobie podobać, gdyż tylko dlatego chciałabym być piękna”¹²⁰.

To doświadczenie absorbuje człowieka w tak dużym stopniu, że wyraźnie zmienia jego świadomość, samopoczucie, intensywność zaangażowania społecznego oraz relację do samego siebie¹²¹. Przytoczony wyżej fragment ukazuje przedmiot pożądania estety, kobietę-kochankę jako istotę pełną wewnętrznych, dramatycznych przeżyć. Jej zazdrość i doświadczenie opuszczenia przez zainteresowanie się innym obiektem jest dla niej druzgocząca, odbiera prawdziwą radość życia. Myśli ciągle o tym, by być piękną, a wręcz najpiękniejszą, by wobec wielkiej „konkurencji” pozostać bezkonkurencyjną, tą jedyną wybranką.

Podążając za Kierkegaardem w kwestii sposobu istnienia piękna w świecie rzeczywistym, trzeba zauważyć, że istnieje ono jako misterium, tajemnica, a nawet jako ukryty przed człowiekiem paradoks, co gwarantuje trudności w kontakcie z nieznanym obiektem. Ten wątek wyjaśnia Maciej Sosnowski, śmiało określając piękno natrętnym, a nawet mocniej, zuchwałym i bezczelnym „projektem nierzeczywistości”, potęgującym w egzystencji pragnienie jego zaspokojenia¹²². Podmiot estetyczny zatem staje wobec piękna bez najmniejszych szans na egzystencjalny rozwój czy na poczucie spełnienia. Piękno „istnieje dla niego jako podnieta i pożywka dla zmysłów”¹²³, a bez nich jego życie nie ma sensu, wręcz nie ma prawa zaistnieć. Dochodzi mimo wszystko do paradoksu, bowiem im bardziej podziwia i doświadcza owego nieszczęsnego piękna, tym bardziej go pragnie. Egzystencjalny głód doświadczenia i posiadania piękna aż po jego zawłaszczenie eskaluje z dnia na dzień, jednak esteta nigdy nie zdoła ostatecznie ugasić swego pożądania¹²⁴.

Józef Tischner podobnie ujmuje tę kwestię w *Sporze o istnienie człowieka*: „Horyzont piękna przenika dążenie do posiadania: osiąść to, co nieposiadalne; im bardziej nieposiadalne, tym bardziej godne posiadania, i im bardziej godne

¹²⁰ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, *op. cit.*, s. 213.

¹²¹ Filozof przytacza jedną ze swoich definicji piękna: „to, co swoją teleologię ma w sobie [...] pojedynczy człowiek posiada w sobie swoją teleologię, teleologię wewnętrzną, stanowi sam dla siebie teleologię; jego jaźń jest przeto tym celem, ku któremu zmierza” - S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, s. 372,374.

¹²² Por. M. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda...*, *op. cit.*, s. 115.

¹²³ M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?...*, *op. cit.*, s. 206.

¹²⁴ Marek Urban analizując tę kwestię podkreśla: „esteta nie przyjmuje go w jego całości, gdyż to przerosłoby zarówno jego samego, jak i piękno w historię, w wieczność”. *Ibid.*

posiadania, tym bardziej nieposiadane”¹²⁵. Wobec tego, w perspektywie czasowej piękno jest również ujęciem nieskończoności, ze względu na jego ontologiczną niemożność realizacji w pełni. Z natury swej jest nieograniczone, a raczej bezgraniczne, co trzeba rozumieć jako nieokreślone formalnie oraz absolutne w obszarze jego znaczenia¹²⁶. Dlatego Kierkegaard z uporem podkreśla, że esteta nigdy nie zdoła osiągnąć absolutnego piękna, bo szukając go jedynie w zmysłowości, sam nie ma jeszcze perspektywy kolejnych, wyższych stadiów życia, gdzie sytuacja się diametralnie zmienia. Co więcej, życie estety przypomina „jazdę na śmierć i życie”, w której nie można się zatrzymać, a cel, jeśli w ogóle zostanie osiągnięty, to zapewne bez oczekiwanej świadomości podmiotu¹²⁷.

Kiedy esteta pragnie piękna, egoistycznie poszukuje siebie samego, pożąda niezwykle mocno ukojenia w swym niespełnieniu, jednak pozostaje on całkowicie nieświadomy splątanych labiryntów swego wnętrza¹²⁸. Być może jest to kara dla zuchwalca, który bezwiednie dał się wciągnąć w „grę w piękno”, nie przewidując, że coś mu może grozić. Jednak na tego, kto zapragnie piękna dla siebie na wyłączną własność, czeka nieunikniona porażka i dramatyczna rozpacz¹²⁹. Doświadczeniem, które łączy estetów, zarówno bezpośredniego jak i refleksyjnego jest zapewne zaspokojenie pragnienia tego co atrakcyjne, pociągające zmysłowo, ale i paradoksalnie po jakimś czasie bolesna utrata tego pożądania lub szerzej, zainteresowania światem¹³⁰. I tak człowiek estetyczny stara się podjąć na nowo kolejne próby zdobycia inspiracji, piękna, które go pociągnie i rozpali, jednak starania wydają się rozpaczliwe, a definitywnie przychodzi chwila, kiedy nie da się już uciec od egzystencjalnej

¹²⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 211. Tischner nawiązuje do dobra, które wzywa człowieka do zauważenia „drugiego” i zdecydowanego względem niego działania: „horyzont dobra przenika dążenie przeciwne: dać siebie innemu, im mniej godny oddania, tym bardziej dać siebie. Dwie dramaturgie biegną w przeciwne strony”. *Ibid.*

¹²⁶ Por. M. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda...*, *op. cit.*, s. 115.

¹²⁷ Jedyną nadzieją człowieka w takim szaleństwie jest myśl, że „konie padną, ale w ostatniej sekundzie, gdy już będziemy na miejscu”. S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, *op. cit.*, s. 520.

¹²⁸ Por. M. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda...*, *op. cit.*, s. 115.

¹²⁹ Por. W. Zuziak, *Wiara rozpacz i wiara nadziei*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2014, s. 216.

¹³⁰ Kierkegaard pisze o estecie: „radość odkrywania – oto, co w nim tętni, jest jego radością. Właściwego przedmiotu tych odkryć nie znajduje, ale odkrywa różnorodność, poszukując przedmiotu, który chciałby odkryć. Pożądanie w ten sposób się budzi, choć nie jest ono jeszcze określone”. S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, *op. cit.*, s. 89.

klęski¹³¹. Wewnętrzny stan jednostki jest dlatego dramatyczny, bo doświadcza egzystencjalnego rozdwojenia przez ambiwalentne odczucia. Z jednej strony rozpiera go entuzjazm poznawania świata i smakowania życia, a z drugiej jego pragnienie jest słabnące przez niezaspokojenie, niekonkretne, niepłodne i prowadzi go prosto do zniechęcenia i rezygnacji¹³².

Antoni Szwed zauważa, że „estecie każde przeżywane zdarzenie wydarza się z tej racji, że coś w nim wzięło górę nad czymś innym. Jego osobowość jest bierna wobec tego, co się wydarza, co więcej, w każdej chwili, może być zaskoczony przez sytuację, która wtrąci go w rozpacz i zniweczy dotychczasowy, bezpośredni sposób życia”¹³³. Karol Toeplitz, podejmując rozważany temat bierności podmiotu, tworzy analogię, w której estetę zestawia z dryfującą na morskich falach łodzią bez nawigacji i sternika. Taka łódź, w dodatku nie mająca kotwicy nigdy nie będzie stała w miejscu. Na wzburzonej morzu namiętności i zmysłowych doświadczeń, w nieustannym, swobodnym, ale i bezcelowym ruchu utrzymują ją warunki zewnętrzne, okoliczności, zdarzenia, a nie siły wewnętrzne, bo nawet jeśli takie są, to są niesprawne. Podobnie na egzystencję podmiotu estetycznego wpływają różnorakie okoliczności zewnętrzne, na które nie ma wpływu, a mogą na niego działać bezpośrednio¹³⁴.

Tego stanowiska nie podziela Władysław Zuziak. W krytycznej analizie Kierkegaardowskiej estetyki stwierdza, że nie zawsze człowiek kochający piękno musi iść drogą naszkicowaną przez duńskiego autora. Podkreśla przy tym doniosłość ujęcia piękna przez Józefa Tischnera¹³⁵, w którego przekonaniu: „piękno wydobywa na jaw nieuchwytny w innych sytuacjach zwrot człowieka ku samemu sobie odczuwany jako zdziwienie sobą, ku nieznanemu przedtem bogactwu, którego istnienie uświadamia

¹³¹ Por. D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda...*, op. cit., s. 149. Duńczyk podkreśla: „jestem tak zmęczony i niepocieszony, że nie tylko nie mam niczego, co wypełniłoby moją duszę, lecz nawet sobie nie wyobrażam, co mogłoby mnie nasycić”. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)...*, op. cit., s. 44.

¹³² M. Sosnowski zauważa pewien negatywny fenomen piękna w ujęciu Kierkegarda: „Piękno więc ze swej istoty jest po pierwsze projektem refleksji, a po drugie negacją wszelkiej możliwej refleksyjności. Jako takie, stanowiąc dla estetów najbardziej wzniosły obiekt, jest niczym innym, jak abstrakcyjną, „nicościującą” pustką podmiotowości (przedmiotowości) jako takiej”. M. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda...*, op. cit., ss. 114–115.

¹³³ A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegarda)...*, op. cit., s. 97.

¹³⁴ Por. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegarda)...*, op. cit., s. 19.

¹³⁵ Por. W. Zuziak, *Wiara rozpacz i wiara nadziei...*, op. cit., s. 214.

człowiekowi inny człowiek”¹³⁶. Dlatego też piękno ciągle zachwyca swoją osobliwą naturą, bowiem z jednej strony bywa niezwykle delikatne i kruche, z drugiej absolutne. Wydaje się być tak potężne, bo jest w mocy usprawiedliwić byt, ale bez niego w ogóle nie zaistnieje¹³⁷. W końcu, jedynie w obecności piękna może zaistnieć możliwość widzenia czegoś¹³⁸. Warto zauważyć, że na autora *Albo, albo* działa ono odmiennie – „budzi bolesne pragnienie, by przeżywane teraz zamienić w wieczność”¹³⁹. Stąd filozof, pożądanie piękna czyni tylko postulatem, w dodatku nierealnym do spełnienia¹⁴⁰. Józef Tischner sugeruje, że człowiek winien się nie poddawać i nie zatrzymywać, iść dalej i wyżej¹⁴¹, aż do osiągnięcia lub najpierw obrania celu absolutnego. Te ograniczenia Kierkegaardowskiego rozumienia piękna będą rozwinięte w rozdziale trzecim pracy. Tutaj warto zwrócić uwagę na różnicę w postrzeganiu trudno uchwytnego fenomenu piękna w zależności od egzystencjalnych punktów odniesienia. W tym przypadku Kierkegaard, wychowany w mieście intelektualista, istotę piękna konstruuje w oparciu o formuły określone przez brytyjski, benthamowski hedonizm. Dla Tischnera, wywodzącego się z gór, piękno, wzbudzające poczucie wzniosłości, jest nierozzerwalnie związane z podziwem dla dzieła Bożego. Kontemplowanie piękna jest dla Tischnera pierwszym krokiem do odkrywania transcendencji.

W tym miejscu można przyznać, że konkluzje Kierkegarda są wartościowe i celne, ale z zastrzeżeniem do ludzi zagubionych i zatraconych w pogoni za pięknem. Słabą stroną tak prezentowanego życia estetycznego jest zatem jednostronność w otwarciu się na dostępny poznaniu świat. Podmiot estetyczny zwiedziony grą ewentualności, miota się pomiędzy pragnieniem a nierealnością zdobycia piękna. W tym stanie, może w ogóle nie dostrzec, że w horyzoncie wartości stracił choćby dobro czy prawdę. Filozof konkluduje, że mimo wszystko esteta i tak zgadza się na taką sfalszowaną wizję świata¹⁴².

Subiektywna prawda egzystencji – właściwa i wyłączna dla podmiotu estetycznego oraz piękno zmysłowe i duchowe, którego poszukiwanie z góry skazane

¹³⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 118.

¹³⁷ Por. *Ibid.*, ss. 124–125.

¹³⁸ Por. *Ibid.*, s. 117.

¹³⁹ *Ibid.*, s. 119.

¹⁴⁰ Por. W. Zuziak, *Wiara rozpaczy i wiara nadziei...*, *op. cit.*, s. 213.

¹⁴¹ „Taka jest logika piękna, że wciąż pociąga artystę wzwyż. Jego gra nie może się zakończyć”. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, *op. cit.*, s. 135.

¹⁴² Por. W. Zuziak, *Wiara rozpaczy i wiara nadziei...*, *op. cit.*, s. 214.

jest na niepomysłność, prowadzą do wyodrębnienia kolejnej ważkiej kwestii dotyczącej życia człowieka w pierwszym stadium. Esteta nawiązuje intymną relację z obiektem swego pożądanego, wchodzi w swoisty dialog uwodzenia, który nie jest zawężony jedynie do samej zmysłowości, ale przybiera też postać wewnętrzną, duchową. W takim położeniu jednostka zdaje się działać nielogicznie, wbrew zdrowemu rozsądkowi. Niekiedy ucieka przed światem, chce o nim zapomnieć i nie mieć z nim nic wspólnego, skoro wszystko wokół jest miałkie, czasowe i puste. Wówczas towarzyszy estecie refleksja, by taki świat porzucić lub przynajmniej na chwilę przejąć w nim inicjatywę i nie oglądać się na to co przyniesie dzień, ale samemu tworzyć okazje dla siebie. W przypadku, gdy uda się chwilowo ze światem zerwać, wtedy należy kurs „łodzi egzystencji” właściwie ustawić na odległy od ograniczeń¹⁴³.

Jednocześnie w swojej bezradności podmiot estetyczny doznaje gwałtownego pożądanego piękna, od którego nie jest możliwa ucieczka. Czarujące piękno go ponownie uwodzi, deprymuje, a zarazem prowokuje do zdobycia kolejnych obiektów, z których promieniuje jego blask¹⁴⁴. Marek Urban uściśla relacje między egzystencją estetyczną a upragnionym pięknem: „ono uwodzi samym swoim istnieniem i powierza się podziwającemu je estecie. Esteta uwodzi przez swoje pożądanego piękna. Uchwycenie piękna jest dialogiem między domagającym się miłości a tym, który może nią obdarzyć”¹⁴⁵. Pożądanego jest dla człowieka tak intensywnym wrażeniem, że inicjuje w nim diametralnie różne doznania. Dlatego niekiedy przeżywa wewnętrzne rozbitcie, jakby zarzucony ogromną ilością wstrząsów w zupełności rozbijających jego istotę. Innym razem przeciwnie, o pozytywnym działaniu, integrującym go na nowo¹⁴⁶.

Najbardziej doniosłą i czytelną metaforą jaka może przedstawiać wzajemne relacje podmiotu estetycznego i piękna, wprowadza sam Kierkegaard nawiązując do miłości kobiety i mężczyzny. Dlatego też jego dzieło *Albo, albo* wprowadza czytelnika w świat burzliwych romansów m.in.: Donny Elwiry i Don Juana czy Kordelii

¹⁴³ Por. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegarda)...*, op. cit., s. 19.

¹⁴⁴ „Podmiot estetyczny jest podmiotem na tyle słabym i zarazem na tyle pragnącym siły, że aby się potwierdzić w swej jednostkowej, estetycznej mocy, która przybliżyła go do absolutu, musi nieustannie kluczyć wśród różnych przedmiotów pożądanego i wszystkie je po kolei zdobywać jako kolejne przejawy tego jednego przedmiotu pożądanego – piękna”. M. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda...*, op. cit., s. 121.

¹⁴⁵ M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?...*, op. cit., s. 203.

¹⁴⁶ Kierkegaard rozumie pożądanego jako: „obudzenie się zmysłów, owo trzęsienie ziemi rozrywa więź pożądanego i przedmiotu w jednej chwili i rozdziela je na nieskończenie daleką odległość; ale podobnie jak to, co stanowi zasadę ruchu, okazuje się w pewnym momencie siłą hamującą i tutaj rozdzielenie objawia się jako siła dążąca do zjednoczenia”. S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, op. cit., s. 88.

z Johannesem. One najlepiej ukazują mechanizmy uwodzenia, wierności i zdrady¹⁴⁷. Rozmiłowanie w pięknie ma tak wielkie znaczenie treściowe dla estety, że bezapelacyjnie zajmuje nadrzędne miejsce w jego hierarchii wartości. Ale miłość do piękna nie może być ograniczona do piękna doczesnego i przemijającego. Kierkegaard pisze: „jeżeli się nie potrafi zmienić miłości w absolut, w porównaniu z którym, wszystkie inne sprawy znikają, to nie wolno się zabierać do kochania”¹⁴⁸. W swej refleksji Duńczyk, idąc dalej, mówi wręcz, że „miłość jest wszystkim, stąd dla tego, kto kocha wszystko traci znaczenie w sobie i dla siebie”¹⁴⁹.

Odnosząc się do pożądanego dążenia do piękna, które dalekie jest od miłości, we wzajemnych relacjach trudno będzie odnaleźć oczekiwaną wzajemność, wynikającą ze sprawiedliwości. Esteta wypada w tym zestawieniu niekorzystnie z powodu swej natury uwodziciela, nieskorej do stałości w uczuciach. Chociaż umiłowane piękno woła z całej swej istoty do jednostki o miłość, o wyłączność, zostaje jednak zdradzone¹⁵⁰. Tragiczne położenie pokrzywdzonej strony można dostrzec w reakcji oszukanych i rozczarowanych kobiet, które mimo tak podłego występku, oszukują siebie i w dalszym ciągu zapowiadają swoją wierność i oddanie¹⁵¹. Donna Elwira uwiedziona przez Don Juana mówiła: „będę go kochała, bo należał do mnie, będę go kochała, bo mnie porzucił i wciąż należę do niego”¹⁵². Kordelia w liście do Johanna pisze: „leć, gdzie chcesz, ja jestem Twoja, sięgnij ostatecznych granic świata, a ja jestem Twoja [...] Nawet to, co mówię przeciw Tobie, świadczy o tym, że jestem Twoja”¹⁵³.

W takich okolicznościach, w przekonaniu Kierkegaarda, rodzi się uwodziciel, który porzucając piękno, wraz z ofiarowaną miłością, odrzuca możliwość budowania swojej tożsamości, gdyż pożądanie kieruje go ku adoracji innego, kolejnego piękna.

¹⁴⁷ Por. *Ibid.*, s. 234. Bohater Kierkegaarda nie może nic powiedzieć nt wierności. Antoni Szwed zauważa: „już w *Albo, albo* rodzi się u Kierkegaarda wątpliwość, czy sama wierność wybranej drodze egzystencji, określonego powołaniu wystarczy. Wszak wiernością sobie i konsekwencją działania można się odznaczać także w złu, obiektywnie istniejący zaś system etyczny, dopóki nie zostanie zobiektywizowany przez jednostkę, nie może dostarczać kryterium rozstrzygnięcia między dobrem i złem” – A. Szwed, *Sorena Kierkegaarda próba przewyciężenia estetycznego chrześcijaństwa...*, op. cit., ss. 175–176.

¹⁴⁸ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, op. cit., s. 442.

¹⁴⁹ *Ibid.*, s. 474.

¹⁵⁰ „Piękno jednak zostaje zdradzone, ponieważ esteta nie jest w stanie dać miłości, o którą piękno w swym istnieniu apeluje”. M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?*, s. 203. „Wierność piękna jest absolutna. Zdrada wobec absolutnej wierności jest zdradą absolutną, powodującą wątplenie w rzeczywistość, kwestionującą egzystencję, zabierającą tożsamość pięknu i estecie”. *Ibid.*, s. 205.

¹⁵¹ Por. *Ibid.*, s. 206.

¹⁵² *Ibid.*, s. 234.

¹⁵³ *Ibid.*, s. 355.

Ostatecznie esteta pozostawia piękno w sferze tego, co nierealne, a sam zostaje z wciąż niezaspokojonym pragnieniem. Pchnęło go ono najpierw do uwodzenia, a potem do porzucenia piękna, które go kochało i było mu wierne¹⁵⁴. Maciej Sosnowski analizując w swym opracowaniu postawę Kierkegaardowskiego uwodziciela i jego proces uwodzenia zauważa, że ma on charakter intencjonalny, zamierzony, jest poprzedzony refleksją, a więc uwodzenie to nie tylko burza uczuć, nad którą nie może zapanować esteta, lecz również jego zaplanowane działania¹⁵⁵.

Sam Kierkegaard ukazuje motywacje estety, prezentując jego wyrachowane akty uwodzicielskie jako tymczasową zabawę, miłosną grę, w której degradowuje uwodzoną osobę do poziomu instrumentalnie wykorzystywanego przedmiotu. Co więcej w tym rzemiośle nie chce być jedynie dobry, prawdziwy esteta chce być mistrzem uwodzenia. Autor *Albo, albo* takie słowa wkłada w usta estety: „omotać dziewczynę, aby całkowicie straciła zmysły [...] jestem esteta, który zrozumiał istotę miłości i wszystko na miłość postawił, który wierzy w miłość i zna ją z gruntu i który dla siebie zostawia swe prywatne mniemanie, że każda przygoda miłosna może trwać najwyżej pół roku i że każda przygoda miłosna kończy się z chwilą, gdy się wyczerpało ostatnie rozkosze. To wszystko wiem dobrze, a jeszcze wiem prócz tego, że największą rozkoszą, jaką można pomyśleć, jest być kochankiem; być kochanym ma wartość najwyższą na świecie. «Wpoetyzować się» w dziewczęcą miłość to sztuka prawdziwa. «Wypoetyzować się» z jej ramion – szczyty mistrzostwa¹⁵⁶».

Taktykę uwodzenia drobiazgowo analizuje Antoni Szwed w odniesieniu do flirtu Kordelii i Johanna. Autor zauważa, że kochanek stał się prawdziwym koneserem jej piękna, a w dodatku ma przebogate instrumentarium możliwości uwodzenia.

„Johannes uwodzi szesnastoletnią dziewczynę dla samej przyjemności uwodzenia. Pragnie ją zdobyć, by zaraz potem porzucić. Miłosne podchody są dla niego sztuką samą w sobie. Potwierdzają kunszt myślowy, bystrego obserwatora i znawcy

¹⁵⁴ M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?...*, *op. cit.*, s. 206.

¹⁵⁵ „Jeśli zdobywanie skutecznia się nie na mocy samej tylko magii zmysłowości [...] ale wprzęgnięta w nie jest refleksyjność, a co za tym idzie dystans względem tego, co zmysłowe, to wtedy mamy do czynienia z uwodzicielstwem. Uwodzicielstwo jest zmysłem refleksji lub reflekssem zmysłów”. M. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda...*, *op. cit.*, s. 121. Kierkegaard w *Albo, albo* pisze: „a uwodziciel musi mieć zawsze refleksję i świadomość, jeśli występują te cechy, to rzeczywiście można mówić o intrygach, podstępach i zasadzkach diabelskich”. S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, *op. cit.*, s. 111.

¹⁵⁶ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, *op. cit.*, s. 426.

kobiecego ducha. Johannes staje się wyrafinowanym manipulatorem, który zręcznie osacza swoją ofiarę. Jest to gra uczuć, którą w sposób aktywny i kontrolowany prowadzi Johannes wobec biernej, lecz stopniowo wciąganej na grząski grunt miłosnego odurzenia, Kordelii. Ta dziewczyna to fantom zmysłowego piękna, czysto estetyczne zjawisko, jedyne w swoim rodzaju, uderzające swoją odmiennością i niepowtarzalnością. Syci więc oczy jej widokiem, harmonią rysów twarzy, kształtem stóp i rąk, rozkoszuje się jej dziewczęcą niewinnością, spontanicznością ruchów i świeżością zachowań”¹⁵⁷.

Podmiot estetyczny jako podrywacz i uwodziciel to nie tylko czujny obserwator, ale i znawca sekretów kobiecej duszy. Zatem bez większego trudu potrafi nimi manipulować, zdobywa seryjnie ich uwagę i serce, aż do chwili, gdy sama będzie zdecydowana rzucić się w jego ramiona. W taki sposób rozgrywa się dramat Kordelii, którą bez najmniejszych skrupułów porzuca Johannes, osiągając kolejny zamierzony cel¹⁵⁸.

Warto powrócić do zagadnienia autentyczności podmiotu estetycznego, by do zauważonych wcześniej jego atrybutów, dodać notoryczne udawanie, aktorstwo i uleganie różnorodnym nastrojom, w których jest zdeterminowany do przyjęcia ustalonych postaw¹⁵⁹. Józef Tischner jednak zauważa, że w identycznej sytuacji znajduje się nie tylko on sam, ale podobnej obłudzie podlega obiekt zainteresowania estety. Donna Elwira w swej desperacji nie chce ze wszech miar obarczyć winą Don Juana, ale całą sprawę odnosi do siły wyższej. Nieuczciwość i zdrada kochanka miałyby zatem stanowić kaprys bóstwa, a wobec niego porzucona dama przecież nie może żywić złości. Dlatego wybacza byłemu kochankowi i usprawiedliwia go, co zrozumieć jest najtrudniej¹⁶⁰.

Może się wydawać, że takie życie jest zupełnie pozbawione sensu. Egzystencjalną tragedię estety-uwodziciela determinuje czasowy wymiar jego płytkiego

¹⁵⁷ A. Szwed, *Recepcja myśli Sorena Kierkegaarda w filozofii Józefa Tischnera*, „Argument”, t. 1, nr 2, 2011, ss. 281–282.

¹⁵⁸ „Tę grę prowadzi przez wiele miesięcy, coraz bardziej wciągając Kordelię w przestrzeń swoich zainteresowań i pożądań. Sam ujmuje ją wrażliwością, inteligencją, subtelnością reakcji. Krok po kroku pokonuje jej nieśmiałość i wewnętrzne opory, zdobywa jej coraz większą przychylność, by w końcu doprowadzić do takiego stanu, w którym Kordelia gotowa jest oddać się dobrowolnie i do końca. Ale w owej chwili gotowości oddania się, Johannes porzuca ją, przestaje go interesować, staje się dla niego nicością. Uwodziciel osiąga wszystko, co chciał osiągnąć”. *Ibid.*

¹⁵⁹ Por. M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?...*, *op. cit.*, s. 201.

¹⁶⁰ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, *op. cit.*, s. 273.

szczęścia i zadowolenia cielesnego, przez co, pozornie panując nad swoim życiem, staje się niewolnikiem własnych zmysłowych intryg¹⁶¹.

Kierkegaard w swoich pismach w oryginalny sposób prezentuje relacje podmiotu do piękna. Esteta, w jego przekonaniu, jest prawdziwym koneserem piękna, wchodzi z nim w dialog uwodzenia i potrafi się w nim zatracić. Pozostaje jednak pytanie, czy to ujęcie nie jest zbyt jednostronne i redukcjonistyczne? Owszem, z jednej strony, piękno wydaje się mobilizować, zachęcać i rozwijać estetę, ale z drugiej, o wiele mocniej go pogrąża i wrzuca w świat melancholii, rozpacz i braku nadziei. Może Kierkegaard zbyt wąsko postrzega dialog podmiotu z pięknem? Może zmysłowość piękna, a także reakcja na piękno przez estetę rozumiane są zbyt jednostronnie? Może filozof zbyt wąsko rozumie samą kategorię piękna? Na te pytania autor poszuka odpowiedzi w drugim i trzecim rozdziale tej pracy.

3.2 Problem prawdy

W celu ujawnienia przynajmniej w zarysie specyfiki Kierkegaardowskiego ujęcia prawdy w obrębie pierwszego – estetycznego stadium rozwoju człowieka, należy dla pewnego porządku uczynić punktem wyjścia – klasyczne ujęcie prawdy¹⁶². Człowiek od zawsze zadaje pytania o fundamentalne prawdy, kierowany wrodzonym pragnieniem zdobywania wiedzy i poznawania, co Arystoteles w swojej *Metafizyce* ujął w słowach: „wszyscy ludzie pragną wiedzieć”¹⁶³. Posługując się klasyczną definicją

¹⁶¹ M. Sosnowski zauważa, że „ten, kto wpadł w pułapkę uwodzenia, nigdy nie jest w stanie nikogo naprawdę uwieść, ponieważ zamiast bezpośredniego posiadania obiektu swego uwodzenia, sam jest posiadany przez metodę, której do uwodzenia użył, a która oddziela go od przedmiotu uwodzenia”. M. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda...*, op. cit., s. 115,121. Z kolei Jean Baudrillard odnosząc się do pojęcia „uwodzenia” u Kierkegaarda pisze: „Dziennik uwodziciela mówi nam, że w uwodzeniu podmiot nigdy nie jest panem swojej strategii”. J. Baudrillard, *O uwodzeniu*, J. Margański (tłum.), Warszawa 2005, s. 129. „Uwodziciel może radośnie zatracić się w samej grze oscylowania między dwoma biegunami, biegunem strategii i biegunem zwierzęcości [...] w grze w której nie chodzi o mistyczne zespolenie z przedmiotem, znaczącego ze znaczoną, czy tego, co męskie z tym, co żeńskie, ale o relacje pojedynku i agonu”. *Ibid.*, s. 22,86.

¹⁶² Jest to podyktowane racjami praktycznymi, bowiem w rozumieniu prawdy Kierkegaard używa kilku znaczeń: w sensie logicznym, jako cel etyczny oraz jako nakaz. Por. K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne”, t. 1970, nr 4 (65), s. 81.

¹⁶³ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 1, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996. Znany jest także inny passus z „Metafizyki” Arystotelesa: „Wszystkim ludziom jest wrodzone pragnienie poznania”. Tamże, 980a; por. Cz. Gładczuk, *Nauka i wiara – przeciwstawne czy też zborne?*, „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej UwB” 2 (2001), s. 23.

prawdy¹⁶⁴, można dokonać analizy tego pojęcia przynajmniej w obszarze poznawczym i metafizycznym. Rozpatrując prawdę w ujęciu epistemologicznym można stwierdzić, że jest ona zgodnością intelektu ze stanem rzeczy, zatem prawdziwe poznanie cechuje tożsamość jego treści z rzeczywistością, do której się odnosi¹⁶⁵. Z kolei metafizyczna prawda dogłębnie wnika w stan rzeczy dostępny w poznaniu i określa jego esencję, stąd rzecz prawdziwa musi realizować swoją istotę, dzięki czemu widoczna jest zgodność, wewnętrzna spójność i zharmonizowanie ze swoim wzorcem¹⁶⁶. Prawda odwołująca się do fundamentalnej zdolności człowieka jest w sposób ścisły powiązana z jego aktami poznawczymi, które należy rozumieć w kategoriach nie tylko wysiłku intelektualnego, ale także duchowego. Docieranie do niej i jej zgłębianie nie jest procesem ani spontanicznym, ani łatwym. Wprost przeciwnie, zwykle zakłada on mozolny trud poszukiwania¹⁶⁷. W omawianym paradygmacie ujmowania prawdy wielokrotnie podkreślano, że zasadniczym motywem umożliwiającym osiągnięcie prawdy przez człowieka jest pragnienie poznania otaczającej go rzeczywistości¹⁶⁸.

Choć klasyczna definicja prawdy nadal stanowi punkt wyjścia do licznych rozważań dotyczących tego zadnienia, to Kierkegaard wskazuje, że takie jej rozumienie i cel jej osiągnięcia nie są wystarczające dla aspiracji egzystującej jednostki. W *Nienaukowym zamykającym post scriptum* pisze: „Obiektywna refleksja zmienia subiektywną jednostkę w coś przypadkowego i w ten sposób zmienia egzystencję w coś obojętnego, zanikającego. Droga do prawdy obiektywnej oddala od podmiotu, a gdy podmiot i subiektywność stają się obojętne, prawda również staje się obojętną, i w tym dokładnie leży jej obiektywna wartość, ponieważ zaangażowanie, podobnie jak decyzja, jest subiektywnością [...] bycie lub nie-bycie jednostki staje się, z obiektywnego punktu

¹⁶⁴ Klasyczna definicja prawdy, wywodząca się z myśli Arystotelesa, i cytowana przez Tomasza z Akwinu, brzmi: *veritas est adaequatio intellectus et rei* (prawdą jest zgodność rozumu i rzeczy). Szerzej na ten temat, por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegarda)...*, *op. cit.*, ss. 76–81.

¹⁶⁵ Por. T. Dola, *Historyczny kształt prawdy*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary*, (Sympozja 31), red. S. Rabiej, Opole 1999, s. 98.

¹⁶⁶ Por. A. B. Stępień, *Prawda*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, ss. 437-438.

¹⁶⁷ Por. K. Czuba, *Przymierze wolności i prawdy – jako fundament kultury*, „Studia Elbląskie” 8 (2007), s. 220.

¹⁶⁸ „Pytanie o prawdę jest pytaniem o być albo nie być współczesnej kultury i cywilizacji. I nie wolno pod żadnym pozorem z tego pytania rezygnować”. J. Szymik, *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2007), s. 20.

widzenia, prawidłowo, nieskończenie obojętne, ponieważ, jak mówi Hamlet, bycie i nie-bycie mają tylko subiektywne znaczenie”¹⁶⁹.

Wobec powyższego, jak podkreśla Antoni Szwed, kluczem do rozwiązania problemu prawdy w głównej mierze jest podmiot odnoszący się do samego siebie, kiedy to wewnętrznie doświadcza on swojej własnej sytuacji egzystencjalnej. Wobec tego również sam podmiot poznający, będąc aktywną stroną procesu poznawczego, czyni także siebie przedmiotem¹⁷⁰. Stąd całkiem zrozumiały wydaje się dokonany przez Duńczyka podział, który wyróżnia prawdę obiektywną i subiektywną.

Kierkegaard zapewne miał świadomość istnienia obiektywnej prawdy bezosobowej. Jednocześnie twierdził, że istnieją takie rodzaje prawdy, które nie dotyczą w ścisłym sensie egzystencji, choćby prawdy matematyczne i inne z dziedziny „naukowych”. Ujmuje życie ludzkie w kategoriach egzystencjalnych przez całkowite zaangażowanie się podmiotu, dlatego wspomniane prawdy obiektywne ocenił jako obojętne dla człowieka. Zdaniem duńskiego autora prawda jest pewnego rodzaju przygodą i napięciem. W naturalnym nastawieniu do świata, podmiot rozważa porządek przyrody, szuka w niej Stwórcy i Jego wszechmocy, jednak doświadczy o wiele więcej. Towarzyszy mu w tej drodze również niepokój i niepewność. Ona zdaje się być najwyższą prawdą jakiej może doświadczyć egzystencja. To jakby motto lub manifest egzystencjalisty: życie wewnętrzne człowieka jest pełne dramatu i napięcia przez niepewność jego skończoności wobec nieskończoności¹⁷¹.

Skoro najcenniejsza przestrzeń egzystencji jest ulokowana w jej wnętrzu, na podobieństwo jaźni, toteż o człowieku nie tyle powinna orzekać prawda obiektywna lub zewnętrzna prawda nauki, ale bardziej ta z jego egzystencji¹⁷². Zatem tam, gdzie subiektywna refleksja upatruje swoją rozstrzygającą gwarancję, obiektywna

¹⁶⁹ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw...*, op. cit., s. 204.

¹⁷⁰ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegarda)...*, op. cit., s. 76.

¹⁷¹ „Prawdą w ścisłym sensie jest przygoda, która z żarliwością nieskończoności wybiera obiektywną niepewność. Rozważam porządek przyrody w nadziei, iż znajdę Boga, i widzę wszechmoc i mądrość; ale widzę także o wiele więcej, co wzburza mój umysł i rodzi niepokój. Wszystko to składa się na obiektywną niepewność. Mająca obiektywne podstawy niepewność, którą zachowuje się w całym procesie zdobywania najbardziej żarliwej duchowości, jest prawdą, najwyższą prawdą, jakiej może dostąpić egzystująca jednostka”. S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw...*, op. cit., s. 193.

¹⁷² M. Domaradzki zauważa, że dla estety prawdę stanowi droga. Oznacza to że prawda „objawia się” dopiero w stawaniu się człowieka. Por. M. Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegarda...*, op. cit., s. 64.

uznaje wyłącznie przypadek; oraz tam, gdzie subiektywność dostrzega skończoność, namysł obiektywny widzi niezachwianą pewność¹⁷³.

Prawda jednostki, pojmowana jako namiętność i ustawiczne dążenie, występuje w zbliżonym rozumieniu u Gottholda Lessinga, zdaniem którego człowiek doskonale znając swoją kondycję i miejsce w świecie, ma niewygórowane pragnienia dotyczące prawdy. Wystarczy, że zaspokoi swoje skromne i przyzwoite pragnienia jej osiągnięcia: „jeśli by Bóg w swojej prawicy trzymał całą prawdę, w lewej zaś jedynie żywotny pęd do niej, aczkolwiek z tym zastrzeżeniem, że zawsze i wiecznie będę błdził i rzekł do mnie: wybierz! – z poczuciem własnej mierności rzuciłbym się do jego lewicy i rzekłbym: Ojcze, daj, czysta prawda i tak jest tylko dla Ciebie samego”¹⁷⁴.

Rozważania dotyczące prawdy subiektywnej obowiązują we wszystkich stadiach egzystencjalnego rozwoju jednostki, naszkicowanych przez Kierkegaarda. Jak jednak mają się one do sytuacji estety?

Według Karola Toeplitza problemy podmiotu estetycznego wynikają z konstytucji ontologicznej jego egzystencji. Esteta z powodu „rezygnacji z duszy” dokonanej przez własne wybory nie odczuwa natchnień duchowych i wobec tego nigdy nie był w pełni człowiekiem w świetle koncepcji Kierkegaarda. Kto bowiem zagubił siebie przez życie wyłącznie na poziomie zmysłów – z pewnością nie dotarł do innych ludzi i nie był w stanie uchwycić obiektywnej rzeczywistości. Tworzył jedynie podmiotowe, wewnętrzne uniwersum jemu odpowiadające, do którego nie mógł się dostać żaden niezależny obserwator¹⁷⁵. Analizując świadomość podmiotu estetycznego można zaznaczyć wyjątkową kwestię: odczuwania przez niego osobistej satysfakcji z życia. Zdaje się, że jest uszczęśliwiony przez realizację najwłaściwszej i wyłącznej dla niego prawdy subiektywnej, jednak w rzeczywistości jest przygaszony, dotknięty zniechęceniem i melancholią. Esteta świadomie broni się przed autorefleksją, która wewnętrznie wyjawia przed nim druzgocącą krytykę jego egzystencji. Zatem nie dziwi czytelnika Kierkegaarda, że bohater pierwszego stadium, znając swoje

¹⁷³ Kierkegaard pisze w *Nienaukowym zamykającym post scriptum*: „Subiektywnie, obiektywność może być maksymalnie hipotezą albo przybliżeniem, ponieważ wszystkie niezmiennie decyzje mają korzenie w subiektywności”. S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw...*, op. cit., s. 205.

¹⁷⁴ G.E. Lessing, *Eine Duplik*, [w:] *Gesammelte Schriften*, t. 8, G. E. Lessing (red.), Berlin 1968, s. 27, cyt. za: T. Kupś, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej...*, op. cit., s. 465.

¹⁷⁵ K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)...*, op. cit., s. 29.

nieposkromione, a nadto puste życie i jego nikłą wartość, decyduje się na skok w życie etyczne, choć będzie się to wiązało z większymi wymaganiami¹⁷⁶. Te kwestie zostaną szerzej omówione w kolejnym rozdziale pracy, w analizie niewystarczalności estetyki oraz konieczności dalszego rozwoju podmiotu.

Charakterystyczna dla egzystencji estetycznej jest ucieczka w krainę wyobrażeń i fantazji, gdzie wszystko jest możliwe i dopuszczalne. Tam nikt zapewne nie odbierze mu wyrafinowanie skonstruowanego szczęścia, gdzie nie poniesie on też żadnej odpowiedzialności za swoje decyzje i działania¹⁷⁷. Wydaje się, że najwięcej satysfakcji z przebywania w tym świecie daje estecie rzeczony brak ograniczeń, który w realnym życiu krępował jego poznanie, emocje i wolę. W tej niezwykłej krainie człowiek estetyczny jest „zawieszony” między dwoma trudnymi wyborami, jakby alternatywami. Puszczając bowiem wodze fantazji odcina się od świata rzeczywistego, a z drugiej strony nie jest przecież w sferze „czystego ducha”. Wobec tego esteta poddając się wyobrażeniom może przekraczać granice obyczajności i bezkarnie „grzeszyć”¹⁷⁸.

Adam Workowski rozpatrując autentyczność w myśli filozoficznej Kierkegaarda, tłumaczy tę ucieczkę pragnieniem zachowania swobody życia. Esteta potrzebuje przestrzeni wolności do działania i niezależności, której świat mu nie oferuje w oczekiwanym zakresie. Stąd można skonstatować, że uosobieniem człowieka estetycznego jest egzystencja dostosowująca się do własnego wzorca wiarygodności, który jest subiektywny. Zgodnie z duchem rodzącej się filozofii egzystencjalnej, esteta odnajduje go w sobie samym¹⁷⁹, np.: za pomocą intuicji¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Kierkegaard pisze: „człowiek, który nie szuka prawdy wydaje się szczęśliwy i wyobraża sobie, że jest szczęśliwy, a jednak w świetle prawdy jest nieszczęśliwy [...] a skąd to pochodzi? Stąd, że sprawy zmysłowe i zmysłowo-duchowe opanowały go całkowicie; [...] stąd, że jest zbyt zmysłowy, aby mężnie się odważyć na to, aby być duchem” – S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw...*, op. cit., s. 193.

¹⁷⁷ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, op. cit., s. 58.

¹⁷⁸ Por. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)...*, op. cit., s. 26.

¹⁷⁹ D. Boroń uważa, że osoba osiąga prawdy w najwyższym stopniu, kiedy pozostaje wierna ideałom. Istotą subiektywnej prawdy należałoby upatrywać w indywidualnym zaangażowaniu w urzeczywistnienie własnych możliwości. Takie słuszne według Duńczyka oddanie się namiętności ludzkiego wnętrza jest miernikiem egzystowania, maksymalne zaangażowanie się świadczy o życiu prawdziwym i autentycznym. Por. D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda...*, op. cit., s. 38.

¹⁸⁰ Por. A. Workowski, *Aktualność koncepcji autentyczności Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 175–177.

W niektórych fragmentach pism Kierkegaarda możemy odnaleźć sugestie, wskazujące na to, że egzystencja estetyczna może nas przybliżyć do prawdy (subiektywnej, czyli tej prawdziwszej) bardziej, niż ta, którą oferuje egzystencja etyczna, bazująca na wspólnie wypracowanych i akceptowanych wynikach. Kierkegaard twierdzi, że „prawda jest czymś wprost przeciwnym do rezultatu jakiegoś zgodnego dążenia. Bowiem prawdą jest właśnie to, że my ludzie, każdy z nas, jest oszustem, zatem jedyny sposób, w jaki można mówić o dochodzeniu do prawdy jest taki, że my – jak owych siedemdziesięciu interpretatorów, zamkniętych każdy w swojej celi; jak przestępcy zamykani osobno w obecnych czasach – stajemy się Jednostkami – towarzystwo jest właśnie nieprawdą. Stawanie się Jednostką, zachowywanie się jak Jednostka, jest drogą do prawdy. I im dłużej człowiek potrafi znieść bycie Jednostką, i w im głębszym sensie jest Jednostką, może nawet będąc bardzo daleko od związku z innymi, tak [bardzo], że doświadcza od nich udręki: tym jest bliżej prawdy. Ale kategoria zwierzęca czyni życie spokojnym, wygodnym, bezpiecznym. Dlatego to: jednoczymy się, wraz z upływem czasu zyskiwało coraz większą przewagę, tak więc ludzie coraz bardziej stawali się stworzeniami zwierzęcymi”¹⁸¹. Prawdy wspólne, weryfikowalne, są w tej koncepcji efektem stadnego dążenia do egzystencji bezpiecznej i bezrefleksyjnej. Zatem być może zindywidualizowane dążenia estety byłyby bliższe realizowaniu prawdy subiektywnej?

Zapewne byłoby to możliwe w jakiejś innej koncepcji, ale jak zauważa Karol Toepiltz, Kierkegaarda w głównej mierze interesuje prawda tylko wtedy, gdy ma ona związek z człowiekiem religijnym stojącym przed Bogiem. Według filozofa, zdobyta wiedza dotycząca świata nie ma żadnej wartości, nawet jeśliby pozwoliła zdobyć człowiekowi cały świat, bo o wiele bardziej liczą się dobra duchowe. Dlatego też na kolejnych poziomach życia jednostki duński autor wyodrębnił prawdy religijno-etyczne od pozostałych i wyróżnił je, podkreślając zbyteczność tych pomniejszych dla rozwoju autentycznej wiary¹⁸². W opinii Kierkegaarda człowiek, który posiadałby prawdę absolutną¹⁸³, osiągnąłby tak ogromną wiedzę i pewność, że ta ostatecznie zniósłaby doświadczenie wiary, które przecież jest konsekwencją widzenia w świecie

¹⁸¹ S. Kierkegaard, *Dzienniki. NB 31-NB 36*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2021, s. 83.

¹⁸² Por. K. Toepiltz, *Kierkegaard..., op. cit.*, s. 109.

¹⁸³ Problem prawdy absolutnej na poziomie estetycznym podjął w swym opracowaniu Mikołaj Domaradzki. W jego analizie żadna prawda nie może mieć znaczenia absolutnego, lecz za każdym razem ma ona status prawdy „do pewnego stopnia”. Por. M. Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda..., op. cit.*, s. 65.

i w swoim życiu pierwiastka niepewności. Skoro zatem możliwe byłoby poznanie Boga obiektywnie, wówczas egzystencja, mając pełnię wiedzy, nie mogłaby wierzyć¹⁸⁴. Na nieszczęście ograniczonego rozumu ludzkiego poznanie Boga w takiej formule nie jest możliwe. Tutaj kolejny raz dochodzimy do granicy, której nie może przekroczyć żaden racjonalny, w założeniu, obiektywny system. Prawdę trzeba odnaleźć w sobie i odrzucając roszczenia rozumu, należy dokonać wyboru, który pozwoli przejść na wyższy poziom egzystencji.

Teoria prawdy subiektywnej stworzona przez Kierkegaarda budzi szereg wątpliwości. Można odnieść wrażenie, że ma uzasadniać najwyższe, religijne stadium wiary, deprecjonując wcześniejsze stadia rozwoju, czyli jest koncepcją stworzoną dla uzasadnienia tezy. Tu kolejny raz można dostrzec dosyć przewrotny wpływ dialektyki Hegla na myślenie Kierkegaarda.

3.3 Nieuchronność melancholii i rozpacz

Rozpacz jest jedną spośród najbardziej intensywnych form ludzkiego cierpienia. W potocznym rozumieniu definiuje się ją jako stan przygnębienia, desperacji i poczucia przygniatającej niemocy wobec własnej sytuacji życiowej¹⁸⁵. Na ogół rozpacz wiąże się z konkretną przyczyną zewnętrzną, którą człowiek sam jest w stanie określić. Søren Kierkegaard wprowadza w swojej twórczości odmienne od potocznego pojmowanie rozpacz tak w sensie samego znaczenia, jak również pod względem genezy tego zjawiska¹⁸⁶.

Badacze myśli Duńczyka wielokrotnie podkreślali zdecydowany wpływ jego wątków biograficznych oraz melancholijnego usposobienia na sposób widzenia świata. Z jednej strony dręcząca go od wczesnych lat młodości melancholia miała swe źródło w nadmiernej wrażliwości i nadpobudliwości chłopca, ale też brała swój początek z fatalnego wpływu ojca Michała Pedersena¹⁸⁷. Kierkegaard prawdopodobnie chcąc

¹⁸⁴ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 111.

¹⁸⁵ Por. M. Dziewiecki, *Między rozpaczą a zawierzeniem*, „Katecheta” 9 (2001), s. 54.

¹⁸⁶ Por. A. Szwed, *U źródeł rozpacz*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz* w filozofii Sorena Kierkegaarda, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, s. 61.

¹⁸⁷ Por. A. Szwed, *Kierkegarda dialog ze sobą*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, s. 79.

przewyciężyć swoje smutne życie, chciał przez misję słowa wyeksplikować owe problemy ducha, a przez to je okiełznać¹⁸⁸.

Analizując poszczególne dzieła Kierkegaarda pod kątem jego antropologicznej koncepcji stadiów życia, można dojść do wniosku, że każda jednostka: esteta, człowiek etyczny czy religijny, musi się zmierzyć z fenomenem rozpaczony nawet kilka razy w życiu, bądź stale w niej trwa. Warto zatem dokładniej naszkicować niniejszy problem w kontekście egzystencji estetycznej.

Autor *Albo, albo* sam kilkakrotnie powtarza, że człowiek żyjący konsekwentnie według estetycznego wzorca, po prostu jest skazany na rozpacz¹⁸⁹. Jego zdaniem: „każdy estetyczny pogląd zawiera rozpacz, niezależnie, czy jest się tego świadomym czy nie”¹⁹⁰. Wobec tego wydaje się uzasadnionym, by genezę rozpaczony upatrywać w kondycji podmiotu estetycznego¹⁹¹. Estetę ogarnia rozpacz, bo przekonuje się, że wszystkie jego dotychczasowe pragnienia okazały się ulotne i przemijające, a w dodatku wniosły w jego egzystencję zażenowanie i znudzenie. Jego życie jest nieznośnie monotonne i w zasadzie puste. Wprawdzie próbował uciekać w różnego rodzaju aktywności i być zajęтым, by tę przykrą pustkę i nudę przynajmniej w niewielkim stopniu zmniejszyć lub uśmierzyć. Esteta inaczej niż człowiek etyczny nie chce jednakże przystać na ciągłość i stabilizację. Jest przekonany, że może być sobą tylko wtedy, gdy jego codzienność będzie wypełniona entuzjastycznym zaspokajaniem pragnień. Niestety, takie chwile zawsze są ulotne i przemijają nagle, nikną, bowiem są niemożliwe do powtórzenia, pozostawiają człowieka w rozpaczony¹⁹².

¹⁸⁸ Antoni Szwed podaje, że „głęboka religijność M. Pedersena podszyta była brakiem nadziei, smutkiem i poczuciem nieuchronności Boskiej kary. Sørenowi udzielał się ten ponury, melancholijny nastrój, z powodu którego, zdawało mu się, mógł albo oszaleć lub przebić się przez niego, ku «czystej egzystencji ducha». Wybrał tę drugą możliwość. Został pisarzem, by opisywać i wyjaśniać, dolegliwości życia, a zarazem w jakiś sposób zapanować nad nim”. *Ibid.*

¹⁸⁹ Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2..., *op. cit.*, s. 258,260,347.

¹⁹⁰ *Ibid.*, s. 258.

¹⁹¹ Marek Urban wymienia kolejno źródła rozpaczony podmiotu estetycznego. Dowodzi tezy, iż życie estety nieuchronnie prowadzi do zniechęcenia i rozpaczony, swój artykuł zatytułował: *Rozpacz tożsama z estetyką*, por. M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?...*, *op. cit.*

¹⁹² Por. K. Wojtkowska, *Rozpacz w świetle kategorii czasowości na nowo pojętej*, [w:] *Człowiek wobec rozpaczony w filozofii Sorena Kierkegaarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, s. 275. W podobnym stylu relacjonuje zniechęcenie podmiotu estetycznego Karol Toeplitz: „doznania estetyczne wywołane zewnętrznymi przyczynami wywołują w końcu nudę i obrzydzenie, i dlatego życie staje się dla estetyka pasmem rozpaczony. Rodzi to postawę pełną rezygnacji”. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)...*, *op. cit.*, s. 19; A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2006, s. 98.

Kolejną kwestią są pseudowartości, na których jednostka usiłuje budować swoje życie, bowiem nigdy nie będą w stanie dać mu upragnionego spokoju i satysfakcji¹⁹³. Esteta ma także ogromne trudności z określeniem się w świecie koniecznych zasad, które dałyby mu poczucie sensu, absolutności czy wieczności. Janusz Salamon zwraca uwagę na zafałszowanie samej podstawy egzystencji estety. Skutkuje ono zafałszowaniem całego jego życia, ponieważ wszystko co ważne traci znaczenie i nie wydaje się być prawdziwe. Popycha to estetę w kierunku totalnej pustki, powoduje szereg niespójności, egzystencjalne rozdarcie i melancholię, dlatego, że wszystko staje się jakby czasowe, przejściowe i fragmentaryczne¹⁹⁴.

Okazuje się jednak, że esteta popada w rozpacz również dlatego, że nie jest w stanie zapanować nad swoją rzeczywistością, widząc, jak pożądanie jest od niego silniejsze. Z kolei nieustannie towarzysząca mu pycha, skutecznie utrudnia odkrycie prawdy o sobie¹⁹⁵. Rozpacz rodzi się zatem w momencie niezwykle rzadkiego doświadczenia przez estetę transcendencji, gdy widzi przepaść między tym, co nieskończone a sobą, uwikłanym w zmysłowe i uczuciowe odbieranie świata.

Kwestia rozpacz, nie tylko w aspekcie egzystencji estetycznej, ale i kolejnych etapów rozwoju, jak również jako istotny element życia doczesnego, odnajdywany także w naturze, szerzej zostanie omówiony w rozdziale drugim. W tym rozdziale zostały przedstawione głównie załączki egzystencjalizmu oraz teoria stadiów życia jednostki w myśli Kierkegaarda. W oparciu m.in. o pisma pseudonimowe skupiono się w sposób szczególny na estetyce. Na tym etapie twórczości, Kierkegaard nakłania do zdecydowanego porzucenia stadium estetycznego na rzecz konsekwentnego dążenia ku stadium wyższemu. Rozpacz, prawda subiektywna i ukierunkowanie na piękno, jako obiekt pożądania, są tymi elementami, które dają najlepszy wgląd w życie estety. Przeprowadzone analizy dowodzą, że jego ujęcie jest jednostronne i na tym etapie twórczości autora *Albo, albo* esteta nie zasługuje na miano rozwijającego się ducha.

¹⁹³ Por. M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?...*, *op. cit.*, s. 198.

¹⁹⁴ J. Salamon, *Śmierć i umieranie w «Papirer» Sorena Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja”, t. 2006, nr 3, s. 85.

¹⁹⁵ „Jest to o tyle znamienne, że ulegając zewnętrznym koniecznościom, esteta [...] nie jest w stanie ani ich opanować, ani też – w konsekwencji – zapanować nad swoim życiem”. K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)...*, *op. cit.*, s. 19. Fryderyk Copleston pisze: „Rozpacz słabości, upokorzenie, według Kierkegaarda, bierze się stąd, że człowiek nie może znieść wiedzy o swej słabości. To pycha każe mu przykładać do swej słabości nadmierną wagę i powoduje, że jest on zbyt dumny z siebie, by móc wytrzymać świadomość nicości”. F. Copleston, *Historia filozofii...*, *op. cit.*, t. VII, s. 309.

Jednak antropologia Kierkegaarda z tego etapu nie była projektem zamkniętym i jak sam dostrzegł, potrzebna jest „nowa estetyka”. Jej zarys zaprezentuje filozof duński w eseju *Lilie polne*¹⁹⁶. To zagadnienie będzie przedmiotem refleksji w ostatniej partii kolejnego rozdziału.

¹⁹⁶ S. Kierkegaard, *The Lily in the Field and the Bird of the Air*, [w:] *The Essential Kierkegaard*, H. V. Hong, E. H. Hong (red.), Princeton 2000, ss. 333–341.

ROZDZIAŁ II

NIEWYSTARCZALNOŚĆ DOTYCHCZASOWEJ ESTETYKI I NOWE PERSPEKTYWY JEJ ROZUMIENIA

Życie podmiotu estetycznego zostało przedstawione w sposób szczegółowy w poprzednim rozdziale. Głównym celem bieżącego rozdziału będzie ukazanie konieczności dalszej przemiany, czyli rozwoju estety w kierunku stadium etycznego i religijnego. Sam Kierkegaard uważa, że człowiek powinien iść do przodu, skoczyć, przemienić się, nie ulegać stagnacji. Sam dynamizm życia wydaje się czymś naturalnym. Dlatego należałoby omówić bardziej szczegółowo samą zdolność i gotowość podmiotu do przemiany.

W całej twórczości Kierkegarda można odnaleźć nie tylko trzy podstawowe stadia egzystencji podmiotu, ale i pomniejsze etapy tego rozwoju. Jest to dowodem na szczególne bogactwo myśli autora, jak i wyraźny rys jego filozofii, w której dynamizm i postęp, ruch w kierunku doskonalenia jednostki jest czymś oczekiwanym i pożądanym.

W tym rozdziale zostanie ukazana znacznie bardziej rozwinięta idea drogi przemiany, a raczej doskonalenia jednostki w kolejnych formach egzystencji, przy odwołaniu się do swoistej estetyki w koncepcji kopenhaskiego autora. Uwaga będzie skupiona na alegoriach, metaforach, literackich odniesieniach, które mają służyć przekonaniu czytelnika do argumentów Kierkegarda za wyborem jedynie słusznej, w jego przekonaniu drogi rozwoju podmiotu. Równocześnie zostanie podjęta próba zrekonstruowania w nowym świetle jego poglądów na niewystarczalność estetyki, zarówno w rozwoju egzystencji, jak i wobec rozwoju refleksji samego autora w jego późnych pismach.

Warto na wstępie tego rozdziału zauważyć, że Kierkegaard wielokrotnie występował przeciwko uzurpacjom akademickiej filozofii, która rościła sobie prawo do wyłączności w kwestiach prawdy. Przeciwwstawiał abstrakcyjnym spekulacjom akademików literaturę piękną, dramat, poezję, sztukę w ogóle, wskazując, że intuicje i przemyślenia artystów mają większe znaczenie dla zrozumienia egzystencji i jej meandrów, niż opasłe tomy filozoficzne. W pewnym sensie podążał on drogą wyznaczoną przez Platona, który również swoje poglądy filozoficzne wyrażał w formie literackiej. Ten sposób przekazu niewątpliwie jest bardziej atrakcyjny, obcowanie ze sztuką wymaga skupienia i pełnego oddania. Zawłaszcza ona „ja”, zawieszając dotychczasowe nawyki i przesady. Dzieło sztuki wymaga otwartości i gotowości do przemiany siebie. Przemiana nie znika po powrocie do tzw. rzeczywistości, pozostaje nowym elementem ciągłości świadomości, jak wskazywał Gadamer, „Właśnie to, w czym się on jako widz zatracą, wymaga ciągłości sensu. Tym, co mu się prezentuje i przez co poznaje on siebie, jest prawda jego własnego świata, religijnego i moralnego świata, w którym żyje [...]. To, co odrywa go od wszystkiego, zarazem oddaje mu na powrót całość jego bytu”¹⁹⁷.

Zatem sztuka, którą posługują się Platon i Kierkegaard ma na celu przełamywanie dotychczasowych ograniczeń poznawczych i przygotowanie do nowego, lepszego zrozumienia świata i siebie. Zasadniczą różnicą, która w pewnym stopniu pozwala nam dostrzec odmienną pomiędzy celami projektów obu filozofów, było to, że Platon preferował dialog literacki, podczas, gdy Kierkegaard głównie używał formy monologu. Innym, odmiennym akcentem było potępienie sztuki przez Platona, o ile ta mogłaby oddalać nas od Prawdy i Dobra. Kierkegaard uważa, że tylko sztuka może nas przybliżyć do Prawdy i Dobra, ale pod warunkiem, że będzie angażowała odbiorcę w patos ludzkiej egzystencji¹⁹⁸. Tę różnicę można dostrzec w przedstawianiu sztuki, jako gry, która pozostaje zabawą lub ma uwodzić w przypadku egzystencji estetycznej i sztuki, którą sam Kierkegaard uprawia, w celu nawracania podmiotu na dokonanie absolutnego wyboru. Ta pierwsza odnosić się ma tylko do piękna i pożądania¹⁹⁹, ta druga ma otwierać człowieka na prawdę. Jest to oczywiście prawda

¹⁹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 143.

¹⁹⁸ Por. A. Rudd, *Kierkegaard: The Unity of Aesthetic, Ethical and Religious Virtue*, s. 16.

¹⁹⁹ „To jest właśnie wspaniała, boska właściwość estetyki, że traktuje tylko o stosunku do piękna; właściwie ma do czynienia tylko z literaturą piękną i piękną płcią” – S. Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela*, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1992, s. 131.

nie mająca nic wspólnego z prawdami obiektywnymi. Chodzi Kierkegaardowi o to, by człowiek, który rodzi się jako istota niekompletna, nie istniejąca w pełni, choć mająca na to zadatki²⁰⁰, stał się prawdziwym sobą, by odkrył swój potencjał.

1. Istota przemiany i jej rodzaje

Jednym z najczęściej używanych przez Kierkegarda pojęć służących do opisu życia estetycznego była **metafora**. Używał jej, aby w specyficzny sposób pobudzić wyobraźnię czytelnika oraz mechanizmy jego wewnętrznej aktywności. Metaforę można rozumieć w różny sposób. Z języka greckiego czasownik *metapherein* oznacza aktywność przemieszczania bądź przenoszenia. W tym znaczeniu, jak zauważa D. Boroń, egzystencja przechodzi lub przenosi się z jednego stadium do drugiego, zmieniając istotne aspekty swojego życia jak choćby duchowość czy perspektywę, w której poznaje świat, ale ostatecznie pozostaje nadal sobą²⁰¹. W ujęciu P. Ricoeura może ona mieć znaczenie dialektyczne i stanowi konflikt ciągłości z nową rzeczywistością, dopiero się rodzącą, i stanowi pewnego rodzaju napięcie między nimi²⁰². Z kolei w ujęciu E. Kittay może być skokiem z jednego pola znaczeniowego w inne, może być werbalnym ucieleśnieniem skoku jakościowego myśli człowieka²⁰³. Tutaj zmiana jakościowa dokonuje się dzięki wysiłkowi wyobraźni. To, co aktualne w rozumieniu terażniejszości, na przykład życie estetyczne, ma możliwość oddziaływania na przyszłą, wyrażoną przez metaforę potencjalność, która spowoduje zmianę, nową rzeczywistość. Zarysowane rozumienie metafory wydaje się bliskie samemu Kierkegaardowi, bowiem w jego opisach przemiany jakościowej podmiotu zanegowana rzeczywistość z przeszłości ukazuje się w nowym wymiarze egzystencjalnym. Metafora, którą często posługuje się Kierkegaard (metafora skoku) może prowadzić do lepszego rozumienia własnego życia i otaczającego świata, a dzięki temu do zmiany schematów pojęciowych, poprzez które podmiot interpretuje siebie

²⁰⁰ Postscriptum: „Należy przyjąć, że każda istota ludzka jest w istotnym posiadaniu tego, co zasadniczo przynależy do bycia człowiekiem [...] człowiekiem”.

²⁰¹ Por. D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda...*, op. cit., s. 93.

²⁰² Por. P. Ricoeur, *On Metaphor*, Chicago 1979, ss. 144–146.

²⁰³ Por. E.F. Kittay, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford 1987, s. 90.

i rzeczywistość. Wyłamanie się z dotychczasowych schematów myślowych ma kluczowe znaczenie dla dokonania się jakiegokolwiek przemiany.

Żeby metafora mogła „zadziałać”, muszą istnieć w wewnętrznej konstytucji podmiotu warunki umożliwiające przemianę egzystencji. Kierkegaard, poszukując tych warunków, analizuje procesy decyzyjne oraz sam moment podejmowania wyboru.

Człowiek ma, tak jak wszystkie byty, swoją naturę, jednakże od każdego innego bytu w świecie różni się tym, że ma możliwość i zdolność wyboru, który oddali go lub przybliży do zaktualizowania swojego potencjału. W zasadzie nie istnieją wybory nieistotne czy mniej ważne, bo nawet pozornie błahе decyzje człowieka wynikają z tego, kim on jest, czego w życiu poszukuje i czemu lub komu zawierzył. Stąd wybór, co należy podkreślić jest fundamentem egzystencji. William James w badaniach nad problemem zmiany w perspektywie **decyzji** podmiotu, zauważa, że wybór jest w rzeczywistości stwierdzeniem, że podjęto konkretną decyzję²⁰⁴. Wybór wskazuje zatem, że człowiek od razu był intencjonalnie zaangażowany w daną sprawę. Tak więc sama decyzja człowieka to realne zaistnienie w nim możliwości. W pewnym sensie zatem wybór odsłania człowieka, bo jedynie przez jego podjęcie podmiot może się otworzyć przed samym sobą. Potrzebna jest jego świadoma akceptacja, decyzja: „tak”, lub „nie”, a dokonane wybory zawsze będą na niego wskazywać. W istocie, o ile historia życia człowieka nie zawsze jest rezultatem tylko jego działań, o tyle jego życie wewnętrzne zawsze będzie jego wytworem: „To, co jest przedmiotem wyboru, pozostaje w najściślejszej więzi z człowiekiem dokonującym wyboru”²⁰⁵. Wybór jawi się jako sprawa fundamentalna przez przynależność do intymnej historii człowieka. Jest procesem kreacji autorskiego „ja”, niezależnego od zewnętrznych okoliczności²⁰⁶. Wybierając, podmiot nie tyle tworzy siebie, co siebie przed sobą odsłania, ujawnia i odkrywa własną tożsamość. Wybór jest ponadto uprzedni względem poznania, a w chwili decyzji, człowiek wchodzi w rzeczywistość, która go ujawnia tak w jego ograniczeniach, jak i w możliwościach. Taka egzystencja otwarta, przez stałe podejmowanie autonomicznych wyborów i egzystencjalne rzucenie się w wielką niewiadomą przyszłości, wymaga akceptacji siebie, gdyż nie można zaakceptować

²⁰⁴ Zob. W. James, *The varieties of religious experience: a study in human nature*, Harmondsworth, Middlesex, England, New York, N.Y 1982.

²⁰⁵ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, s. 217.

²⁰⁶ Por. M. Zawadzka-Morawiecka, *Sorena Kierkegarda koncepcja wolności...*, *op. cit.*, s. 46.

siebie bez uprzedniej akceptacji tego, kim się jest²⁰⁷. W konsekwencji tych poszukiwań „Człowiek taki nie staje się kimś innym, niż był przedtem, nie, on staje się sobą; krąg świadomości się zamyka i on staje się sobą”²⁰⁸.

To, co wybiera człowiek, wynika z jego egzystencji, ponieważ wybór, jak zauważono we wcześniejszych wnioskach, jest przejawem tego, co wewnętrzne²⁰⁹. Toteż wykluczone jest podjęcie złego wyboru, zło będzie stanowiło dopiero trwanie w złym wyborze²¹⁰, a sam wybór stanowiący o prawdzie osoby i jej egzystencji zawsze jest dobry, ponieważ prowadzi do rozwoju.

Kierkegaard w II tomie *Albo, albo* poniekąd „zezwała” nawet człowiekowi na wybór zła, pod warunkiem, że decyzję tę podejmie świadomie i z powagą:

„Jeśli chcesz mnie dobrze zrozumieć, musisz pojąć, że przy dokonywaniu wyboru nawet nie tyle chodzi o to, żeby wybrać dobrze, ile raczej o siłę, powagę i patos, z którym się wybiera. Dzięki temu daje znać o sobie osobowość w swej wewnętrznej nieskończoności i dzięki temu następuje jej scementowanie się”²¹¹.

Skandynawski filozof wydaje się pójść znacznie dalej. Istotna, według niego nie jest powinność wybierania między jedną czy drugą alternatywą, ale to, by dokonać wyboru fundamentalnego między „wybieraniem” a „nie wybieraniem”. Jeżeli poddajemy się dryfowaniu, jesteśmy biernymi, bezwolnymi istotami, które przyjmują to, co się zdarza, nie mamy szans na przemianę. Gdy sami podejmujemy decyzję o swoim losie, to nawet, kiedy się mylimy, mamy szansę na progres. Kierkegaardowi chodzi głównie o to, że aby życie jednostki było warte przeżycia, musi być ona odpowiedzialna za efekty swoich wyborów. Problemem pozostaje oczywiście kwestia ludzkiej skończoności oraz ograniczeń, które człowiekowi narzuca świat zewnętrzny. Jednostka w małym stopniu ma możliwość, by w świecie tragicznym, śmiertelnym, dokonywać wolnych wyborów. To jest chyba pierwszy poziom, na którym wyłania się przed jednostką lęk przed niemożnością sprawczego przekształcania własnej

²⁰⁷ Por. M. Zawadzka-Morawiecka, *Sorena Kierkegarda koncepcja wolności*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, nr 10, 2013, s. 47.

²⁰⁸ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, s. 237.

²⁰⁹ „To, co wybieram, tego nie ustanawiam, bo gdyby nie było dane, nie mógłbym tego wybrać, a mimo to, gdybym nie ustanawiał wybierając – nie wybrałbym. To, co wybieram, istnieje, bo inaczej nie mógłbym tego wybrać; tego, co wybieram, nie ma, bo ono staje się dopiero przez to, że je wybieram, w przeciwnym wypadku mój wybór byłby iluzją” - *Ibid.*, s. 287.

²¹⁰ Por. *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, s. 223.

egzystencji. Tutaj jednak Kierkegaard wskazuje, że nie tylko świat jest odpowiedzialny za naszą niemożność „dobrego życia”, ale też odpowiedzialna jest za to nasza struktura, w którą wpisany jest grzech²¹².

W horyzoncie całej antropologii Kierkegarda przemiana jaźni i warunki, które muszą zostać spełnione by się ona dokonała, to kwestie zasadnicze. Dla zilustrowania specyfiki tego fenomenu zostaną omówione przykłady różnych prób ukazania przemiany w wybranych dziełach duńskiego autora.

W dziele *Pojęcie lęku* Kierkegaard używając pseudonimu *Vigilius Haufniensis* dokonuje analizy procesu, w jakim prezentuje się, poprzez lęk, wolność jednostki. Równocześnie, w tej perspektywie, pogłębia rozumienie dobra i zła, wprowadzając kategorię grzechu. Dodatkowo filozof podejmuje próbę rozwikłania problemu czasowości egzystencji wprowadzając kategorię „chwili”. Kierkegaard ma na celu ukazanie zmiany jakościowej, dokonującej się w momencie przejścia człowieka ze stanu niewinności do stanu poczucia winy, który początkuje „**obudzenie ducha**”. Omawia to przejście w szerokim kontekście zaistnienia grzechu na świecie i jego związku z grzechem każdego człowieka. *Haufniensis* często powraca do Księgi Rodzaju, przypominając zakaz Boga skierowany do pierwszych rodziców. Pojawia się sugestia, że Adam nie mógł zrozumieć do głębi słów zakazu, bo nie rozumiał jeszcze różnicy między dobrem a złem²¹³. Należy jednak zwrócić uwagę, że wspomniany zakaz ujawnia intuicję możliwości wolności. Autor przekonuje, że pierwsza przemiana dokonuje się już na poziomie lęku, który dla egzystencji jawi się jako strach przed uczynieniem czegoś, w zasadzie jeszcze nieokreślonego. Jak pisze autor *Pojęcia lęku*: „głęboka tajemnica niewinności polega na tym, że jest ona jednocześnie lękiem”²¹⁴. Dynamika zmiany polega w tym wymiarze na tym, że niewinność nie jest przekroczona przez jakieś działanie, ale poniekąd zniesiona przez wspomniany strach przed możliwością złamania zakazu lub jakiegokolwiek czynu. Tak więc rzeczywistość ducha ukazuje się jako zjawisko, kuszące swoją możliwością, lecz szybko znika, gdy tylko próbuje być uchwyczone²¹⁵. Prawdziwy duch objawia się w „chwili”, w ten

²¹² Por. A.J. Goldman, *Kierkegaard on Faith and Desire: The Limits of Christianity and the Human Heart*, Cambridge 2020.

²¹³ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa...*, op. cit., s. 51.

²¹⁴ *Ibid.*, s. 48.

²¹⁵ Por. *Ibid.*

sposób rozpoczyna egzystencję prawdziwy człowiek i jego wieczna historia z przeszłością, terażniejszością i przyszłością. Wspomnianą „chwilę” rozumie Kierkegaard jako „atom wieczności”, to pierwsza próba zatrzymania czasu²¹⁶. Chwila to jakby „okamgnienie”, autor używa tego pojęcia, żeby oddać to, co niedostrzegalne, nieuchwytnie, ale też pozaczasowe, w rozumieniu przekraczania doczesności²¹⁷.

Egzystencja dokonuje jakościowego skoku z czasu do wieczności w chwili, która jest atomem wieczności. Chwila jest nieustannym „teraz”, ciągle zachodzi. Prawdziwe chrześcijaństwo, w przekonaniu Kierkegaarda, jest związane z chwilą, stawaniem się, z pojmowaniem czasu jako „kairos”, a nie „chronos”²¹⁸. Ale w każdej chwili może dokonać się przemiana, która nas odmieni. Kierkegaard jako etap przełomowy dla rozwoju wskazuje tę w jego przekonaniu najważniejszą.

Tym momentem jest, uświadomienie sobie przez jednostkę, że jest winna. Wydobyta z zastanej niewiedzy dostrzega, na podstawie różnicy między dobrem i złem, rozumienie grzechu. Podmiot budząc się z niewinności widzi spektrum swoich możliwości, już nie jako bliżej nieokreślone źródło lęku, ale jako ocean wyborów pomiędzy dobrem a złem. Jest to miejsce i punkt kluczowy owej przemiany, bowiem jaźń nie może już powrócić do stanu niewinności. Nie wybierając w dalszym rozwoju wiary, pozostaje w zasięgu ciemnych mocy świadomości i w dalszym ciągu wikła się w grzech. Z powyższej analizy ponownie wynika negatywny obraz budzenia się świadomości jednostki. Pierwsze przejawy wolności podmiotu, nadal wiążą się z uświadomieniem jego tragiczności w egzystencji określonej przez lęk. Życie podmiotu estetycznego, któremu Kierkegaard odmawia świadomości i głębi, musi zatem poddać się dalszym metamorfozom, gdyż w innym przypadku nie byłoby, w jego ocenie, godne uwagi.

Inny warunek możliwej przemiany pojawia się w dziele Kierkegaarda *Okruchy Filozoficzne*. W dalszym ciągu filozof korzystając z komunikacji pośredniej, tym razem jako *Johannes Climacus*, prezentuje przemianę jednostki poprzez „nauczanie”. Podmiot jako uczeń nie dysponuje prawdą o sobie. Jest mu niezbędny nauczyciel, który będzie jej dostarczycielem, ale też zarazem świadectwem prawdy. Zdaniem

²¹⁶ Por. *Ibid.*, s. 94.

²¹⁷ Por. D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda...*, op. cit., s. 114.

²¹⁸ Por. M. Mazurkiewicz, *Jednostka a absolut w filozofii Sorena Kierkegaarda*, „Studia Redemptorystowskie”, nr 3, 2005, s. 109.

Climacusa: „ten, kto uczącemu się daje nie tylko prawdę, ale także warunek [niezbędny dla jej zrozumienia], nie jest nauczycielem. Każda nauka opiera się ostatecznie na tym że warunek jest dany, a jeśli go brakuje, nauczyciel nic nie wskóra; w przeciwnym razie musiałby uczącego się, zanim zacznie go nauczać, nie tyle zmienić, co radykalnie przetworzyć. Tego nie potrafi dokonać żaden człowiek; gdyby to się jednak miało wydarzyć, musiałyby się stać za sprawą samego tego Boga”²¹⁹. Kierkegaard stoi na stanowisku, że ten warunek, który podmiot otrzymał od Boga utracił przez swoją lekkomyślność. Zatem aktualny stan, w którym się znajduje jest stanem nieprawdy, albo ściśle rzecz biorąc stanem „grzechu”.

Grzech ściśle wiąże się z omawianym wyżej lękiem²²⁰. „Popelniony grzech jest wprawdzie możliwością zniesioną, lecz jednocześnie jest rzeczywistością nieusprawiedliwioną. O tyle lęk może się do niej odnosić. Ponieważ grzech jest rzeczywistością nieusprawiedliwioną, trzeba, aby ponownie został zanegowany. Ten trud przejmuje na siebie lęk”²²¹. Lęk jest obecny zarówno, gdy grzeszymy, jak i gdy staramy się uniknąć grzechy. Lęk ujawnia się już w momencie, w którym grzech pojawił się w świecie, jesteśmy na niego skazani, ale też jest on czynnikiem przygotowującym nas do osiągnięcia „nowego stanu”²²².

Rozszerzając rozważania na temat grzechu, dla Kierkegarda grzechem jest zarówno rozpacz, wypływająca ze słabości, która nie pozwala chcieć być sobą, jak i z buntu, który wynika z niemożliwości bycia sobą, wobec własnej niesamowystarczalności²²³. Błądzi zarówno osoba, która wyrzeka się aspiracji do bycia sobą i dąży do bycia kimś innym, jak i osoba, która usiłuje dążyć do stania się sobą samodzielnie, buntując się przeciwko konstytuującej ją Mocy²²⁴. W tym drugim przypadku dochodzi do przemiany w wyniku uświadomienia sobie własnej

²¹⁹ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*. Chwila, K. Toeplitz (tłum.), Warszawa 1988, s. 15.

²²⁰ „Wejściu grzechu w świat towarzyszył lęk, ale także grzech niósł z sobą lęk” – S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa...*, *op. cit.*, s. 59.

²²¹ *Ibid.*, s. 117.

²²² *Ibid.*, s. 119.

²²³ Grzechem jest: przed Bogiem i wobec wyobrażenia Boga być w rozpacz z powodu tego, że się nie jest sobą albo być w rozpacz z powodu chęci być sobą. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, s. 222.

²²⁴ „Nawet w największym buncie nie może się człowiek wyrwać z rąk Mocy, która go założyła, musi w sprzeczności swym uzależniać się od niej, buntować przeciw niej, w złości swej być z nią związanym i- co jest zrozumiałe- nawet w gniewnej inwektywie musi czuć się związany z tym, przeciwko czemu ta inwektywa jest skierowana”. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, s. 221.

nieautentyczności i próby odzyskania tożsamości. Jednak bunt ten kieruje się zarówno przeciwko wcześniejszej słabości, jak i przeciwko źródłu możliwego odzyskania siebie.

Nieemożność odzyskania tożsamości prowadzi do rozpacz, co Kierkegaard nazywa „chorobą na śmierć”. Stwierdza: „Rozpaczając nad czymś, tak naprawdę rozpaczal nad samym sobą, a teraz chce się siebie pozbyć”²²⁵. Kiedy zdaje sobie sprawę, że nie może stać się tym, kim powinien być, wpada w rozpacz.

W poprzednim rozdziale fenomen rozpacz rozpatrywano pod innym kątem. Rozpacz była jednym z trzech aspektów życia estety, oprócz piękna i prawdy, które go konstituowały i definiowały. W tym miejscu po raz kolejny warto podkreślić, że rozpacz w filozofii duńskiego autora ma o wiele więcej wymiarów i jest jednym z głównych czynników wpływających na metamorfozę człowieka.

Fenomen rozpacz na poziomie estetycznym, Kierkegaard opisuje, używając dwóch metafor: „choroby na śmierć” i „choroby ducha”²²⁶. Mają one podkreślić fakt, że rozpacz jest ujmowana w znaczeniu negatywnym oraz, że jest chorobą o wiele bardziej groźną, niż chociażby przeziębienie. Przede wszystkim szkodzi ludzkiej duszy, a równocześnie może przynieść tragiczne skutki także egzystencji jednostki²²⁷. Rozpacz, w przekonaniu duńskiego filozofa „jako rzeczywista własność ludzkiego ducha i jako świadomość ustawicznie się przeplatają, nawzajem przenikają, jedna odnosi do drugiej”, esteta rozpaczając musi uświadomić sobie tę rozpacz, by móc uczynić kolejny krok w rozwoju²²⁸. Dla niego prawdziwa egzystencja, wiążąca, dzięki rozpacz, dostrzeżenie własnej prawdy i podjęcie próby życia w zgodzie z nią, wiąże się w głównej mierze właśnie z uświadomieniem wyboru samego siebie. Kierkegaard pisze w *Albo, albo*:

„Mam tylko jedną odpowiedź: rozpaczaj! [...] Ogólnie jednak nie można rozpaczać, jeśli się tego nie pragnie, albowiem po to, by naprawdę rozpaczać,

²²⁵ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, s. 235.

²²⁶ K. Wojtkowska, *Rozpacz w świetle kategorii czasowości na nowo pojętej...*, *op. cit.*, s. 244.

²²⁷ Kierkegaard w *Chorobie na śmierć* pisze zdecydowanie: „raz na zawsze pragnę podkreślić, że rozpacz w całej tej książce, co zresztą mówi sam tytuł, uważana jest za chorobę, nie za lek. Tak bowiem dialektyczna jest rozpacz [...] z której wyleczyć może tylko śmierć, śmierć dosłowna”. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, s. 10.

²²⁸ „Akt wiary jest odpowiedzią na uświadomioną rozpacz, dopiero wtedy rzeczywista rozpacz może zostać pokonana, ale z drugiej strony rzeczywista rozpacz niejako zmusza człowieka do jej uświadomienia”. A. Szwed, *Recepcja myśli Sorena Kierkegarda w filozofii Józefa Tischnera...*, *op. cit.*, s. 286.

trzeba tego naprawdę chcieć; jeśli się tego rzeczywiście pragnie, wówczas faktycznie już wyszło się poza rozpacz. Jeśli się rzeczywiście wybrało rozpacz – wówczas naprawdę wybrało się to, co się wybiera, opierając się na niej, mianowicie dokonało się wyboru swojej wiecznej wartości, wyboru samego siebie. Osobowość dopiero w rozpaczcy znajduje uspokojenie, co jednak nie wynika z konieczności, ponieważ nigdy nie rozpacza się z przymusu, ale zawsze z wolności i dopiero przez to zdobywa się to, co absolutne²²⁹.

Na problem z interpretacją tego fragmentu zwracał uwagę J. Tischner:

„Co to jednak znaczy „chcieć rozpaczcy”? Czy znaczy to samo, co nie chcieć rozpaczcy? Czy można chcieć i nie chcieć jednocześnie? A jeśli się chce rozpaczcy i wybiera rozpacz, to czy możliwe jest wtedy wyjście z rozpaczcy? Czy sam wybór «swojej wiecznej wartości» przewycięża negację wartości siebie przez rozpacz?»²³⁰

Podmiot dotknięty rozpaczą, na co zwraca uwagę K. Wojtkowska, traci nadzieję, bez której w zasadzie nie da się żyć²³¹. Rozpacz w swej najgłębszej istocie jest więc czymś w rodzaju śmiertelnej choroby, która tym bardziej doskwiera, im dłużej trzeba czekać na ostateczny efekt²³². Podmiot jej pożąda, rozważa dokonanie samobójstwa, jednak tego nie spełnia, kontynuując swoją swoistą grę²³³. Rozpacz jest czymś w rodzaju śmierci, która nie może się spełnić, jest ona nieustannym konaniem, które nie ma kresu²³⁴:

²²⁹ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, s. 279,286. Antoni Szwed komentując ten cytat filozofa, pisze: „Kierkegaard mówi o otycznie rozumianej rozpaczcy, ale także o jej świadomości. Esteta nie rozumie sensu wyboru samego siebie, dopóki nie uświadomi sobie do końca tego, że jest pogrążony w rozpaczcy”. A. Szwed, *Recepcja myśli Sorena Kierkegarda w filozofii Józefa Tischnera...*, *op. cit.*, s. 286.

²³⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, *op. cit.*, ss. 330–331.

²³¹ „Rozpacz to uczucie beznadziejności, bezsilności spowodowane utratą nadziei, zwątpieniem w coś, nieszczęściem. Może zatem dotknąć nas nieszczęście, możemy zwątpić w to, co nas konstytuuje, lub utracić nadzieję na to, co najważniejsze dla nas i bez czego nie możemy żyć, czyli powinniśmy umierać”. K. Wojtkowska, *Rozpacz w świetle kategorii czasowości na nowo pojętej...*, *op. cit.*, s. 242.

²³² „Zrozpaczony nie może umrzeć; «podobnie jak miecz nie może przebić myśli», tak mało może rozpacz ogarnąć wieczność, jaźń, która jest podstawą, na której się rozpacz rozwija tam, «gdzie robak ich nie umiera, a ogień nie gaśnie». Albowiem rozpacz pożera samą siebie, ale pożreć nie może, gdyż nie jest zdolna do spełnienia tego, czego pragnie. Pragnie ona pożreć samą siebie, ale nie może tego uczynić, a ta niemożność jest nową formą samopochłaniania”. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, s. 153.

²³³ Stefania Lubańska podkreśla, że esteta każdego dnia prześladowany własną słabością, jest tak zdesperowany, że mógłby odebrać sobie życie, ale jednak tego nie czyni. Por. S. Lubańska, *Mistycyzm w filozofii Sorena Kierkegarda*, [w:] *Aktualność Kierkegarda: w 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, s. 95.

²³⁴ Por. K. Wojtkowska, *Rozpacz w świetle kategorii czasowości na nowo pojętej...*, *op. cit.*, s. 242.

„Ściśle rzecz biorąc, jeżeli mówimy o chorobie na śmierć, to mówimy o takiej chorobie, gdzie ostatnią rzeczą jest śmierć i gdzie śmierć jest rzeczą ostateczną. To właśnie jest rozpacz. Jednakże rozpacz jeszcze w innym sensie, bardziej określonym, jest chorobą na śmierć. W rzeczywistości wcale tak nie jest, aby się umierało z tej choroby, aby ta choroba kończyła się śmiercią cielesną. Przeciwnie, męką rozpaczcy jest, że nie można umrzeć. Podobne to jest do stanu konającego, który męczy się, ale umrzeć nie może. Być chorym na śmierć, to znaczy nie być zdolnym do śmierci, ale nie chodzi tu o nadzieję życia – nie, beznadziejność polega na tym, że człowiek nie ma ostatniej nadziei, nadziei na śmierć. Gdy śmierć jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na śmierć. Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmacnia, że śmierć się staje nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci. W tym ostatnim znaczeniu rozpacz jest chorobą na śmierć, pełną męki sprzecznością, chorobą samą w sobie, wiecznym umieraniem, a przecież nie umarciem, nie skończeniem śmiercią”²³⁵.

Janusz Salamon, rozpatrując rodzaje rozpaczcy u Kierkegarda, zaznacza, że rozpacz może przybierać różne postacie. Ujawnia się między innymi w życiu codziennym, przeżywanym w poszukiwaniu doświadczeń, które mogłyby, w naszym przekonaniu, posiadać jakiś głębszy, nieprzypadkowy sens. Często jednak sprowadzają się one do poszukiwania przyjemności, czy sukcesów. Jednak rozpacz może również prowadzić do czynów przerażających, które przez swoją „nieprzeciętność” niosą ze sobą złudną obietnicę przewyciężenia nudy czy melancholii²³⁶. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na sukcesy kinematografii współczesnej, koncentrującej się na gloryfikowaniu „czarnych charakterów”, seryjnych morderców, czy kina katastroficznego. Nuda i rozpacz mogą być przewyciężone tylko przez „mocne” bodźce.

Istnieje jednak jeszcze jedna możliwość interpretacji rozpaczcy, jako „choroby na śmierć”. W rozpaczcy można odnaleźć pozytywną energię, która może stać się zarodkiem nowego życia²³⁷. Dopiero wtedy, gdy człowiek traci wiarę w swoje

²³⁵ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, s. 152.

²³⁶ Por. J. Salamon, *Śmierć i umieranie w «Papirer» Sorena Kierkegarda...*, *op. cit.*, s. 85.

²³⁷ „Trudno jest zapomnieć o takiej rozpaczcy, jest zbyt głęboka, ale rozpacz ta jest zawsze otwarta i to staje się zawsze możliwością zbawienia”. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, s. 207.

możliwości, pojawia się moment, gdy możliwe jest dokonanie absolutnego wyboru swojej jaźni i rozpaczliwego, a jednak dającego nadzieję na lepsze – „skoku”²³⁸. Kierkegaard wskazuje, że w takim momencie możliwe jest przejście do wyższej formy istnienia ludzkiego²³⁹. Wcześniej każde estetyczne ujęcie życia było związane z rozpaczą jałowości życia i beznadziei, teraz otwiera się perspektywa, która ukazuje możliwości tego, co etyczne²⁴⁰.

Pojawiają się tu dwie możliwości, albo progres, albo regres. Esteta będzie utwierdzał się w swojej rozpacz, wypierając ze świadomości fakt, iż na poziomie estetycznym nie może żyć autentycznie, skazując się w niej na zatracenie. Jedynym wyzwoleniem z tego potrzasku może być absolutny wybór siebie. Ten wybór może stać się podstawą dla budowania duchowej integracji osobowości, dla postrzegania siebie jako syntezy tego, co wieczne i czasowe²⁴¹.

Jednostka Kierkegarda jest swoistą syntezą skończoności i nieskończoności, której celem jest świadome „stanie się sobą”²⁴². Czynnikiem skończonym jest elementem ograniczającym, zaś nieskończony rozwija osobowość. Każda trudność w osiągnięciu tego celu, a w efekcie niemożność rozwoju podmiotu będzie pograżała egzystencję w rozpacz. Miłość, poczucie bezpieczeństwa, twórczość osoby, jak również cierpienie i absurd stanowią kolejne źródła rozpacz, a tym samym określają różne formy i stadia rozwoju ludzkiej egzystencji.

Filozof wskazuje, że źródła rozpacz tkwią już w warunkach konstytuujących egzystencję, pomiędzy danymi jej możliwościami oraz koniecznościami, które się przed nią pojawiają. Możliwości otwierają nas na sferę duchową, odnoszą się do naszej zdolności do wyobrażania sobie alternatywnych sposobów życia, wyobrażania sobie nas samych w doskonalszej postaci. Konieczność z kolei jest czynnikiem ograniczającym wiele z tych możliwości²⁴³. Możliwości muszą się odnosić do istniejących konieczności. Ucieczka od konieczności może prowadzić do odrealnienia egzystencji i staje się źródłem rozpacz jednostki wyalienowanej. Jaźń ucieka od siebie i od świata

²³⁸ Por. W. Lowrie, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 660.

²³⁹ Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, s. 258.

²⁴⁰ Por. *Ibid.*, s. 260.

²⁴¹ Por. M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?...*, *op. cit.*, s. 201; K. Toeplitz, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, ss. 61–63; S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)...*, *op. cit.*, s. 18.

²⁴² S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, s. 165.

²⁴³ Por. *Ibid.*, s. 173.

rzeczywistych możliwości, gubiąc siebie w wymagowanej wizji siebie i świata. Konsekwencją takiego wyboru jest poczucie zbędności, które po mistrzowsku ukazał J. P. Sartre²⁴⁴. Jak podkreśla K. Gary: „Rozpacz estety ostatecznie zmierza ku nihilizmowi”²⁴⁵.

Z drugiej strony źródłem rozpacz może być sytuacja, gdy jednostka pod wpływem konieczności musi rezygnować z możliwości, które otwierają ją na duchowe wymiary. To ogranicza jednostkę, uniemożliwia jej wykroczenie poza przeciętność i zamyka przed nią drogę duchowego rozwoju²⁴⁶.

Kierkegaard nie dookreśla, jaki miałyby być ostateczny cel tego rozwoju, co to znaczy „być sobą”. Trudno określić, jak rozumie normę czy chorobę, ale wskazuje on stany, w jego przekonaniu, nieodpowiednie, charakteryzujące człowieka chorego i jest to choroba permanentna, nie mająca zbyt wielu szans na przezwyciężenie.

Analizując dzieła Kierkegaarda wydaje się, że istotne znaczenie dla rozwoju egzystencji ma jej samoświadomość²⁴⁷. Jedynie uświadamiając sobie rozpacz, podmiot jest gotów do przemiany i ostatecznie do przeżywania autentycznego chrześcijaństwa. Stopień intensywności przeżywania rozpacz jest wprost proporcjonalny do stopnia świadomości. Im większa jest świadomość, tym intensywniej odczuwana jest rozpacz. W najbardziej prymitywnym stadium rozpacz esteta jest jej nieświadomy, a jedyną jej namiastką jest dla niego życie w kategoriach przykrości i przyjemności. Kolejna forma rozpacz zdaje się być bardziej zaawansowana. Egzystencja potrafi już w pewnym wymiarze panować nad nadejściem rozpacz za sprawą „filtra refleksji”, tym samym wykonuje świadomą „wewnętrzzną pracę”²⁴⁸. Osobowość zaczyna budować obraz swojej jaźni, obserwując siebie na tle zewnętrznego świata. Przy czym, jak zwraca uwagę G. Westpfal: „dla Kierkegaarda ludzka jaźń i tożsamość nie są wcale statyczne, ale raczej głęboko relacyjne, a zatem dynamiczne, ponieważ są konstytuowane przez nieustannie przekształcającą się relację jednostki z Bogiem, z innymi istotami ludzkimi,

²⁴⁴ „Z tych relacji (które uparcie utrzymywałem, aby opóźnić upadek ludzkiego świata, miar, ilości, kierunków) poczułem ich arbitralność; te relacje nie gryzły się już z rzeczami. Zbędny, kasztanowiec tam, przede mną, trochę na lewo. Zbędna, Velleda. I ja sam - miękki, słaby, nieprzyzwoity, trawiący, zonglujący złymi myślami - ja też byłem zbędny... Byłem zbędny na wieczność”. J.P. Sartre, *Nausea*, L. Alexander (trans.), Norfolk 1969, s. 127.

²⁴⁵ K. Gary, *The Seduction of Kierkegaard's Aesthetic Sphere*, [w:] *Varieties of Virtue Ethics*, D. Carr, J. Arthur, K. Kristjánsson (red.), London 2017, s. 291.

²⁴⁶ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, *op. cit.*, s. 176.

²⁴⁷ Por. *Ibid.*, s. 190.

²⁴⁸ *Ibid.*, s. 197.

a także z samym sobą. Bóg nie jest zatem «tylko środkowym terminem między mną a moim bliźnim», ale także «środkowym terminem między mną a mną samym»²⁴⁹. Tu odnajdujemy ważny moment budzenia się człowieka do przemiany i do odzyskania tożsamości.

Przemiana jaźni w innym nieco kontekście, omówiona została przez Kierkegaarda w dziele *Okruchy filozoficzne*. W momencie „zwrotu” podmiot ma możliwość stania się nowym człowiekiem. W toku tej przemiany, uczeń, uznawszy, że egzystuje aktualnie w nieprawdzie (grzechu), odpowiedzialnie podejmuje stan „skruchy” prowadzący go do powtórnych narodzin w prawdzie. Ocaleniem dla człowieka okazuje się fakt, że pomimo jego słabej kondycji, Bóg nie przestaje go kochać i nadal chce być jego nauczycielem²⁵⁰. Uzyskuje on świadomość, że istnieje potencjalne zbawienie, w postaci samego Boga, nauczyciela i gwaranta prawdy. Jednak Kierkegaard dopowiada, że po stronie egzystującej jednostki konieczne jest jej przebudzenie, określone jako „upadek”. Trudność może polegać na odróżnieniu przebudzenia z niewinności od przebudzenia w grzechu. Jednak filozof jest w tej dystynkcji konsekwentny. Bezpośredniość idealnego estety znanego choćby z wykładu Sędziego Wilhelma, czyli znajdującego się w stanie nieświadomionej grzeszności jest czymś innym od pierwotnego stanu niewinności. Nie można utożsamiać życia w nieprawdzie z życiem w niewiedzy.

Warto tu zauważyć, że nawet przyjmując miłość Boga i jego dążenie do wskazywania dalszej drogi rozwoju, do bycia jego nauczycielem, Kierkegaard dekretuje, że tylko droga „upadku” gwarantuje rozwój. W tej koncepcji nie ma miejsca na wzniesienie się nawet dzięki oddziaływaniu Boga. Jediną drogą osiągnięcia wiedzy pozostaje cierpienie.

2. Lęk i wybór absolutny

Kierkegaard podkreśla dramatyczne uwikłanie człowieka estetycznego w zmysłowość i bezpośredniość. Kontrastuje ono z trudnym do określenia pragnieniem

²⁴⁹ M. Westphal, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington 2008, ss. 87-88.

²⁵⁰ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila..., op. cit.*, s. 32.

osiągnięcia czegoś więcej, w obliczu którego wcześniejsze cele wydają się niewiele znaczące. Życie zanurzone w bezpośredniości nie jest jednak egzystencją bezrefleksyjną. Esteta może rozwijać głęboką myśl refleksyjną, pozwalającą na analizę stanów psychicznych i dokonywanych wyborów. Jednak, w przekonaniu Kierkegaarda, jest to refleksja niższego rzędu. Esteta dostrzega rozmaite możliwości wyboru, ale, w przeciwieństwie do człowieka etycznego, nie podejmuje wyborów świadomie, lecz zwykle przypadkowo. Nie ma ugruntowanego wzorca moralnego, zatem reaguje na bodźce zewnętrzne, podejmując przypadkowe i często nieodpowiedzialne decyzje. Wybór jest zdarzeniem, w którym coś bierze górę nad czymś innym, „dlatego esteta ma do wyboru całą gamę możliwości, ale żadnej z nich nie nadaje wartości etycznej, ponieważ nie wybiera jej absolutnie, na całe życie, lecz tylko dla danej chwili, jako chwilową zachciankę, kaprys, jako coś zewnętrznego”²⁵¹. Tu się pojawia miejsce na pustkę, poczucie beznadziei i tragizmu. Jeżeli esteta jest osobą refleksyjną, dostrzega, że taka nieukierunkowana wolność może być ciężarem, a nawet może zagrażać jego wolności: „Najstraszniejszą rzeczą daną człowiekowi jest – wybór, wolność. [...] Jeśli kusi cię widok czegoś, co zostało ci udzielone, jeśli ulegasz pokusie i patrzysz z egoistyczną tęsknotą na wolność wyboru, wtedy tracisz wolność. [...] Niestety człowiek nie całkiem jest duchem. Myśli: ponieważ wybór pozostawiono mnie, dam sobie zatem trochę czasu”²⁵². Ale człowiek estetyczny najczęściej nie ma czasu albo też odwagi na to, by podjąć refleksję, gdyż ta wiąże się z koniecznością dostrzeżenia jałowości drogi, którą zmierza. Zatrzymując się w dotychczasowym biegu musiałby uświadomić sobie, jak przekonuje Kierkegaard, że jest skazany na poczucie porażki i na rozpacz, zarówno wobec przeszłości, jak i wobec nic nie znaczących perspektyw, które się przed nim ujawniają.

Człowiek estetyczny, nie mogąc uciec od rozpacz, uświadamia sobie, że jego stan ducha nie zostanie na dotychczasowej drodze przewyciężony. Esteta przeczuwa, że z każdym kolejnym trudnym do zaspokojenia pragnieniem, będzie mu towarzyszył coraz intensywniejszy lęk²⁵³. W zasadzie lęk, o którym mówi filozof, oznacza dręczące

²⁵¹ A. Szwed, *Przedmowa*, [w:] S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)...*, *op. cit.*, s. 17.

²⁵² Por. S. Kierkegaard, *O trudnościach bycia chrześcijaninem (antologia)*, K. Frączek (red.), Kraków 2004, s. 127.

²⁵³ A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegaarda)...*, *op. cit.*, s. 101. Antoni Szwed, duńskie *Angst* tłumaczy jako lęk, a nie jako strach, jak to robi Toeplitz. Zdaniem Szweda strach jest zawsze reakcją na jakieś zewnętrzne zdarzenie, które nastąpiło lub wydarzy

przecucie, które nie zostało wywołane przez jakiś konkret, ale stanowi pewnego rodzaju prerażenie nicością – jak zawroty głowy odczuwane przez stojącego na skraju przepaści człowieka²⁵⁴. Refleksje estety nie mogą przynieść jakichś owocnych efektów, w sytuacji, gdy ciągle towarzyszy mu ów bezprzedmiotowy lęk²⁵⁵.

Esteta, aby przełamywać rozpacz i lęk, aby nadawać sens swojemu życiu, ciągle musi podtrzymywać naturalną tendencję do kreowania fałszywej tożsamości, w oparciu o rzeczy i wartości przemijające, utożsamianie się z własnymi projekcjami. Ten mechanizm generuje strach podmiotu przed utratą tego oparcia i przed pograżeniem się w nieznośnej pustce upływającego bezcelowo czasu. Strach subtelnie przechodzi w lęk, stan abstrakcyjny, pozbawiony przedmiotu – lęk przed samym lękiem²⁵⁶. Janusz Salamon analizując pojęcie lęku w *Dzienniku* Kierkegaarda wskazuje na fakt, iż człowiek przeżywający analizowany egzystencjalny lęk, znacznie częściej zamyka się w sobie, niż szuka wsparcia u innych²⁵⁷. Często też lęk przed innymi wiąże się z lękiem przed dobrem.

Równocześnie ten lęk, na co zwraca uwagę Rafał Misiak, prowadzi do stanu, w którym człowiek zdecydowanie łatwiej popełnia zło, podejmując próbę skoku jakościowego do wyższego stadium rozwoju. Jak określa R. Misiak, jest on „kanałem”, przez który zło dostaje się na świat za pośrednictwem człowieka²⁵⁸.

Esteta przeżywszy ogrom różnorodnych doświadczeń, od urzekających pięknem i zmysłowością, aż po bolesną rozpacz, połączoną z lękiem, ma jednak szansę wydostać się z tego stanu:

się w przyszłości. Przedmiot strachu jest zatem określony. Jednakże lęk nie ma jakiejś określonej przyczyny zewnętrznej, wypływa z wnętrza człowieka.

²⁵⁴ Lęk można przyrównać do zawrotu głowy. Ten, kto zwraca oczy ku przepastnej głębi, doznaje zawrotu głowy. Lecz przyczyną jest zarówno jego oko jak i przepaść, w którą spojrział. Podobnie lęk jest zawrotem głowy spowodowanym przez wolność, który powstaje wtedy, gdy duch pragnie ustanowić syntezę oraz wolność, patrząc w dół na swą własną możliwość, i wówczas chwytą się skończoności, by się na niej zatrzymać. W tym zawrocie głowy wolność upada”, S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa...*, *op. cit.*, ss. 80–81.

²⁵⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, *op. cit.*, t. VII, s. 295. Fryderyk Copleston znalazł w przeżywaniu lęku interesujący paradoks, zauważył, że „dla dziecka to, co nieznanne pociąga je, a jednocześnie odpycha, gdyż zagraża niebezpieczeństwu. Splecione tu są ze sobą przyciąganie i odpychanie, sympatia i antypatia. Dziecko odczuwa lęk, ale nie strach [...] To właśnie niewiadome, tajemnicze jest tym, co dziecko jednocześnie i przyciąga i odpycha”. *Ibid.*, s. 301.

²⁵⁶ Por. J. Salamon, *Śmierć i umieranie w «Papirer» Sorena Kierkegaarda...*, *op. cit.*, ss. 85–86.

²⁵⁷ „Lęk z kolei niesie ze sobą pokusę wewnętrznej izolacji i utrudnia osobie odwołanie się do tego potencjału duchowego odrodzenia, który tkwi w relacjach z innymi ludźmi, z Bogiem i z całą rzeczywistością, o ile tylko postrzegana jest w prawdzie”, *Ibid.*

²⁵⁸ Por. R. Misiak, *Geneza zła w filozofii Sorena Kierkegaarda...*, *op. cit.*, s. 44.

„W życiu ludzkim zdarza się taka chwila, w której bezpośredniość dojrzewa, kiedy duch wymaga przyobleczenia się w wyższą postać, aby siebie samego ująć jako ducha. Bezpośredniość ducha wiąże człowieka z całym życiem doczesnym, a teraz duch chce się z tego stanu rozproszenia wydostać, aby wyjaśnić samego siebie; osobowość dąży do osiągnięcia samoświadomości swego wiecznego znaczenia. Jeżeli tego nie osiągnie, dochodzi do zastoju, duch zostaje przytłumiony”²⁵⁹.

W wielokrotnie już przywoływanym, najsłynniejszym dziele Kierkegaarda *Albo, albo* – esteta egzystujący na najniższym poziomie rozwoju duchowego jest zachęcany, a nawet nakłaniany przez Sędziego Wilhelma do „wyboru samego siebie”²⁶⁰. Esteta, staje przed egzystencjalną alternatywą, albo pozostanie zanurzony w melancholii życia estetycznego, albo spróbuje wspiąć się na wyższy szczebel rozwoju duchowego. Musi zatem dokonać bardzo ważnego wyboru. Trzeba przy tym zaznaczyć, że w kwestii dokonywania wyboru dostrzegalne jest w koncepcji Kierkegaarda istotne stopniowanie. Analizując kolejne stadia na drodze życia człowieka, można wyróżnić powszednie wybory estety²⁶¹, których Kierkegaard nie uznaje za „wybory” z racji zmysłowego uwikłania w nie podmiotu. Są to wybory irracjonalne, dokonywane pod wpływem emocji czy iluzji, choć filozof dostrzega możliwość pojawienia się egzystencji estetycznej w wersji refleksyjnej, która otwiera estetę na sferę etyczną i racjonalną zarazem. Prawdziwymi wyborami są „właściwe” wybory etyczne²⁶², w których przejawia się siła dysjunkcji „albo-albo” oraz skok w kolejne, wyższe stadium (z estetycznego do etycznego), czyli wybór absolutny, który inicjuje stadium etyczne. Tutaj dokonuje się racjonalny wybór „samego siebie”, który otwiera drogę do samopoznania i samorealizacji do uzyskania nowej jakości. Estetyczne w człowieku było to, „dzięki czemu on bezpośrednio jest tym, kim jest”. Teraz dzięki skokowi w egzystencję etyczną „człowiek staje się tym, kim się staje”²⁶³. Jest to skok jakościowy, który odmienia życie człowieka, jego perspektywy i hierarchie wartości.

²⁵⁹ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2..., *op. cit.*, s. 253.

²⁶⁰ Por. A. Szwed, *Recepcja myśli Sorena Kierkegaarda w filozofii Józefa Tischnera...*, *op. cit.*, s. 281.

²⁶¹ „Twój wybór ma charakter estetyczny, a estetyczny wybór nie jest żadnym wyborem”. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2..., *op. cit.*, s. 222.

²⁶² „Wybieranie jest we właściwym i ścisłym znaczeniu charakterystyczne dla etyki. Wszędzie tam, gdzie w ścisłym znaczeniu tego słowa mowa jest o jakimś albo-albo, w grę wchodzi etyka. Jedyne absolutne albo-albo, które w ogóle istnieje, dotyczy wyboru między dobrem, a złem, ale i ono ma charakter etyczny”. *Ibid.*

²⁶³ Por. M. Gołębiowska, *Wybór etyczny według Kierkegaarda a tożsamość w kulturze medialnej*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 3 (75), 2002, s. 164.

Esteta stoi zatem przed niezwykle ważnym wyborem, którego podjęcie ma dać mu szansę na przezwyciężenie dotychczasowych problemów. Niemniej jednak na meta-poziomie można dostrzec, że esteta już przeżywając rozpacz, nieuchronnie zmierza ku decyzji o wydstaniu się z pozbawionego istotnego znaczenia życia pozornego. Nurt egzystencji unosi go w kierunku wyboru samego siebie. Zawrócenie z tej drogi skazuje go na regres, na wybór egzystencji estetycznej, zanurzonej w melancholii²⁶⁴.

Możliwość wydstania się ze stanu zmysłowego zniewolenia, wyzwolenia od egzystencji estetycznej, może wiązać się z lękiem przed dobrem, które na ogół jest lękiem przed wolnością²⁶⁵. Wolność staje się w takim przypadku przedmiotem ambiwalentnej „sympatycznej antypatii i antypatycznej sympatii”²⁶⁶.

Tu dochodzimy do oryginalnej koncepcji wolności Kierkegaarda. Zanim esteta będzie mógł dokonać najważniejszego, absolutnego wyboru, musi przemóc swoją, jakże ludzką, bierność i zacząć wybierać. Dzięki temu, ucząc się na własnych błędach będzie się uczył „siebie”. „Wybór jest ściśle połączony z egzystencją. Egzystencja jest połączona z wyborem. Nie istnieje możliwość podjęcia racjonalnej, spokojnej decyzji, która nie miałaby nic wspólnego z życiem człowieka, jego charakterem, przeżyciami, sytuacją, w której się znajduje. Można powiedzieć, że wybór nie jest obojętny dla życia człowieka. W wyborze nie chodzi o przedmiot wyboru, ale o sam akt wybierania, o siłę tego aktu, który podejmujemy, a który wypływa z naszej wolności²⁶⁷. Kierkegaard w tym miejscu sugeruje, że opisywany przy wyborze absolutnym fundamentalny akt wolności, polega na wybieraniu samej wolności. Wolność powinna wybierać samą siebie. Zatem istotna, fundamentalna wolność polega na tym, że ona wybiera siebie samą. Człowiek (esteta, etyk czy człowiek religijny) nie ucieka od wolności, ale przez wybór w danej chwili powtórnie rodzi samego siebie²⁶⁸.

Wybór to „skok jakościowy”, zgodnie z zamysłem Duńczyka, daleki od pojęcia heglowskiej mediacji²⁶⁹. Jest on jednym z najbardziej radykalnych wyborów

²⁶⁴ Por. A. Szwed, *Recepcja myśli Sorena Kierkegaarda w filozofii Józefa Tischnera...*, op. cit., s. 281.

²⁶⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, op. cit., t. VII, s. 301.

²⁶⁶ Termin zaczerpnięty z *Pojęcia lęku Kierkegaarda*.

²⁶⁷ Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, op. cit., s. 223.

²⁶⁸ Por. D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda...*, op. cit., s. 161.

²⁶⁹ „Skok” – z pomocą tej metafory Kierkegaard wyraził swoje namiętne odrzucenie delikatnego przejścia, które Hegel próbował osiągnąć za pośrednictwem mediacji. Duńczyk protestuje, mówiąc, że w logice nie ma prawdziwego ruchu, nie ma stawania się i że w egzystencji każdy ruch,

podejmowanych w życiu, którego źródła i genezy nie znajdziemy w świecie zewnętrznym. Jednostka w tym wyborze dopuszcza do głosu swego „niespokojnego” ducha, który wciąż dąży do przekraczania aktualnego stanu egzystencji, starając się ten stan refleksyjnie uświadomić²⁷⁰. Proces ten inicjuje specyficzne samopoznanie człowieka, które nie jest teoretyczną ani egoistyczną kontemplacją, ale ma charakter ściśle praktyczny²⁷¹. Antoni Szwed podkreśla, że w chwili, gdy myślenie staje się zarazem działaniem, to ich jedność jest wewnętrznym działaniem etycznym²⁷². Wybór etyczny jest w zasadzie spostrzeżeniem, że podmiot podjął decyzję, wybrał, „pochwylił” swoje zaangażowanie²⁷³. Sam Kierkegaard wskazuje, w takim momencie wyboru ujawnia się wolność podmiotu: „To, co Augustyn mówi o prawdziwej wolności (różnej od wolności wyboru), jest bardzo prawdziwe i tak jest doświadczane – człowiek ma najmocniejsze poczucie wolności, gdy w pełni rozstrzygającą decyzją wyciska na swoim działaniu wewnętrzną konieczność, która wyklucza myśl o innej możliwości. Wtedy wolność wyboru lub „męka” wyboru dochodzi do końca”²⁷⁴.

Jak zauważa Karol Toeplitz, taki „skok” nie jest czymś stałym, zatem nie może on charakteryzować ciągłości życia człowieka. Jednak właśnie w taki sposób dokonują się przełomowe, najważniejsze wydarzenia o wielkim znaczeniu dla naszego życia. Autor porównuje je do „punktów oparcia”, które są potrzebne do tego, by w biegu egzystencji się od nich odbić²⁷⁵, dokonując kolejnego skoku.

Człowiek dokonując tego wyboru, przechodząc przez etap doświadczenia etycznego odkrywa równocześnie nowe perspektywy estetyczne.

który powoduje prawdziwą zmianę, jest „skokiem”, aktem wolności. Ma to zastosowanie szczególnie w kwestii wiary, której nie osiąga się drogą ciągłego i stopniowego przybliżania, lecz postanowieniem woli, w jednej „chwili”. W. Lowrie, *Kierkegaard...*, *op. cit.*, s. 661; K. Toeplitz, *Dialektyka jakościowa Kierkegarda*, „*Studia Filozoficzne*”, t. 1980, nr 2 (171), ss. 73–74.

²⁷⁰ Por. A. Szwed, *Sorena Kierkegarda próba przezwyciężenia estetycznego chrześcijaństwa...*, *op. cit.*, s. 174.

²⁷¹ Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2..., *op. cit.*, s. 352.

²⁷² Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegarda)...*, *op. cit.*, s. 107.

²⁷³ Por. D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda...*, *op. cit.*, s. 161.

²⁷⁴ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)...*, *op. cit.*, s. 200; X, A177.

²⁷⁵ Por. K. Toeplitz, *Dialektyka jakościowa Kierkegarda...*, *op. cit.*, s. 73.

3. Piękno w wymiarze etycznym. Między rozsądkiem a charakterem

Można się zastanawiać, czy podmiot estetyczny musi przejść przez fazę etyczną w rozwoju swojej egzystencji?²⁷⁶ Kierkegaard nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości, wskazując na swoistą łączność pomiędzy etycznymi i estetycznymi postawami wobec świata. Odwołuje się przy tym do wzorców antycznych. Podkreśla, że:

„Życie etyczne zachowuje więc swój estetyczny walor, [...] ma swój udział w każdorazowym akcie interpretacji egzystencjalnej całości. [...] ideał doskonałości moralnej daje się przełożyć na terminy służące do opisu idealnego piękna, a oceny etyczne mieszać się mogą z ocenami estetycznymi [...]. *Aisthesis* nie odnosi się już jedynie do poziomu prostego odczuwania i poddawania się impulsom czy nastrojom; teraz opisywać ma celowy porządek i harmonię życia, nawet jeśli te oparte są wyłącznie na subiektywnym wyborze. Zadaniem związanym z przekroczeniem progu etyki jest bowiem ponowny, nieprzymuszony wybór własnych cech i uwarunkowań, a następnie ukształtowanie ich w estetycznie dopasowaną całość”²⁷⁷. Ten zwrot w kierunku antycznego rozumienia sfer piękna i dobra, które łączą się w boskiej harmonii byłby bardzo interesującym tropem w próbie zrozumienia koncepcji duńskiego filozofa. Warto przypomnieć, że w filozofii greckiej dobro łączy się z pięknem w ideale *kaloskagatos*. W tej tradycji łączy się on z pragnieniem harmonii, szczęścia i dobrego życia, stanowiąc motor do działania, dzięki któremu człowiek może odnaleźć swoją właściwą miarę.

Jest to interesująca możliwość interpretacji źródeł koncepcji Kierkegarda, w której właściwą miarę zastąpiłoby „bycie sobą”. Jednakże filozof, „choć głośno swoją neutralność w prezentacji egzystencji na poziomie estetycznym i etycznym, to nie pozostawia najmniejszej wątpliwości czytelnikowi, którą ze stron by wybrał. Esteta zdaje się trwać w niekończącym się i ciągle odnawiającym niezadowoleniu, bez realnej nadziei na osiągnięcie ostatecznego celu. Człowiek w stadium etycznym prezentuje życie spokojne, pełne zadowolenia z wypełnienia zadania, spełnienia

²⁷⁶ Por. A. Mitek-Dziemba, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman*, Katowice 2011, s. 17.

²⁷⁷ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, ss. 341–344.

obowiązku moralnego. Estetę goniącego za estetyczną wyjątkowością, zastępuje człowiek etyczny, który koncentruje się na moralnie celowym postępowaniu”²⁷⁸.

Człowiek etyczny postrzega życie jako życie podporządkowane wypełnianiu obowiązków i przestrzegania ogólnych zasad moralnych. Etyka wzywa do realizowania uniwersalnych, fundamentalnych możliwości bycia człowiekiem. „Osoba, która postrzega życie etycznie, widzi uniwersalność, a osoba, która żyje etycznie, wyraża uniwersalność w swoim życiu”²⁷⁹. Określany jako B człowiek etyczny wskazuje estecie (A), że estetyka lepiej może służyć życiu etycznemu niż romantycznemu życiu zanurzonemu w zmysłowych przyjemnościach. Ideału, jak podkreśla, nie można odnaleźć w tym, co możliwe, ale w rzeczywistym życiu. „Istota ludzka nie tworzy siebie, jak wierzyli romantycy, ale rozwija się w rzeczywistości, która jest zarówno darem, jak i zadaniem”²⁸⁰.

Dlatego A musi dokonać życiowego wyboru, dzięki któremu estetyka może zostać przemieniona²⁸¹ i osiągnąć nowy wymiar. B ilustruje taką możliwość na przykładzie miłości i piękna²⁸².

Wybór absolutny, jak podkreśla B, zmienia całkowicie sposób postrzegania świata stworzonego i pozwala dostrzec jego estetyczne wymiary:

„Dzięki absolutnemu wyborowi dane zostaje to, co etyczne, nie wynika jednak z tego, że to, co estetyczne, zostaje całkowicie wykluczone. [...] Jeśli wybór już raz został dany, wówczas wszystko to, co estetyczne, wraca, i zobaczysz, że dzięki temu istnienie staje się piękne i że dopiero w ten sposób może się człowiekowi udać uratować swoją duszę i zdobyć cały świat — używając świata, ale nie nadużywając go”²⁸³.

Życie może być piękne zatem także w perspektywie etycznej, w której piękno etyczne zbliża się do ideału antycznego. Tutaj wyznacznikiem jest powtarzalność, tworząca harmonijną egzystencję, rozwijającą się w danej nam rzeczywistości. W takim ujęciu małżeństwo, które jest „promienną transfiguracją pierwszej miłości”²⁸⁴, może

²⁷⁸ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki: historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, A. Chmielowski (tłum.), Warszawa 1995, s. 276.

²⁷⁹ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, s. 256.

²⁸⁰ Por. W. Stoker, *The Place of Art in Kierkegaard's Existential Aesthetics...*, *op. cit.*, s. 3.

²⁸¹ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, s. 253.

²⁸² W. Stoker, *The Place of Art in Kierkegaard's Existential Aesthetics...*, *op. cit.*, s. 5.

²⁸³ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, *op. cit.*, ss. 237–238.

²⁸⁴ *Ibid.*, s. 31.

rozwinąć związek dwojga ludzi w wewnętrzną harmonię tworzącą ich „wewnętrzną historię”²⁸⁵.

Estetyka jest pogłębiona w małżeństwie przez fakt, że zmysłowość pojawiająca się w relacji miłosnej jest połączona z aspektem duchowym, jak i z aspektem czasowym. Esteta nienawidzi powtórzeń, które uważa za nudne. Dla niego czas jest serią chwil, podczas gdy w małżeństwie czas jest przewartościowywany poprzez zachowanie wieczności w czasie²⁸⁶.

W egzystencji etycznej, odnajdujemy elementy ideału antycznego, gdzie wolny człowiek miał się skupiać na kształtowaniu własnego charakteru i godnego wypełniania właściwych mu ról społecznych, a także kreowania swojego pięknego życia. Małżeństwo to jeden z przykładów takiego możliwego połączenia, ale moglibyśmy takie przykłady mnożyć, jak choćby piękno moralne dzielnych obrońców ojczyzny czy choćby strażaków. Jednak w modelu Kierkegaarda role społeczne nie odgrywają zbyt wielkiej roli. Wręcz przeciwnie, dostosowywanie się do ról i norm społecznych jest, w jego przekonaniu, zaprzeczeniem powołania człowieka, i skazuje go na życie stadne, zwierzęce, na przeciętność. Przeciętność zaś to największy wróg moralności: „przeciętność, to, co nędzne, obłudne, wyświechtane itd., tkwi w [słowie] «również», to znaczy: w chęci bycia [w stosunku] ilościowym z czymś, w przybliżeniu, «również tego rodzaju z» itd. – zamiast uczciwie wskazać na jakość i oddać jej to, co do niej należy. [...] Z pomocą przeciętności osiągnięto w świecie chrześcijańskim łajdacką nieuczciwość [tak], że wzorce zostały całkowicie utracone. Były to wzorce, które ponownie powinny być wprowadzone, uczynione znaczącymi, co jedynie daje się uczynić poprzez: albo-albo; albo masz jakość wspólną, albo tkwisz w innej jakości, ale nie to: również tak, może nie całkiem, ale jednak również tak. Ale w stosunku do tego, co jest, jakość różni się od samego kogoś, znaczy to zatem, że człowiek, nawet gdyby człowiek był, powiedzmy, najbliższą aproksymacją, to znaczy, że posiadał uczciwość idealności, nie chcąc nic wiedzieć o aproksymacjach i mówiąc, że tylko posiadał jakości, to już z tego powodu znajduje swoją radość, wskazując na to, czym jest wyższa jakość”²⁸⁷. Ani takie poczucie radości z powodu osiągnięcia jakości, ani osiągnięcie ideału na poziomie etycznym, nie mogą zadowolić Kierkegaarda.

²⁸⁵ *Ibid.*, s. 134.

²⁸⁶ W. Stoker, *The Place of Art in Kierkegaard's Existential Aesthetics...*, *op. cit.*, s. 5.

²⁸⁷ S. Kierkegaard, *Dzienniki. NB 31-NB 36...*, *op. cit.*, ss. 121–123.

Nawet wzniesienie się na wyżyny egzystencji etycznej nie może wystarczyć, gdyż, w jego przekonaniu egzystencja nie może znaleźć kryteriów własnej moralności w powszechnie przyjętych normach racjonalnej społeczności prawa. Tak było u Hegła, „dla jego jednostki bowiem nie istnieje żaden obiektywny test moralności, a jakiegokolwiek wzorce moralne zależą jedynie od jej woli. Wydaje się, że w tym miejscu Kierkegaard jest o wiele bardziej zdecydowany od Kanta, bowiem człowiek narzucając sobie nakazy moralne, staje się dla samego siebie pewnego rodzaju sankcją i autorytetem”²⁸⁸. Tymczasem tożsamość tworzy się dzięki dokonaniu przez jednostkę wyboru samego siebie, jako celu godnego urzeczywistnienia.

Człowiek wybierający siebie w wymiarze etycznym wybiera samego siebie jako ściśle określoną jednostkę. Dostrzega zatem siebie jako swoistą jedność. Dąży więc do tego, by nie dopuścić do rozproszenia, do tego, by świadomości nie opanowywały nieokreślone myśli i by różne możliwości nie sprowadzały go z obranej drogi egzystencji²⁸⁹.

Warte uwagi w kontekście dotychczasowych rozważań jest rozróżnienie dokonane przez Antoniego Szweda: „To, co estetyczne, jest kategorią rozsądku i wyobraźni. To, co etyczne, ściśle związane jest z tym, co Kierkegaard nazywa „charakterem”. Różnica między tym, co estetyczne, a tym, co etyczne, jest różnicą między „rozsądkiem” a „charakterem”²⁹⁰. Rozsądek miałby odpowiadać za dążenia do ogarnięcia i włączenia w rozwój egzystencji wszystkiego, co ją przekracza. Egzystencja ukierunkowana przez rozsądek jest rozproszona, jest zarazem wszystkim i niczym. Charakter, to dążenie samopoznania i do świadomego zaakceptowania własnej osobowości, a w efekcie do bycia jednością i posiadania wpływu na własne wybory. W ostatecznej konsekwencji „charakter” prowadzi do egzystencji religijnej, gdyż „na sposób nieskończony można być tylko jednym, bycie zaś tylko jednym jest byciem nieskończonym. I to jest «charakter»”²⁹¹.

W rozumieniu rozsądku i charakteru dostrzegamy istotną różnicę myśli Kierkegaarda w porównaniu z tradycją antyczną, gdzie rozsądek wspiera charakter

²⁸⁸ A. MacIntyre, *Krótką historią etyki: historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku...*, op. cit., s. 274.

²⁸⁹ Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 2...*, op. cit., ss. 340–351.

²⁹⁰ A. Szwed, *Sorena Kierkegaarda próba przewartościowania estetycznego chrześcijaństwa...*, op. cit., s. 175.

²⁹¹ S. Kierkegaard, *Papirer*, Copenhagen 1909-1948, X⁴ A 571, cyt. za: A. Szwed, *Ibid.*

w odnajdywaniu „własnej miary” i zachowywaniu umiaru w podejmowaniu decyzji. U Kierkegaarda najprawdopodobniej pejoratywne rozumienie rozsądku było spowodowane negatywną oceną hedonizmu Benthama, który opierał się na rozsądku. Jak przekonywał angielski filozof rozsądna, dokładna „kalkulacja przyjemności” (*calculus of pleasures*) miała służyć trafnej ocenie rzeczy i postępów. Takie stanowisko było skrajnie odmienne od idei Kierkegaarda, dla którego kierowanie się rozsądkiem w życiu skazywało jednostkę na powierzchowną i bezwartościową moralnie egzystencję.

O wartości moralnej człowieka bowiem, w jego przekonaniu decyduje nie to, co zewnętrzne, ale wewnętrzność, ukierunkowana na właściwe wypełnienie powołania. „Estetyczny sposób egzystencji”²⁹², polegający na jakiejś formie realizacji siebie w świecie jest skazany na porażkę, gdyż albo prowadzi do niedosytu, albo do nadmiaru, zawsze jednak człowiek pozostaje niewolnikiem zewnętrzności i nie jest w stanie realizować siebie. Sam filozof podkreślał w *Nienaukowym zamykającym post scriptum*: „najbardziej namiętna decyzja pojawia się w człowieku w taki sposób, że nie jest postrzegana z zewnątrz”²⁹³. Istotne jest tutaj rozróżnienie na decyzje względne i absolutne. Te pierwsze podejmowane są na co dzień i cechują się skończonością. Natomiast pragnienia podmiotu, odnoszące się do rzeczywistości najwyższych, muszą charakteryzować się tym, co absolutne, gdyż odnoszą się do nieskończoności w nieskończony sposób.

Wartość moralna i etyczne wybory w tej koncepcji nie mogą być determinowane przez myślenie (stąd pomniejszenie wartości rozsądku), ale przez rozwijającą się, uzyskującą świadomość i wierną swojej drodze egzystencję. Jak słusznie podkreśla A. Szwed: „im człowiek bardziej wewnętrznie zniewolony, skrępowany, tym bardziej pogrążony jest w złu. O etycznym dobru i złu jednostki nie rozstrzygają pojedyncze czyny, lecz cały proces egzystencji, który jest wiernością lub niewiernością wobec samego siebie”²⁹⁴. Można mieć oczywiście wątpliwość, czy sama konsekwencja w realizowaniu drogi może być kryterium osądu moralnego. Możliwe jest przecież

²⁹² T. Kupś, *Nieestetyczność etyki jako utopia (Kierkegaardowski projekt tego, co religijne)*, [w:] *Rozprawy filozoficzne: Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*, R. Wiśniewski, W. Tyburski (red.), Toruń 2005, s. 119.

²⁹³ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw...*, *op. cit.*, s. 382.

²⁹⁴ A. Szwed, *Sorena Kierkegaarda próba przecięcia estetycznego chrześcijaństwa...*, *op. cit.*, s. 175.

konsekwentne realizowanie się w złu, jak to ma miejsce w przypadku wielu zbrodniarzy. Także konsekwentny karierowicz, czy kłamca mogą być postrzegani jako osoby wierne sobie. Trudność pogłębia przekonanie duńskiego filozofa, że obiektywnie istniejący system etyczny (dopóki nie zostanie zsubiektywizowany przez jednostkę) nie może dostarczać kryterium wyborów moralnych. Tego rodzaju wątpliwości dostrzegał również Kierkegaard i rozwiązał je według wcześniej sprawdzonego schematu.

Przejście od stadium estetycznego do etycznego, musi wiązać się z nowymi wyzwaniem. Teraz to, co etyczne, stawia kolejne zdecydowane wymaganie: „powinieneś być doskonały, jeśli nie jesteś, natychmiast będzie ci to policzone jako wina”, a wówczas znowu do człowieka powraca rozpacz, którą przewyciężyć może kolejny nieunikniony, w przekonaniu Kierkegaarda, skok, tym razem w wiarę²⁹⁵.

4. Potrzeba osobowego odniesienia do Boga

Kierkegaard wielokrotnie podkreślał, że aspiracji do rozwoju pełnej egzystencji nie jest w stanie zapewnić żadna doktryna. Posuwa się nawet do tego, by zrównać hedonistyczny liberalizm z protestanckim chrześcijaństwem, wskazując, że obie doktryny postulują postępowanie zgodne z rozsądkiem, zatem obie propagują postawy estetyczne, nie dostarczając nam kryterium rozstrzygnięć moralnych.

W tym paragrafie zostanie podjęta próba krytyki estetycznego chrześcijaństwa oraz wskazania na różnice pomiędzy nim a chrześcijaństwem autentycznym. Warto najpierw odwołać się do słów samego Kierkegaarda:

„Ogólnie rzecz biorąc, dwa są istotne odchylenia od chrześcijaństwa: 1. Chrześcijaństwo nie jest doktryną, lecz komunikacją egzystencji (w tym miejscu powstawały potem wszystkie wybryki ortodoksji [związane] ze sporami o to lub tamto, chociaż egzystencja pozostaje niezmienną. Wiedzie się spór o to, co chrześcijańskie, tak jak o istotę filozofii Platona itd.). Z tego powodu każde pokolenie musi zaczynać od początku, cała ta erudycja odnosząca się do poprzednich pokoleń jest z góry zbędna, lecz nie do pogardzenia, jeśli człowiek rozumie w niej samego siebie i swe własne ograniczenia; bardzo to niebezpieczne, jeśli tego nie robi. 2. To znaczy – ponieważ

²⁹⁵ Por. S. Kierkegaard, *Papirer*, Copenhagen 1909-1948, X⁴, A 362, cyt. za: *Ibid.*, s. 174.

chrześcijaństwo nie jest doktryną – nie jest tak, że w przypadku doktryny obojętne jest, kto ją wyklada, gdy tylko obiektywnie z całą dokładnością ją przekazuje. Nie, Chrystus nie ustanowił docentów, lecz naśladowców. Jeśli chrześcijaństwo (właśnie dlatego, że nie jest doktryną) nie ulega zdwojeniu w tym, który go przedstawia, to nie przedstawia on chrześcijaństwa; ponieważ chrześcijaństwo jest komunikacją egzystencji i dzięki egzystowaniu musi być prezentowane. Egzystowanie w nim jest egzystującym wyrażeniem go – jest zdwajaniem”²⁹⁶.

Chrześcijaństwo nie jest doktryną, jest komunikacją, zatem ani jej dogmaty, ani ustalający te dogmaty i głoszący je nie są kompetentni do wskazywania nam, co jest dobre a co złe, co jest lepsze a co gorsze. Szczególnie, że chrześcijaństwo, podobnie jak egzystencja uświadamia się nam dynamicznie w toku dziejów²⁹⁷.

Bóg ujawnia człowiekowi sens stopniowo, w miarę jego rozwoju, zatem nie może mieć żadnej pewności, co do słuszności narzucanych mu wyborów, ani również wobec wyborów, których sam dokonuje. W ciągłej niepewności, w ciągłym lęku musi się komunikować ze źródłem, które go przekracza, poprzez kruchą i niepewną, ale wybraną przez siebie, egzystencję. Tę dynamiczną komunikację ze „źródłem” Kierkegaard określa w *Dziennikach* jako „bieg”: „Pierwszym biegiem jest: w zaufaniu do Boga, kochając Boga, zaryzykowanie bycia opuszczonym przez ludzi. Gdy ktoś w taki sposób dokonał tego biegu, wtedy znajduje łaskę i upodobanie u Boga, wówczas zaczyna się drugi bieg: opuszczony przez ludzi, zostaje również opuszczony przez Boga – wtedy ludzie, drwiąc, znowu z tego korzystają. Ale mimo to wierz w to, wierz w to, wierz w to, że Bóg w miłości cierpi wraz z takim człowiekiem bardziej niż on: nieskończona Miłość! Świat wynalazł coś nowego: bycie chrześcijaninem jest życiem takim, jak te miliony w chrześcijańskich krajach. Śmieszne! Że taką egzystencję (*Tilværelse*) można nazwać biegiem, biegiem, dzięki któremu nie tylko nie rusza się z miejsca, lecz jedynie głębiej zanurza się w mule! Jeszcze śmieszniejsze [jest] to, że ma to uchodzić za bycie chrześcijaninem”²⁹⁸. W estetycznym chrześcijaństwie,

²⁹⁶ S. Kierkegaard, *Papirer*, IX, A 207, s. 375.

²⁹⁷ „Bóg nie objawia się w jednostce w sposób istotny, lecz jakby „po trochu” (do pewnego stopnia), na tyle, na ile dana jednostka przynależy do konkretnego etapu dziejów. Bóg objawia się w pełni w całych dziejach. Dlatego, rzecz można, pokolenia późniejsze „wiedzą” o Bogu więcej niż pokolenia poprzedzające je. Doktryna chrześcijańska rozwija się w ciągu upływających wieków historii”, A. Szwed, *Kierkegarda dialog ze sobą...*, *op. cit.*, s. 88.

²⁹⁸ S. Kierkegaard, *Dzienniki. NB 31-NB 36...*, *op. cit.*, s. 86.

które jest spłyceniem najgłębszych wartości autentycznego chrześcijaństwa nie ma miejsca na wcześniej wspomniane „zdwajanie”.

Warto zauważyć, że „zdwajanie”, o którym pisze Kierkegaard, nie jest dostępne również dla egzystencji etycznej. Kantowski podmiot, który dokonał wyboru i żyje zgodnie z przyjętym imperatywem, nie jest wierny własnej dynamicznie rozwijającej się świadomości egzystencji. Rozwój ten jest ograniczany przez przyjęcie arbitralnej zasady, choćby nie wiadomo jak wzniosłej, która usprawiedliwia wszelkie podejmowane decyzje. Niemniej jednak człowiek etyczny ma większą szansę na kolejny „skok”, niż człowiek estetyczny. Łatwiej jest dostrzec brak bezpośredniego kontaktu z autentyczną wiarą komuś, kto dokonał wyboru postępowania w zgodzie z normami etycznymi, niż temu, kto jest zagubiony w świecie doznań i realizacji ograniczonych celów. Człowiek etyczny bardziej będzie podatny do refleksji nad swoim życiem, nad błędami, które popełnia. Jest bardziej skłonny dostrzec zło, którego jest sprawcą, a zatem swoją winę, zarówno tę zawinioną przez siebie, jak i wynikającą z uwarunkowań zewnętrznych (wychowanie, środowisko, konieczności życiowe). Świadomość moralna może wtedy, wskazując niedoskonałość egzystencji, prowadzić do poczucia żalu i w dalszej konsekwencji do poczucia skruchy. Uświadamiając sobie dotychczasowe zniewolenie złem, czy własną słabością, osoba refleksyjna, w dążeniu do wyzwolenia, otwiera się na nowe wyzwania i nowe horyzonty. Jak podkreślał Kierkegaard: „świadomość etyczna jest upełnomocnieniem i miarą ludzkiej egzystencji”²⁹⁹. Jednak nie może być uznana za ostateczny cel dynamicznie dążącej do absolutnego celu jednostki.

Poszczególne etapy rozwoju egzystencji, które wzajemnie się przenikają, tworzą pewnego rodzaju całokształt procesu dojrzewania jednostki. Nie możemy zatem powiedzieć, że człowiek pozostaje na poziomie jakiejś jednej z faz rozwoju, ale że wciąż się staje. Tak właśnie uwidacznia się dynamika jego rozwoju. Omawiając jedno stadium rozwoju człowieka, należy zatem uwzględnić inne, które się z nimi wiążą. Wskazane wyżej sytuacje graniczne: skok jakościowy, wybór absolutny i paradoks wiary, wpisując się w dynamizm rozwoju człowieka, w przekonaniu Kierkegarda, muszą doprowadzić do „ostatecznego” wyboru, tj. skoku wiary, gdzie opuszczamy bezpieczne stadium racjonalnych wyborów:

²⁹⁹ S. Kierkegaard, *Papirer*, VI, A 113, za: A. Szwed, *Sørena Kierkegarda próba przezwyciężenia estetycznego chrześcijaństwa...*, op. cit., s. 176.

„Twoim zadaniem nie jest zrodzenie innego człowieka, masz przecież porodzić jedynie samego siebie. Wiem, rzecz jasna, że poród ten jest tak trudny i poważny, że wstrząsa całą duszą; uświadomić sobie swoje wieczne znaczenie, to tak doniosła chwila, w porównaniu z którą nie może być donioślejszej na świecie. [...] Jest to poważna i pełna znaczenia chwila, jeśli człowiek na wieki wiąże się z odwieczną mocą, kiedy człowiek odbiera samego siebie jako tego, którego pamięci żadne zdarzenia nigdy nie zatrą, jeśli człowiek staje się świadomym samego siebie w wiecznym nieomylnym sensie jako ten, kim jest. Jednakże można na to nie przystać. Otóż na tym polega albo-albo”³⁰⁰.

Wyzwolenie całkowite w tym świecie, w życiu doczesnym, nie jest w pełni możliwe, a takie wyzwolenie, jak przekonuje Climacus w *Nienaukowym postscriptum*, to dla egzystującej jednostki cel absolutny, warunkujący osiągnięcie stanu szczęścia wiecznego. Cel absolutny przeciwstawia się wszystkim skończonym celom relatywnym. Tym celem jest Bóg, do którego egzystencja pozostaje w relacji równocześnie etycznej i religijnej. Dążenie do celu absolutnego nie jest możliwe, albo jest zbyt bolesne, zdaniem Kierkegaarda, w przypadku egzystencji estetycznej:

„Ideał jest wrogiem człowieka. Człowiek w sposób naturalny kocha skończoność. Prowadzić go do ideału znaczy zadawać mu najstraszliwszy ból; chyba że jest on wprowadzony w bardzo poetyckiej postaci jako oczarowująca fantastyczna wizja, to wtedy przyjmuje go z przyjemnością. Ale gdy ideał wprowadzony zostaje jako wymaganie, wymaganie etyczno-religijne, wtedy staje się on dla człowieka najstraszliwszą katuszą, która w najbardziej bolesny sposób zabija w nim wszystko to, czym naprawdę żyje. W najbardziej bolesny sposób ukazuje mu jego własną marność. W najbardziej bolesny sposób podtrzymuje go w bezsensnym niepokoju; zamiast skończoności, która go zataja w przyjemności. Dlatego chrześcijaństwo nie jest przyjazne człowiekowi [naturalnemu]”³⁰¹.

W innym miejscu Kierkegaard identyfikuje ideał z iluzoryczną, w jego przekonaniu, romantyczną autokreacją, wskazując, że każdy ideał jest alegorią ukrywającą w sobie wyższy ideał, zaś romantyczny estetyzm sprowadza się do absolutyzacji tego, co estetyczne i prowadzi do oderwania od rzeczywistości.

³⁰⁰ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2..., *op. cit.*, s. 227.

³⁰¹ S. Kierkegaard, *Papirer*, XI², A 271, za: A. Szwed, A. Szwed, *Sorena Kierkegaarda próba przezwyciężenia estetycznego chrześcijaństwa...*, *op. cit.*, s. 176.

Kierkegaard odrzuca sojusz dwóch, w jego przekonaniu, niedojrzałych form estetycznej egzystencji: filozoficznego estetyzmu romantyzmu i codziennego estetyzmu wygodnego duńskiego chrześcijaństwa. Wskazuje przy tym, że romantyczne wyobrażenia o pięknie nie zbawią świata, zaś drobnomieszczańskie chrześcijaństwo jest zdradą chrześcijaństwa autentycznego, którego jest on rzecznikiem.

Niektórzy badacze interpretują krytykę estetyczną przeprowadzoną przez Kierkegaarda jako podyktowaną troską o egzystencję, przeżytą rzeczywistość i „rozkwit estetyki w codzienności”³⁰². Takie ujęcie wydaje się jednak, wobec totalnej krytyki doczesności, jaką przeprowadził Kierkegaard, nadinterpretacją. Krytyka ma służyć oczyszczeniu drogi do wiary. W skrajnej ocenie Løgstrupa: „Kierkegaard jest winny monomaniakalnego skupienia się na wymaganiach wieczności wobec jednostki, co prowadzi nas do postrzegania innych tylko przez ten pryzmat. Inny nie jest już konkretną, indywidualną osobą, której specyficzne potrzeby mogą zaspokoić, ale po prostu wyabstrahowanym bliźnim, któremu mam pomóc kochać Boga”³⁰³.

Człowiek estetyczny, w przekazie Kierkegaarda, skupiony na skończoności i kierujący się rozsądkiem, nie jest gotowy na prawdziwą, głęboką wiarę. Dodatkowo jest mizoginem³⁰⁴. Wystarczą mu pozory, które nie wymagają refleksji, a zapewniają poczucie właściwego wypełnienia ról społecznych i wynikających z nich obowiązków. W dużej mierze dotyczy to również człowieka etycznego, który nie dokona przemiany dzięki skrucie i uznaniu celu absolutnego. Porządek etyczny „nie akceptuje wyjątków, przekształcając wszystko w regułę, wchłania jednostkowość, a więc trywializuje jej milczącą tajemnicę”³⁰⁵. Co więcej, obie formy egzystencji są, w przekonaniu Kierkegaarda „nudne”: „etyka jest tak samo nudziarstwem w wiedzy, jak i w życiu. Co za różnica z niebem estetyki, która sprawia, że wszystko staje się lekkie, piękne, płynne, a kiedy pojawia się ta etyka, wszystko staje się twarde, kanciaste, ogarnięte nieskończoną nudą”³⁰⁶.

³⁰² A.M. Coates, *Beauty lived towards shalom: The Christian life as aesthetic- ethical existence*, „Acta Theologica”, t. 2020, nr 29, 2020, s. 103.

³⁰³ Za: P. Stokes, *Kierkegaardian Virtues and the Problem of Self-Effacement*, „Religions”, t. 14, nr 1240, 2023, s. 7.

³⁰⁴ „Gdybym był bogiem, zrobiłbym to dla niej, co zrobił Neptun dla pewnej nimfy: zmieniłbym ją w mężczyznę”, S. Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela...*, *op. cit.*, s. 148.

³⁰⁵ Por. M. Jaranowski, *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Kraków 2007, ss. 59–60.

³⁰⁶ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, *op. cit.*, s. 425.

Dopiero, dyskredytując i odrzucając te formy, poprzez uznanie absolutnego celu egzystencji możliwe jest przyjęcie autentycznej wiary, dzięki której życie jednostki zaczyna upodabniać się do życia Chrystusa³⁰⁷. Autentyczne chrześcijaństwo nie może być łatwą drogą, a z perspektywy estetycznej, czy etycznej, może się wydawać drogą absurdalną i pełną paradoksów. Zresztą w tych kategoriach przedstawia je sam Kierkegaard, choć dla niego akurat absurdalne wydaje się życie pozbawione wiary:

„akt wiary jest operacją specyficzną i całkowicie różną od wszelkiego innego rodzaju przyswojenia i wewnętrzności. Wiara jest, wobec zgorzenia absurdem, obiektywną niepewnością utrzymywaną stanowczo w namiętności wewnętrzności, która to namiętność jest właśnie relacją wewnętrzności o największym stopniu intensywności. Ta formuła odpowiada tylko wierzącemu i nikomu innemu, ani kochankowi, ani entuzjaście, ani myślicielowi, ale jedynie wierzącemu, który odnosi się do absolutnego paradoksu”³⁰⁸. Rozum w obliczu takiego paradoksu ujawnia swoje ograniczenie. Wiara wykracza poza racjonalność wyznaczoną przez umiejętność dokonywania wyboru pomiędzy określonymi racjami, czy wartościami. Tu musi dokonać się kolejny skok, przełamujący poziom wygodnego racjonalizmu etycznego. Wobec tajemnicy wiary rozum jest bezsilny, jednak, w przekonaniu Duńczyka, pozostaje mu wybór. Ten wybór jest zarazem paradoksalny, jak i racjonalny. Przypomina zakład Pascala, ale w o wiele bardziej dramatycznej postaci. Albo wybieram pustkę estety, nudę etyka, albo wybieram cierpienie wiary, wiedząc, że jest to trudna, ale jedyna droga prowadząca do zbawienia.

Paradoksalne jest zapewne to, że akt wiary musi uznawać absolutną ważność ideału, który opiera się na autorytecie (Chrystusa), ale musi być podtrzymywane w ruchu poprzez poszukującą, cierpiącą i rozwijającą się świadomie egzystencję:

„bycie chrześcijaninem jest najwyższym niepokojem ducha, niecierpliwością wieczności, nieustanną bojaźnią i drżeniem, wyostrzoną przez obecność w złym

³⁰⁷ Por. S. Kierkegaard, *Papirer*, IX, A 82, za: A. Szwed, *Sorena Kierkegarda próba przewyciężenia estetycznego chrześcijaństwa...*, *op. cit.*, ss. 176–177.

³⁰⁸ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw...*, *op. cit.*, ss. 615–616.

świecie, który krzyżuje miłość, wyostrzoną w dreszczu przed ostatecznym rozliczeniem, gdy Pan i Mistrz powróci, by osądzić wierność chrześcijan”³⁰⁹.

Chrześcijaństwo oparte na takich założeniach jest ciernistą drogą³¹⁰, w której świadomość grzechów, lęk i żal z powodu zła prowadzi jednostkę do obietnicy Odkupienia.

By możliwe było zbliżenie się chociażby do tej obietnicy, konieczne jest dokonanie bezwarunkowego wyboru wiary. Ilustrując problem tego wyboru w formie najbardziej ekstremalnej, Kierkegaard odwołuje się m.in. do, jak określa, strasznej, najtrudniejszej i namiętnej decyzji stania się (autentycznym) chrześcijaninem³¹¹. Filozof, odwołując się do biblijnej przypowieści o Abrahamie, wskazuje, że każda wolna decyzja egzystencji, jak chociażby właśnie wybór chrześcijaństwa, dokonuje się w procesie wewnętrznym, który daleki jest od ocen zewnętrznych, etycznych.

Kierkegaard jako *Climacus* opisuje wymagowanego filozofa stojącego przed wyborem chrześcijaństwa, jako człowieka który, „wiedział dobrze, co robi, gdy postanowił związać się z chrześcijaństwem, dopóki nie przydarzy mu się ta cudowna rzecz, że stanie się chrześcijaninem, albo dopóki nie zdecyduje się nim stać”³¹². Warto zauważyć, że autor wydaje się uznawać decyzję i cudowne zdarzenie za rzeczywistości zamienne, albo jednakowo silne określenia ludzkiej przemiany. Pozostaje zatem pytanie: dlaczego w taki sposób to przedstawia, skoro wiara jest Bożym darem, a sam nie neguje ani nie umniejsza wagi i roli decyzji człowieka i jego działania? Jako myśliciel protestancki, a w zasadzie zdecydowany krytyk powierzchownego chrześcijaństwa, Kierkegaard wyraźnie docenia działanie człowieka i jego świadomość potrzeby zmiany, jednak podkreśla, że gotowość do tej przemiany jest już zawarta we wnętrzu człowieka, oczekując na ujawnienie się („cudowne zdarzenie”).

Prawdziwym powołaniem człowieka nie jest egzystencja estetyczna, rozumiana jako życie wedle zasady maksymalnego wykorzystania okazji do zaspokajania

³⁰⁹ S. Kierkegaard, *Papirer*, XI¹, A 193, za: A. Szwed, *Sørena Kierkegaarda próba przezwyciężenia estetycznego chrześcijaństwa...*, *op. cit.*, s. 177.

³¹⁰ „Stawanie się chrześcijaninem jest operacją najbardziej okrutną ze wszystkich” S. Kierkegaard, *Papirer*, XI¹, A 190, za: A. Szwed, *Ibid.*

³¹¹ Por. S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw...*, *op. cit.*

³¹² *Ibid.*, s. 373.

zmysłowych przyjemności. Nie stanowi go jednak również egzystencja etyczna, porządkująca życie wedle zasady ustanowionej przez siebie lub innych obowiązku. Celem rozwoju egzystencji jest bowiem, zdaniem Duńczyka, życie religijne. Przejście do najwyższego – religijnego stadium życia jest nieodzownym wyborem człowieka, który chce odnaleźć swoje duchowe powołanie. Dopiero osiągnięcie poziomu egzystencji religijnej w pełni może otworzyć jednostkę na wartości, takie jak piękno, dobro i miłość, odkrywając przed jednostką ich autentyczny sens. Wartości te, pozbawione wymiaru zmysłowego pożądania stają się jedynymi wartościami stymulującymi do duchowego rozwoju.

5. „Lilie polne” – nowa perspektywa dla estetyki

Dotychczasowe analizy myśli filozoficznej Kierkegaarda wskazują niewystarczalność estetyki w pełnym rozwoju ducha ludzkiego. U podstaw tego rozwoju wpisana jest zdolność i gotowość egzystencji do przemiany. Zaczyna się ona od przejścia z fazy estetycznej do przyjęcia „tego, co ogólne” i „powszechnego” w stadium etycznym. Cała dynamika rozwoju wiąże się ze skokami jakościowymi między poszczególnymi etapami dojrzewania jednostki, którego kresem jest wybór wiary i konsekwentne trwanie w stadium życia religijnego. W tym wyraża się pragnienie osobowego odniesienia do Boga. W całym kontekście tego nieustannego dojrzewania podmiotu Kierkegaard, dostrzegając niewystarczalność estetyki, w późniejszym okresie swojej twórczości wskazuje na nowe możliwości ujęcia doświadczenia estetycznego. Główny zarys tego nowego ujęcia, tworzono przez pryzmat doświadczenia wiary, a skoncentrowanego na estetycznej bezpośredniości, rozwija w eseju *Lilie polne*³¹³.

Kierkegaard w jednym ze swoich późniejszych esejów przedstawia nową koncepcję estetyki. Przydrożne lilie to symbol także nowej bezpośredniości. Kontemplacja natury ma nieść niespokojnej duszy – już nie pożądlivej, ale wciąż przepełnionej lękiem – ukojenie, poprzez przypomnienie pierwotnej prostoty i elementarnych emocji, jakie wzbudza natura.

³¹³ S. Kierkegaard wydał *Albo, albo* końcem 1842 r., natomiast *Lilie polne* w połowie 1849 roku.

Metaforyczne figury lilii polnej oraz ptaka, Kierkegaard zaczerpnął z Ewangelii według świętego Mateusza: „Przyjrzyjcie się ptakom: nie sieją ani nie zbierają plonów i nie gromadzą ich w spichlerzach, a Wasz Ojciec Niebieski je karmi. Czyż wy nie jesteście od nich ważniejsi? Popatrzcie na polne kwiaty, jak rosną – nie pracują ani nie przędą. A mówię wam, że nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jeden z nich”³¹⁴. Ptaki i kwiaty, symbolizujące naturę, stają się ważnymi ilustracjami dla ukazania relacji pomiędzy stworzeniami i Stwórcą oraz między człowiekiem a Stwórcą i stworzoną przez Niego naturą.

Egzegeza tego fragmentu jest bardzo prosta. Najbardziej eksponowany jest fakt, że Bóg powołuje do życia ptaki, kwiaty polne i inne byty, a tym samym bierze na siebie odpowiedzialność i troskę o te stworzenia. Przekaz Jezusa jest konkretny: człowiek wydaje się być na uprzywilejowanej pozycji, jest wiele wart w oczach Boga, na pewno więcej niż rośliny zwierzęta, a więc, gdyby zaufał Bogu, mógłby cieszyć się jego nieustanną opieką.

Dlatego Kierkegaard tym przygodnym stworzeniom nadaje wyjątkowe uprawnienia, mogą stać się dla człowieka przykładami, godnymi naśladowania. Najważniejszą lekcją miałyby być nauka milczenia: „od lilii i ptaka nauczmy się milczenia i nauczmy się milczeć”³¹⁵. Duński filozof, co warto podkreślić, uczynił ptaki i kwiaty przewodnikami i przykładami dla człowieka, jednakże wspomniane stworzenia obdarza inną charakterystyką niż to miało miejsce w Ewangelii. Ewangeliczna przypowieść podkreśla naturalne piękno lilii, a ptak jest stworzeniem, które nie musi troszczyć się o zapewnienie sobie pokarmu, bo uzyskuje je z rąk Boga. Lekcją miałyby być zatem, że nie trzeba dbać ani o piękno, ani zapobiegliwie gromadzić dóbr, a skupić się należy na zawierzeniu swego losu Bogu, który wynagrodzi to ludziom tak, jak wynagradza ufność innym boskim stworzeniom. Choć takiej interpretacji nie wyklucza Kierkegaard, jego zdaniem, prawdziwą lekcję dadzą człowiekowi lilie i ptaki przez ciszę i milczenie, panujące w naturze.

Łatwo zauważyć, że w takim ujęciu natura tworzy harmonijną całość, zatem można ją odkryć i przyswoić w ciszy i kontemplacji. Wyraża się ona we współbrzmieniu aktywności człowieka i jego umiejętności odbierania bogactwa

³¹⁴ Mt 6,28-29.

³¹⁵ S. Kierkegaard, *The Lily in the Field and the Bird of the Air...*, op. cit., s. 333.

kolorów i dźwięków całej przyrody. Wydobycie bogactwa przyrody zależy od postrzegania jej przez samego człowieka i jego zachowania wobec niej. Często człowiek odbiera świat nieuważnie i powierzchownie. W ten sposób może wyrządzić naturze „niesprawiedliwość”. Pisz o tym Maria Walczak: „w opisaney ciszy Kierkegaard zauważa coś boskiego. [...] Zauważa, że w ludzkim świecie wypełnionym głośnymi rozmowami, nie tylko traci się świadomość głosu Bożego, ale również zapomina się o pokrewieństwie człowieka z tym, co boskie. Cisza panująca w naturze opisywana jest jako uroczysta [...] można odczuwać tęsknotę za nią. Cisza w naturze nie jest więc pojęciem pochodnym i zależnym od dźwięku rozgłosu. Jest specyficzną jakością, która zyskuje własną charakterystykę. Cisza w naturze to nie prosty brak dźwięków i głosów, nie można uważać jej za pojęcie negatywne. Takie interpretacje dźwięków tła budzą skojarzenie z romantyczną wizją natury”³¹⁶.

Oczywiście Kierkegaard nie byłby sobą, gdyby nie dostrzegł, że w każdej, nawet tak prostej i naturalnej egzystencji jest miejsce na cierpienie.

Egzystencja lilii i ptaka nie jest pozbawiona cierpienia. Doświadczają go i muszą sobie z nim radzić w milczeniu. Niekiedy to cierpienie jest tak mocne, że jak pisze Kierkegaard, trudno je wyrazić słowami.: „Wzdycha trzy razy i wówczas milczy, znowu wzdycha trzy razy, ale zasadniczo milczy. Otóż to, nie mówi, nie żali się, nie oskarża nikogo, wzdycha, jedynie po to, by na nowo zapaść w milczenie [...] musi wzdychać, po to, by milczeć, ptak nie jest wolny od cierpienia, ale milczący ptak uwalnia się od tego, co czyni cierpienie trudniejszym”³¹⁷.

Metaforyczne przedstawienie milczącego cierpienia wyłamuje się z naiwnych, romantycznych wizji natury, jako świata niewinności i szczęśliwości. Świat przepełniony jest cierpieniem, ale natura uczy nas, że cierpienie należy znosić w milczeniu, gdyż wtedy możemy odnaleźć jego sens.

³¹⁶ M. Walczak, *Kierkegaard jako filozof milczenia*, [w:] *Studia o filozofii Sorena Kierkegarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje*, M. Gołębiewska (red.), Warszawa 2015, s. 266.

³¹⁷ „It sighs three times and then keeps silent, sighs again three times, but is essentially silent. For what it is it does not say; it does not complain; it accuses no one; it sighs only to fall silent again. [...] it must sigh in order to keep silent. The bird is not free of suffering, but the silent bird frees itself from what makes the suffering more burdensome”. S. Kierkegaard, *The Lily in the Field and the Bird of the Air...*, *op. cit.*, ss. 336–337.

Milczenie lilii i ptaków może mieć różne znaczenie. Fraza Kierkegaarda „ptak milczy i czeka”³¹⁸ doczekała się ciekawego odczytania przez G. Wohlfarta, który tłumaczy, że „Ptak milczy, bo wierzy, że wszystko dzieje się dla niego we właściwym czasie. Jego milczenie jest jakby komunikujące, wyraża wiarę oraz ufność. Lilia podobnie, nie zadaje zbyt wielu pytań dotyczących zmieniającego się świata. Dlatego Kierkegaard z upodobaniem podkreśla prostotę takiego postępowania i nazywa ptaka i lilię nauczycielami prostoty zarówno ptak, jak lilia potrafił przeczuć wykorzystać wyjątkowy moment czasu zrozumienia, bądź oświecenia”³¹⁹. Wydaje się, że jest to romantyczna nadinterpretacja relacji stworzeń do własnej egzystencji, ale pozostajmy w tym miejscu na skonstatowaniu, że milczenie stworzeń uczyć nas może prostoty, cierpliwości i umiejętności wsłuchiwania się w głos Boga.

Człowiek najczęściej nie korzysta z otrzymywanej wciąż szansy na zrozumienie i iluminację, gdyż nie potrafi milczeć. Jak wyjaśnia Kierkegaard, „Zdolność mówienia naprawdę wynosi człowieka nad zwierzę i jeśli kto chce, nawet bardziej nad lilię, ale gdy przewagą jest potrafić mówić, to niekoniecznie milczenie nie jest sztuką albo jest tylko sztuką niewielką. Przeciwnie, człowiek posiada zdolność mówienia i z tej to właśnie przyczyny umiejętność milczenia jest sztuką”³²⁰. Zdolność mówienia, która wyróżnia człowieka spośród wszystkich stworzeń w odniesieniu do świata roślin i zwierząt daje mu przewagę. Równocześnie jest jednak często przeszkodą w kontakcie z Bogiem. Co rusz bowiem w dyskusjach i kłótniach można łatwo zapomnieć o tym, co istotne – głównie o wewnętrznym związku człowieka z tym, co boskie. Dopiero w milczącej kontemplacji natury odnajdzie się transcendencję: „Wraz z lilią i ptakiem masz świadomość tego, że jesteś przed Bogiem, czyli czegoś, co ulega całkowitemu zapomnieniu w czasie prowadzenia rozmów z innymi ludźmi [...]. Ale lilia, która jest nauczycielką, cechuje się głębią [...] milczy i dzięki milczeniu chce być znakiem dla ciebie, że jesteś przed Bogiem, abys mógł pamiętać, że znajdujesz się przed Nim – abys w powadze i prawdzie mógł zamilknąć przed Bogiem”³²¹. Lilie i ptaki wskazują

³¹⁸ S. Kierkegaard, *The Lily in the Field and the Bird of the Air...*, op. cit., s. 335.

³¹⁹ G. Wohlfart, *O milczeniu — Nietzsche i Kierkegaard*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, t. 7, nr 4, 1998, s. 218.

³²⁰ „For surely it is speech that places the human being above the animal, and if you like, far above the lily. But because the ability to speak is an advantage, it does not follow that there is no art in the ability to keep silent, or that it would be an inferior art.” S. Kierkegaard, *The Lily in the Field and the Bird of the Air...*, op. cit., s. 333.

³²¹ „With the lily and the bird, you perceive that you are before God, which most often is quite entirely forgotten in talking and conversing with other people [...]. But the lily, who is the teacher, is profound

nam, że milczenie co prawda nie jest sztuką, ale jest elementem natury, wskazującym nam drogę do Królestwa Bożego³²². W jednym z ostatnich pism *Osądź sam...* Kierkegaard wskazywał na jeszcze jeden aspekt nauki, którą można uzyskać dzięki kontemplacji natury:

„Przyjrzyj się ptakowi na niebie i przyznaj sam przed sobą: czyż można powiedzieć, że nieboskłon przytłacza; podobnie jest z Bogiem: nie można o Nim powiedzieć, że przytłacza człowieka, nie – to, co przytłacza człowieka, ma swoje źródło w ziemi, w tym, co ziemskie w tobie”³²³.

W obliczu natury uzyskujemy wiedzę, że zawierzenie się Bogu nie musi być przytłaczające, nie zniewala, a wręcz może wyzwolić. Warunkiem jest to, że uzyskamy dystans do naszych przyziemnych ograniczeń.

Jest jeszcze jedna lekcja, którą daje nam obserwacja natury. Rytm natury, więdnąca lilia, to wszystko każe nam przypominać o przemijalności wszystkiego, co wydarza się w doczesnym świecie, zatem Kierkegaard przestrzega: „Wykorzystaj chwilę; bądź szybki w nauce – albowiem co się tyczy lilii i ptaków, bądź spokojny, niepodobna poznać po nich, że niebawem wszystko przeminie”³²⁴.

Wszystko przemija, dlatego wyzwalać się od doczesnych uwarunkowań i odnajdywać drogę do Boga trzeba jak najszybciej. Dopiero, w męce nienasyceń i rozpacz, przebywając drogę ku nieskończoności i z powrotem, można zobaczyć świat takim, jakim jest w jego stworzonej, boskiej harmonii. Dopiero tak nawrócony, autentyczny chrześcijanin może odnaleźć właściwą relację wobec natury, „w pokorze naszego człowieczeństwa, odczuwając wreszcie sens naszego miejsca w świecie i nie potrzebując już uciekać do doczesności”³²⁵.

Przydrożne lilie rosną bez wysiłku i niczyjej troski, zawierzając swój los boskiemu Stwórcy. Doświadczanie ich piękna i posiadanej przez nie wolności może być

[...] it keeps silent, and by keeping silent it wants to signify to you that you are before God, so that you remember that you are before God—so that you also might earnestly and in truth become silent before God”. S. Kierkegaard, *The Lily in the Field and the Bird of the Air...*, *op. cit.*, s. 338.

³²² „You can learn this silence from the lily and the bird. That is, their silence is no art, but when you become silent like the lily and the bird, then you are at the beginning, which is first to seek God’s kingdom. S. Kierkegaard, *The Lily in the Field and the Bird of the Air...*, *op. cit.*, s. 335.

³²³ S. Kierkegaard, *Pisma późne*, K. Toeplitz (tłum.), Kęty 2016, s. 319.

³²⁴ *Ibid.*, s. 316.

³²⁵ Por. D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda...*, *op. cit.*, s. 198.

źródłem radości, ale też przede wszystkim są alegorycznymi przykładami, poprzez które Bóg ma do ludzi przemówić. Symptomatyczne jest stwierdzenie Kierkegaarda z eseju *Osądź sam...*: „lilie i ptaki właściwie niczego nie wyrażają, a tylko On jedynie jest prawdą tego, co lilia i ptak przedstawiają obrazowo. I z tego powodu posługuje się jako przykładem lilią i ptakiem”³²⁶. Bóg objawia, że w religijnej perspektywie egzystencja może być znacznie bardziej prosta, choć nie będzie może łatwiejsza (a nawet nie powinna być łatwiejsza). Długa droga cierpień zatacza koło, nie należy uciekać od cierpień, bo początkową bezradność zastępuje ufność. Świat staje się schronieniem, ponieważ człowiek zaufa Bogu i pozostaje pod jego opieką.

Lilie polne to propozycja spojrzenia na to, co estetyczne, z innej, religijnej perspektywy, w której termin „estetyczne” zyskuje zmienione znaczenie. Z tego nowego, religijnego punktu widzenia to, co estetyczne (odnoszące się do doczesności) jest zapośredniczone przez cierpliwe oczekiwanie i ufność, a nie osadzone w ulotnej estetycznej bezpośredniości. Estetyczne wcześniej oznaczało między innymi zatracanie się w dążeniach, powiązane było z rozpaczliwą ucieczką przed nudą i pustką estetycznej egzystencji. Człowiek religijny w obcowaniu z naturą doświadcza nie tyle rozrywki, co radości. Piękno natury nie prowadzi ku zatraceniu się w dążeniu do posiadania czy też do ucieczki w zapomnienie, ale pozwala rozumieć głębiej naturę świata przepełnionego duchem Stwórcy. Bezpośredniość wglądu w obraz natury daje poczucie pewności wobec obranej drogi i eliminuje niepokój wyobraźni”³²⁷.

Odkrycie przez „późnego” Kierkegaarda wartości estetyczno-religijnej natury przybliżyło go do tradycji antycznej, ale wciąż ma swoisty rys. Każdy akt refleksji nad cudownością i znaczeniem natury musi być dokonany w kontekście bezwarunkowego uznania, że „nikt nie może dwóm panom służyć”, zatem albo ta refleksja prowadzi nas do wyboru Boga, albo jest mało istotna. Nie ma tu miejsca na intuicyjną, bezinteresowną kontemplację dzieła stworzenia. Kontemplacja musi służyć ilustrowaniu założeń filozofa, Kierkegaard jest niejako spadkobiercą Sokratesa. Tak, jak tamten wybitny filozof nie opuszcza murów miasta i nawet kiedy polemizuje, to w jego przesłankach zawarte są już wnioski. Dlatego „późny” Kierkegaard, odkrywając wartość natury, traktuje tę naturę instrumentalnie, włączając ją w schemat swojego projektu filozoficzno-religijnego.

³²⁶ S. Kierkegaard, *Pisma późne...*, op. cit., s. 315.

³²⁷ E. Rocca, *Kierkegaard's Second Aesthetics*, „Kierkegaard Studies Yearbook”, nr 1, 1999, s. 198.

Podsumowując powyższe treści, warto zwrócić uwagę na arbitralność określania znaczeń wielu kluczowych dla koncepcji Duńczyka pojęć, jak: piękno, estetyczność, autentyczność czy choroba, a nawet pojęcia synteza. „W życiu chrześcijańskim to, co piękne, jest dla Kierkegaarda właściwie ukierunkowane tylko wtedy, gdy przedstawia właściwą relację, z wynikającym z niej uporządkowaniem pragnień”³²⁸. Właściwe, czyli zgodne z przekonaniem autora *Albo-albo*. Osiągnąć autentyczną egzystencję i być autentycznym chrześcijaninem to dla Kierkegaarda synonimy. Osiągnięcie tego stanu, stworzenie siebie jako swoistego dzieła sztuki jest jednak obarczone pewną trudnością. Kierkegaard, jako egzystencjalista, postuluje stworzenie samego siebie, wbrew dostarczanym wzorcom zewnętrznym, podczas gdy w jego projekcie jedynym ideałem egzystencji jest ten, który dokonuje się według przedstawionego przez niego wzorca.

Nawet kluczowe pojęcie rozpacz, jak wskazuje Iwaszkiewicz, jest dosyć problematyczne. Jeżeli przyjmiemy, że punktem wyjścia dla Kierkegaarda jest rozpacz, rozumiana jako choroba ducha, trudno nam zrozumieć, czym miałyby być zdrowy duch, a nawet, kim lub czym miałyby być w ogóle duch. Czy jest to jaźń? Duński filozof omawia często chorobę jaźni, w stanie rozpacz, jednak wskazuje również, że zrozpaczona jaźń odchodzi od zdrowia, ale nie wyjaśnia, czym miałyby być to zdrowie ducha. Negatywność dominuje jednak w analizach autora *Choroby na śmierć*, kiedy nadaje priorytet rozpacz i wtedy analizuje *zdrową* jaźń z punktu widzenia jej zachorowania. To zaś musi uprzednio zakładać stan zdrowia. Tego dosłownie u Kierkegaarda nie ma. Jeśli zdrowie nie jest dane jako stan wyjściowy, poprzedzający chorobę, więc można je wykryć i analizować z jego przeciwieństwa. Ta negatywność jest zrozumiała „nie ma bowiem bezpośredniego stanu zdrowia ducha”³²⁹. Jest tylko stan choroby, nieuleczalny w życiu doczesnym.

Arbitralność, którą wcześniej wskazano, łączy się z apodyktycznym zadekretowaniem wszechogarniającej rozpacz i tragedii egzystencji, które jest obecne w pismach filozofa z Kopenhagi. Często można odnieść wrażenie, że część poglądów Kierkegaarda to wyraz jego wyobcowania wobec życia rzeczywistego, od faktycznej

³²⁸ A.M. Coates, *Beauty lived towards shalom...*, *op. cit.*, s. 105.

³²⁹ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela...*, *op. cit.*, s. 161; S. Kierkegaard, *Samlede Værker...*, *op. cit.*, XI 139.

egzystencji czy religijnych fantazji człowieka, który nie może się odnaleźć w realnym świecie.

Egzystencja, naszkicowana przez Kierkegaarda, jak zauważono wyżej, może zostać uznana za autentyczną pod warunkiem, że spełni warunki, które określił filozof. Podobnie jest z określeniem autentycznego chrześcijaństwa. Trudno się zgodzić z takim osądem.

Sugestywne są w tym kontekście rozważania W. Zuziaka:

„Paradoksalne jest roszczenie umysłu Kierkegaarda do przeniknięcia tajemnicy wiary [...], gdy sam zakłada, że wszelkie intelektualny wysiłek podejmowany przez człowieka w tym celu skazany jest na niepowodzenie. Rozumowanie Kierkegaarda przebiega tym tropem: z jednej strony nie mogę zaakceptować świata – muszę go więc odrzucić i zamknąć się we wnętrzu własnej osobowości, z drugiej strony, ponieważ nie mogę być człowiekiem estetycznym ani etycznym – pozostaje mi wiara, wiara jako paradoks, jako akt rozpacz, a tylko ten akt mi pozostał, jest on moim jedynym punktem odniesienia... do siebie. Wiara nie jest stanem, nie jest chyba nawet pragnieniem, jest jedynie postulatem samotnego umysłu, który musi się jakoś ze sobą komunikować”³³⁰.

Tymczasem można myśleć inaczej, także traktując serio odkrycia Kierkegaarda. Można uznać, że egzystencja to synteza tego, co jest i się dynamicznie dzieje, oraz w napięciu pomiędzy wiecznym i doczesnym, skończonym i nieskończonym, możliwym i koniecznym, tym, co nas tworzy. Egzystencja, co dostrzegli XX-wieczni francuscy egzystencjaliści, L. Lavelle i J. P. Sartre, poprzedza esencję, dopiero oczekuje od dynamicznie rozwijającej się drogi odpowiedzi na zadawane przez rzeczywistość pytania. Kierkegaard dekretuje egzystencji „właściwe” rozwiązania, jednak ta rozwija się zgodnie z własnymi, niezależnymi od rozstrzygnięć filozofów, nieoczekiwanymi często pomysłami.

Dlatego też, jak przestrzegają Lopez i Protasio: „obecna tendencja, uznająca etap estetyczny za coś, co należy przezwyciężyć, prowadzi w konsekwencji do przekonania, że etap ten jest negatywny, częściowy i tymczasowy w egzystencji, która dopiero otwiera obfitość w możliwym i ostatecznym etapie, religijnym, przed którym trzeba

³³⁰ W. Zuziak, *Wiara rozpacz i wiara nadziei...*, op. cit., ss. 233–234.

przejsć przez etyczny. Ze względu na subtelność Kierkegaardowskiego projektu należy uważać, aby nie wpaść w pułapkę myślenia, jak sędzia Wilhelm, że decyzja etyczna jest rozwiązaniem problemów egzystencji, lub myślenia o etapie religijnym jako odpowiedzi, którą jednostka musi znaleźć, aby rozwiązać wszystkie problemy egzystencjalne³³¹. Dlatego trzeba cierpliwie przyglądać się dynamicznie rozwijającej się egzystencji w jej dążeniach do osiągnięcia coraz doskonalszych form rozwoju.

Krytyka estetyczności masowej, dionizyjskiej, powierzchownej, dokonana przez Kierkegaarda, wydaje się jak najbardziej słuszna z perspektywy współczesnego świata, zdominowanego przez przekazy medialne, promujące życie szybkie, intensywne i pełne wrażeń. Równie ważne są przy tym jego analizy, demistyfikujące pozorne piękno i powierzchowną egzystencję estetyczną. Kierkegaard jednak zdaje się często pomijać istotne aspekty transcendencji piękna.

Filozof słusznie dostrzegł, że poznawanie Boga ma charakter dialogiczny, jednak nie można zapomnieć, że piękno świata w jego różnorodnych postaciach można rozpatrywać w kontekstach etycznych i teologicznych. Może być ono również przejawem woli boskiej, przekazem boskim, którego sens należy odnaleźć i który będzie wskazówką w podejmowanych poszukiwaniach. W rozważaniach Kierkegaarda piękno głównie uwodzi, a raczej zwodzi nas z właściwej ścieżki rozwoju egzystencji. Nie uda się znaleźć w tej koncepcji szacunku dla piękna, dla wzniosłości, którą ono, wielokrotnie, emanuje. Trudno również o wzmianki dotyczące estetycznego wymiaru prawdy i dobra, na który wskazywali zarówno dawni, jak i współcześni filozofowie. W takiej perspektywie rozdzielanie sfer estetycznej, etycznej i religijnej dokonane przez Kierkegaarda, wydaje się problematyczne.

Podkreślanie jedynie negatywnego aspektu piękna, choć złagodzone nieco w ostatnim okresie twórczości, nie pozwala dostrzec pozytywnych jego aspektów i nie pozwala zrozumieć w pełni własnego miejsca w świecie. Trzeba oczywiście przyznać, że współcześnie piękno jest, wskutek komercjalizacji, instrumentalizowane coraz bardziej, przez co egzystencja estetyczna w takim znaczeniu, jakie nadał jej filozof, staje się typem powszechnym. Jednak tym bardziej należałoby podjąć refleksję

³³¹ A.M. Lopez Calvo de Feijoo, M.M. Protasio, *The Rescue of the Aesthetic Character of Existence in Kierkegaard Philosophy*, „Journal of Religion and Health”, t. 54, nr 4, 2015, s. 1476.

nad innymi aspektami piękna, które wskazują na jego bezinteresowny charakter. Temu celowi służyć mają, uzupełniające dotychczasowe rozważania, prezentacje innych ujęć estetyki i jej roli w odczuwaniu, poznawaniu i rozumieniu zarówno świata, jak i samych siebie.

ROZDZIAŁ III

PRÓBA ROZWINIĘCIA KIERKEGAARDOWSKIEGO UJĘCIA ESTETYKI

„estetyka może być
pomocna w życiu
nie należy zaniedbywać nauki
o pięknie”³³².

Z. Herbert, *Potęga smaku*.

Estetyka stworzona przez Kierkegaarda, zarówno w pierwszym, jak i drugim projekcie, domaga się rozwinięcia, ze względu na zbyt ograniczoną, co wskazano wcześniej, perspektywę, zarówno w kwestii rozumienia takich zasadniczych pojęć, jak autentyczność egzystencji, zdrowie ducha, czy istota przeżycia estetycznego. Równocześnie wiele istotnych intuicji, zawartych w pismach Kierkegaarda, które inspirowały jego następców, wymaga uzupełnienia i rozwinięcia. Przede wszystkim w swoim ograniczonym spektrum nie dostrzega on możliwości doświadczania piękna na poziomie religijnym. Zamknięcie w ciasnych murach drobnomieszczańskiej i prowincjonalnej Kopenhagi zapewne nie ułatwiało filozofowi dostrzeżenia, że kontemplacja piękna, obcowanie z nim i umiejętność doświadczania go może otwierać przed człowiekiem świat wartości duchowych. Kierkegaard wydaje się pomijać fakt, że „Kluczową kwestią jest tutaj nierozzerwalnie spleciona natura estetyki, etyki i religii w życiu doczesnym [...] piękno nie jest po prostu właściwością czy atrybutem, ale sposobem istnienia, sposobem bycia, kategorią relacyjną”³³³. Nie może być inaczej, skoro odrzuca uczestnictwo w doczesności. Zatem nie ma w jego koncepcji akceptacji dla troski o kondycję fizyczną.

³³² Z. Herbert, *Potęga smaku*, [w:] *Wiersze zebrane*, opr. R. Krynicki, Kraków 2008, ss. 523-524.

³³³ A.M. Coates, *Beauty lived towards shalom...*, *op. cit.*, s. 102.

Tymczasem dbanie o sferę cielesną i psychiczną, pozytywne nastawienie do świata i do drugiego człowieka, umiejętność cieszenia się i wzbudzania pozytywnych odczuć u innych, choćby przez sztukę, konwersację, czy nawet poprzez sposób bycia, to w dużej mierze działania estetyczne, najczęściej oceniane i odbierane pozytywnie. Podobnie też uczynienie z własnego życia swoistego dzieła sztuki może być, z jednej strony, wyrazem narcyzmu, próbą zaistnienia w medialnym świecie celebrytów, ale z drugiej, może być postawą wdzięczności i radości z daru życia.

Piękno nie może zastąpić ani moralności, ani religii, ale może być zarówno ich uzupełnieniem, jak i inspiracją do ich rozwijania. Pojawia się tu wiele pytań, które wymagają odpowiedzi.

Czy można żyć pięknie, dobrze i mądrze? Czy egzystencja estetyczna jest skazana na bierne, jałowe zanurzenie się w doznaniach estetycznych? Czy możliwa jest głębiej rozumiana egzystencja estetyczna, nie koncentrująca się na nieuporządkowanej gonitwie za nowymi doznaniem? Jeżeli tak, to niewątpliwie trzeba sformułować jej zakres i stworzyć konkurencyjną, wobec dzisiejszej konsumpcjonistycznej praktyki, koncepcję pięknego życia. Warto przy tym wziąć pod uwagę obiekcje A.M. Lopeza Calvo de Feijoo i M.M. Protasio: „błędne interpretacje, które uważają etapy za proces ewolucyjny, który wymaga przewyciężenia zmysłowego charakteru egzystencji, są naznaczone i przemierzane przez nasz historyczny moment, w którym dominuje logika ewolucji, produktywności wzrostu, przewyciężenia, dychotomizacji, między innymi. Każda z tych orientacji, obecna w obecnej epoce, ostatecznie utrudnia zrozumienie elementu estetycznego i pozytywną jego charakterystykę jako strażnika przestrzeni, gdzie naprawdę może doprowadzić do osiągnięcia jedności”³³⁴. Jak dodają autorzy w innym miejscu: „istotne jest, abyśmy odzyskali estetykę, w celu bardziej holistycznego zrozumienia bycia człowiekiem, a w konsekwencji wielowymiarowego pojmowania rzeczywistości”³³⁵.

Jeżeli człowiek nie chce żyć w nieustannej rozpacz i lęku, o czym pisze Kierkegaard, ale też nie chce rozpląnąć się w świecie powierzchownych doznań, musi znaleźć odpowiednie miejsce w swoim życiu dla sfery estetycznej.

³³⁴ A.M. Lopez Calvo de Feijoo, M.M. Protasio, *The Rescue of the Aesthetic Character of Existence in Kierkegaard Philosophy...*, op. cit., s. 1481.

³³⁵ A.M. Coates, *Beauty lived towards shalom...*, op. cit., s. 94.

Jednym z celów niniejszej rozprawy, oprócz analizy estetycznej modalności życia jest także próba ukazania możliwych kierunków rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego zawartej w koncepcji Kierkegaarda. Będzie to przedmiotem bieżącego rozdziału i spośród możliwych propozycji, zaprezentowani zostaną wybrani współcześni autorzy omawianej tematyki. W swoich teoriach poszerzają oni wydatnie horyzont rozumienia podmiotu estetycznego, oryginalnie ujmowany przez samego Kierkegaarda.

Analizy pierwszego i drugiego rozdziału w wielu wypadkach były rezultatem zastosowania metody hermeneutycznej, która umożliwiła rozumienie kluczowych dla filozofa z Kopenhagi sposobów bycia egzystencji. Ta metoda stała się tym bardziej nieoceniona ze względu na charakter twórczości dzieł Kierkegaarda, który w swoich tekstach polemizował sam ze sobą przez użycie kilkunastu pseudonimów. Rozumienie stron tej dyskusji oraz znalezienie ostatecznego sensu myśli antropologicznej autora *Albo, albo* stało się możliwe dzięki tej metodzie. Jednak w lekturze dzieła filozoficznego istotny jest także fakt odbierania go przez współczesnego czytelnika. System stworzony przez filozofa jest zamknięty i w pewnym sensie kompletny, ale zawsze pozostaje otwarty na nową interpretację, a nawet na krytykę. Podobnie dziś, podejmując próbę zrozumienia podmiotu estetycznego Kierkegaarda, czytelnik ma prawo widzenia szerszej perspektywy wzbogaconej o stanowiska i kierunki chronologicznie późniejsze oraz jemu współczesne.

W tym zadaniu pomocna okazuje się interpretacja humanistyczna, której twórcą jest Jerzy Kmita. Ten wybitny metodolog zdawał sobie sprawę z niejednorodności wytworów kultury, pomimo, że większość intuicyjnie rozumie kulturę jako spójną całość. Została ona jednak współcześnie podzielona między rozmaite dyscypliny naukowe. Dla humanistyki, która dla wielu jest „poszukiwaniem sensu”³³⁶, Kmita znalazł wspólną metodę. Jest ona dostępna także dla nauk filozoficznych, które zajmują poczesne miejsce w szerokiej palecie nauk humanistycznych. Interpretacja humanistyczna³³⁷ jest pojmowana przez Kmitę jako swoisty dla humanistyki rodzaj

³³⁶ M. Bonecki, *Jerzy Kmita – interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury...*, *op. cit.*, s. 180.

³³⁷ „Interpretacja humanistyczna jest operacją polegającą na skonstruowaniu rozumowania, którego przesłanki stwierdzają, jaka jest wiedza podmiotu czynności na temat możliwych działań ich rezultatów, stwierdzają, jaki jest system wartości (preferencji) podmiotu czynności, zakładają racjonalność tego podmiotu i prowadzą do wniosku, że podmiot podjął odnośną czynność, tj. odpowiadają na pytanie, dlaczego podmiot czynność tę podjął”. Zob. *Ibid.*, s. 183.

wyjaśniania. W jego ramach mogą być interpretowane nie tylko ludzkie wytwory (w szczególności literatura i dzieła sztuki), ale i ludzkie zachowania. Istotny w analizie i rozumieniu dzieła jest dla Kmita „sens”, zawarty w racjonalnych i celowych działaniach twórcy, do którego pragnie dotrzeć odbiorca. W takim ujęciu sens podjętej czynności lub jej wytworu to wartość dominująca, tj. wartość najbardziej preferowana przez jednostkę w danej sytuacji decyzyjnej³³⁸. W oparciu o interpretację humanistyczną w bieżącym rozdziale podmiot estetyczny Kierkegaarda zostanie zestawiony z innymi ujęciami estetycznego sposobu życia. W zamiarze autora jest, by wśród współczesnych filozofów znaleźli się nie tylko klasyczni i znani powszechnie kontynuatorzy myśli Kierkegaarda, ale również myśliciele z odmiennymi koncepcjami egzystencji estetycznej, godni konfrontacji z twórczością tego filozofa.

W pierwszej odsłonie tego rozdziału zostanie przedstawiona myśl autorów bezpośrednio inspirujących się filozofią duńskiego autora. Wzajemne odniesienia klasycznych transcendentaliów (głównie piękna) do wartości będą przybliżone w twórczości Józefa Tischnera i Władysława Stróżewskiego. Kolejną propozycją będzie myśl filozoficzno-teologiczna Hansa Ursa von Balthasara, który ukazuje możliwość partycypacji człowieka w życiu duchowym poprzez kontemplację piękna.

W drugiej części rozdziału, zgodnie z powyższą metodologiczną zapowiedzią, próbie analizy zostanie poddany problem estetyzacji życia współczesnego człowieka w myśli Richarda Shustermana i Michela Foucaulta. Choć koncepcje człowieka Kierkegaarda oraz wspomnianych filozofów oraz ich światy nie są w pełni tożsame, ani w ścisłym sensie analogiczne, to analiza ich rozumienia podmiotu estetycznego ukazuje interesujące wzajemne odniesienia i poszerza kwestię współczesnych interpretacji autora Albo-albo.

1. Człowiek estetyczny w świecie wartości – Józef Tischner

W projekcie antropologicznym Kierkegaarda esteta ma szansę przezwyciężyć rozpacz, wynikającą z niemożności zaspokojenia pożądania na poziomie estetycznym, przez wejście na poziom etyczny. Jak zostało to wcześniej ukazane, podmiot musiał się

³³⁸ Por. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 30.

w tej sferze podporządkować ogólnym i powszechnym prawom. One z jednej strony porządkowały jego „burzliwą” egzystencję, ale z drugiej, otwierały przed nim horyzont wielu nowych możliwości, wyborów i często jeszcze trudniejszych decyzji, których konsekwencje ocenia się zwykle w kategoriach dobra i zła. Piękna, które dotąd inspirowało, a może bardziej, uwodziło estetę nie da się ostatecznie porzucić, aczkolwiek jego oddziaływanie na tym etapie egzystencji jest znacznie słabsze. W tej części pracy zostanie wskazana współczesna próba odczytania na nowo dramatu człowieka w relacji do piękna, w kontekście innych wartości. Posłuży temu myśl filozoficzna Józefa Tischnera, który nie tylko inspirował się filozofią egzystencjalną Kierkegaarda, ale na swój sposób ją pogłębił. Zostanie także przywołany drugi krakowski filozof fenomenolog, Władysław Stróżewski, który wiele publikacji poświęcił hermeneutyce piękna. Ponadto, odwołamy się do starożytnego ideału kalokagatii, na którym opiera się klasyczna koncepcja wychowania człowieka.

1.1 Piękno symbolem tego, co etycznie dobre

Józef Tischner, urodzony i wychowany w górach, niewątpliwie ma inny stosunek do piękna niż, wychowany w mieście, Kierkegaard. Potrafi docenić jego wzniosłość i bezinteresowność. Jak zauważa:

„Piękno staje przed nami jako dar, jak łaska darmo dana. Nie tylko nic nie zapowiada piękna, ale również nic nie jest w stanie zatrzymać piękna przy tym, który się zachwycił. Nie można kupić piękna, mieć go, wziąć w niewolę. Ono nie ma ceny³³⁹.”

Tischner podkreśla przy tym, że obcowanie z pięknem może być bodźcem do przemiany:

„Pozornie nic się po spotkaniu z pięknem nie zmienia, a jednak naprawdę zmienia się wszystko – i świat, i sam człowiek. Jego życie staje się jakby czystsze, niewinne, święte. I choć własne istnienie ofiarowanego wcale nie jest piękne, może ono w pięknie drugiego znaleźć jakieś usprawiedliwienie. Budzi się egzystencjalna nadzieja.

³³⁹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, op. cit., s. 119.

[...] Oczarowany człowiek uzyskuje szczególną samowiedzę. Piękno przewyższa człowieka, odsłania przed nim inny, nieosiągalny świat”³⁴⁰.

Równocześnie Tischner wskazuje, że piękno ma swoistą naturę. Podejmując problem transcendentaliów odrzuca pogląd, jakoby prawda, piękno i dobro, miałyby być ze sobą tożsame³⁴¹. Być może rzeczywiście tam, gdzie prowadzi się abstrakcyjne rozważania filozoficzne, w świecie ideałów, można uznać, że nie ma między nimi żadnego rozdziwku. Jednak w świecie realnym sprawa przestaje być tak prosta, ponieważ okazuje się, że niejednokrotnie mogą one pozostawać ze sobą w sprzeczności³⁴². Sam fakt istnienia nie czyni bytu ani pięknym, ani dobrym, gdyż byt domaga się dowartościowania przez aktywny podmiot, jego wartość musi zostać odkryta:

„Piękno nie jest bowiem li tylko pięknem dla siebie, ale również dla czyjegoś widzenia, podziwiania, zachwycenia. Wymaga ono ze swej natury uznania. Nie może być światłem świecącym dla nikogo, wołaniem na pustkowiu, mową do nikogo. Odkrycie piękna i oczarowanie nim znaczy dopełnienie jego sensu. Czym byłoby piękno bez takiego odkrycia? Byłoby pięknem, które się zmarnowało. Ale dzięki odkrywcy jest inaczej. Jestem więc odkrywcą. Jestem tym, kto się zachwycił, kto zamilkł pełen podziwu, kto „modli się oczyma” (Platon)”³⁴³.

Takie odkrywanie piękna, angażując nasze zmysły, jednocześnie pozwala na przekroczenie ich granicy, odsyła człowieka dalej i wyżej. Równocześnie jednak Tischner dostrzega ambiwalencję piękna, jego swoistą niesamodzielną aksjologiczną. Piękno może być swojskie i wrogie, może pociągać ku sobie i oddalać człowieka od siebie, może uszczęśliwiać i, wskutek swej ulotności, prowadzić do nieszczęścia³⁴⁴. Bez wsparcia innych wartości nie może kierować naszą egzystencją.

W znanym eseju *Myślenie według wartości*, Tischner stanowczo podkreśla, że cały świat jest przeniknięty wartościami, zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi. Świat, w którym przyszło nam żyć wypełniają sytuacje, zjawiska, zdarzenia, które nie są nam obojętne, lecz na różne sposoby do nas przemawiają, angażują i poruszają.

³⁴⁰ *Ibid.*, s. 123.

³⁴¹ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 21.

³⁴² Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, *op. cit.*, s. 51.

³⁴³ *Ibid.*, s. 124.

³⁴⁴ Por. *Ibid.*, ss. 128–129.

Sytuacja zaczyna się jednak nieco komplikować, kiedy próbujemy rozróżnić piękno, dobro i inne wartości. Tak widział tę kwestię sam Józef Tischner:

„Wartości są tym, co pojawia się w świetle, są przedmiotowe, zakorzenione w sytuacji, dane nam do podziwu (piękno), do realizacji (moralność). Dobro jest tym, co pozostaje w cieniu, jest nie z tego świata, co jednak kieruje światem wartości, co im świeci – świeci dla mojego dobra”³⁴⁵.

Jest to czytelna, inspirowana przez Platona, metafora: dobro jest niczym źródło światła, które oświetla wartości. Wartości są tym, co oświetlane, tym, co przedmiotowe. Piękno jest przedmiotem podziwu, z kolei wartości moralne są tym, co domaga się realizacji w świecie³⁴⁶. Redukcja dobra do wartości pośród wielu innych wartości rodzi zagrożenie, że stanie się ono jedynie wartością estetyczną³⁴⁷. Zdaje się, że ostrzegając przed uprzedmiotowieniem piękna, jednocześnie krakowski filozof obawiał się jego absolutyzowania: „absolut dobra staje się absolutem piękna”³⁴⁸. Dla Tischnera dobro jest bowiem tym, co od piękna jest zdecydowanie ważniejsze. Stąd należy się wystrzegać niebezpieczeństwa estetyzacji, utożsamiającej ze sobą dobro i piękno.

W tak zarysowanej sytuacji pozostają zatem jedynie dwa wyjścia³⁴⁹: albo zabsolutyzuje się piękno, pozwalając mu na usprawiedliwienie wszystkiego, w tym nawet kłamstw i zła, o ile tylko będą piękne, albo dokona się przejścia z poziomu egzystencji estetycznej na poziom dobra, będący tym, który Kierkegaard określał mianem stadiów etycznego i religijnego. Nie można stąd jednak wysuwać wniosku, że Tischner wzywał do całkowitego odrzucenia piękna w imię zbawienia, dokonującego się w chrześcijaństwie nie poprzez uwodzenie ze strony piękna, lecz przez ofiarną śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu³⁵⁰. Tym jednak, czego należy się wystrzegać jest piękno pozorne, które potrafi zwodzić człowieka, podobnie, jak pozorne prawdy.

Tischner wskazywał na istotną łączność pomiędzy wartością prawdy i wartością piękna:

„Niekiedy stawia się pytanie: czy prawda jest wartością? Prawda jest wartością pod warunkiem, że się ją potraktuje jako przeciwieństwo iluzji. Prawda jest tym,

³⁴⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, *op. cit.*, s. 208.

³⁴⁶ Por. *Ibid.*

³⁴⁷ Por. *Ibid.*, s. 209.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, *op. cit.*, s. 130.

³⁵⁰ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, *op. cit.*, s. 54.

co skrywa się poza iluzjami. Jaką rolę odgrywa tak pojęta prawda w doświadczeniu piękna? Odpowiedź znajduje się między dwoma skrajnościami: Nietzsche sądził, że prawda jako taka nie ma znaczenia, że cała prawda jest w pięknie; z kolei Heidegger sądził, że nie ma piękna poza prawdą, bowiem najwyższym powołaniem piękna jest odsłanianie prawdy bycia. Także w samych tych rozstrzygnięciach daje o sobie znać dramat. Czy oznacza to jednak, że perspektywa piękna wyklucza perspektywę prawdy, że piękna iluzja nie jest już iluzją, lecz najwyższą prawdą piękną? Jeśli tak każde dzieło sztuki byłoby światem samoistnym bez związków ze światem realnym. W tym kierunku szły propozycje Immanuela Kanta, a u nas Romana Ingardena³⁵¹.

Krakowski filozof w eseju *Myślenie w żywiole piękna* przeciwstawił sobie myślenie w żywiole piękna i myślenie w żywiole prawdy. Podjął tę próbę, by odróżnić sposób, w jaki myśli filozof od tego, którym posługuje się artysta, pragnący stworzyć dzieło sztuki. Fundamentalne znaczenie ma tu zatem wskazanie różnic i relacji pomiędzy pięknem i prawdą. W przekonaniu Tischnera tym, co bardziej podstawowe jest myślenie według prawdy, które dopiero otwiera przestrzeń dla myślenia wedle piękna. Pisał: „myślenie wedle prawdy spełnia funkcję krytyczną w stosunku do myślenia wedle czystego piękna”³⁵². Bez prawdy pięknu zawsze grozić będzie, że tragedia bardzo łatwo ulegnie przemianie w farsę.

Sam fundament prawdy jeszcze nie wystarczy, ponieważ nie mniejsze znaczenie ma to, żeby piękno łączyło się z dobrem, a tym samym nie usprawiedliwiała zła. Dobro wybrane w wolności jest tym, co przewycięża rozpacz: „piękne jest dobro poczęte i zrodzone mimo tragedii”³⁵³. Chociaż wydawać by się mogło, że w takim wypadku prawda i dobro są tym, co od piękna ważniejsze, to nie jest cel, do którego miałyby zmierzać rozważania Tischnera. Ostatecznie chodzi o to, aby dostrzec piękno prawdy i dobra, a więc takie, które można by określić mianem najwłaściwszego spośród różnych rodzajów piękna.

Jak zauważa Maria Baranowska: „Trudno oprzeć się pokusie stwierdzenia, że piękno, które potrafi współdziałać z prawdą i dobrem, to jest inny rodzaj piękna niż to, które uwodzi, przyprawia o szaleństwo, a nawet stanowi niebezpieczeństwo

³⁵¹ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 23.

³⁵² *Ibid.*, s. 16.

³⁵³ *Ibid.*, s. 18.

dla dobra”³⁵⁴. Można zatem wyróżnić piękno transcendentalne i estetyczne. Piękna transcendentalnego nie należy jednak rozumieć jako pojęcia wymiennego z pojęciem bytu. Jest ono czymś w rodzaju miary bytu, będąc „poza bytem i niebytem”³⁵⁵. Transcendentalia są raczej dla Tischnera czymś, co stanowi niejako warunek bytu, są czymś od niego wcześniejszym, czymś co być może jest nawet jego źródłem i usprawiedliwieniem. Zaś piękno estetyczne jest tym, z którym mamy do czynienia na poziomie życia estetycznego.

Dramat osoby ludzkiej polega na tym, że człowiek może siebie odzyskać, albo może siebie stracić. Jak pisze Tischner: „Reguły dramatu nie są regułami ontologii. [...] Reguły dramatu i uczestnictwa w dramacie mają charakter agatologiczny i aksjologiczny. Określają one logikę tego, co jest poza bytem i niebytem – logikę transcendentalistów”³⁵⁶. Tylko dążąc do piękna, prawdy i dobra człowiek jest w stanie odzyskać samego siebie. Owe ideały rysują się człowiekowi w horyzoncie agatologicznym, przedstawiając swe możliwe konkretyzacje, które mogą mu pomóc w odzyskaniu siebie.

W *Sporze o istnienie człowieka* Józef Tischner obszernie podejmuje zagadnienie łaski, którą pojmuje jako dar ze strony dobra. Jest ona przychodzącym do człowieka z góry darem wolności. W żaden sposób nieoczekiwana, ani tym bardziej niezasłużona, a jednocześnie niebędąca wynikiem ślepego losu, szczęścia czy przypadku. Łaska jest tym, co wybiera, powołuje oraz usprawiedliwia³⁵⁷. Pozwala człowiekowi na przejście z rozpaczki ku nadziei, uwalniając człowieka z pęt zła, czyniąc to, co zdawać by się mogło niemożliwym³⁵⁸. Urzeczywistnia się ona „w czasie i poprzez czas”³⁵⁹, wkraczając w zmienną rzeczywistość człowieka i ustanawiając jej nowe ramy, jednocześnie prowadząc również do zawiązywania relacji między ludźmi³⁶⁰.

Obdarowywanie człowieka łaską jest wynikiem Bożej miłości³⁶¹. Miłość stanowi bowiem najdoskonalszą z łask. W ten sposób Bóg umożliwia człowiekowi

³⁵⁴ M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra: od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, nr 13/14, 2015, s. 71.

³⁵⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, *op. cit.*, s. 235.

³⁵⁶ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, *op. cit.*, s. 21.

³⁵⁷ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, *op. cit.*, s. 183.

³⁵⁸ Por. *Ibid.*, s. 256.

³⁵⁹ *Ibid.*, s. 197.

³⁶⁰ Por. *Ibid.*, ss. 230–232.

³⁶¹ Por. *Ibid.*, s. 229..

uczestnictwo w dobru. Zarówno dzieło stworzenia, objawienie, jak i zbawienie, mają swe źródło w łasce. Powracając do przytaczanej już metafory światła, łaskę można rozumieć właśnie jako światło, które oświetla człowiekowi drogę. Za tym światłem ukrywać się musi jednak Ten, od którego ono pochodzi i który stanowi jego źródło³⁶².

Podobnie w *Myśleniu według wartości* dobro transcendentalne jest niczym światło, które oświetla to, co nie powinno istnieć, a więc zło, ludzkie nieszczęście czy cierpienie. Najbardziej źródłowym miejscem takiego doświadczenia jest przestrzeń spotkania z drugim człowiekiem³⁶³. Tam, gdzie pojawia się zagrożenie przez zło, rodzi się w człowieku bunt. Człowiek zaczyna myśleć, w jaki sposób może się temu przeciwstawić i sprawić, żeby zaistniały w świecie wartości. W ten sposób rodzi się filozofia i etyka.

Zdaniem Tischnera piękno powinno być tym, co kieruje człowieka ku dobru. Tak pisał o relacji etyki do estetyki: „piękno nie znika, ale wciąż odsyła do dobra. Estetyka okazuje się wprowadzeniem do etyki, oczarowanie pierwszym krokiem przed spotkaniem”³⁶⁴. W myśli Józefa Tischnera dobro jest czymś bardziej fundamentalnym, aniżeli istnienie. Rzeczy nie są dobre dlatego, że istnieją. Jest odwrotnie – rzeczy istnieją dlatego, że są dobre.

Jest to warte zestawienia z poglądami Władysława Stróżewskiego, który widział silny wzajemny związek i oddziaływanie między pięknem a istnieniem. Uważał on, że „przez piękno sztuki widzimy świat w jego prawdziwej istocie”. Co więcej: „Piękno polega na zespoleniu tego, co jest, z tym, co być powinno”³⁶⁵. Wyraźnie zauważalne jest zatem, że Stróżewski, inaczej niż Tischner, nie widział w pięknie zagrożenia fałszem.

Piękno było dla niego czymś, co jest w stanie wznieść człowieka ku pragnieniu uczestnictwa w tym, co najwyższe, porwać go i pociągnąć, wzbudzając zachwyt i olśniewając swym blaskiem. Piękno przekracza wszystkie inne wartości, nawet, co podkreślał Stróżewski, „z sobą samym włącznie”³⁶⁶. Pozwala ono człowiekowi

³⁶² Por. *Ibid.*, ss. 204–206.

³⁶³ Por. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra...*, *op. cit.*, ss. 72–73.

³⁶⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, *op. cit.*, s. 130.

³⁶⁵ W. Stróżewski, *Przemówienie wygłoszone w czasie uroczystości nadania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 27 czerwca 2003 roku, 2004, tom LXI*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXI, nr 1, 2004, s. 6.

³⁶⁶ *Ibid.*

wyjść ku sferze wartości przekraczających wartości estetyczne, a które filozof nazywał „nadestetycznymi”. Widoczny jest tu moment transcendencji, polegający na kierowaniu się w stronę piękna, wznosząc się ponad sferę tego, co wyłącznie estetyczne, aby ostatecznie w ten sposób osiągnąć wartości takie jak prawda, wartości moralne, czy *sacrum*.

1.2 Dlaczego piękno nie zawsze kieruje ku dobru?

Piękno, tak samo jak łaska, nie jest w żaden sposób niezasłużonym i niespodziewanym darem, który składa człowiekowi obietnicę czegoś przekraczającego to, co zastane. Kiedy w spotkaniu z innym dostrzega się jego piękno, staje się ono niczym „perspektywa [...] uczestnictwa w samym źródle sensu bycia”³⁶⁷. Jakkolwiek może ono prowadzić ku dobru, to niejednokrotnie wiąże się z zagrożeniem zwiedzenia człowieka przez ułudę³⁶⁸.

Podobnie, jak w inspirujących twórczość Kierkegaarda, losach bohaterów oper Mozarta, czy w przypadku Johannesesa i Kordelii w *Dzienniku uwodziciela*, ludzie uczestniczący w dramacie piękna są według Tischnera „estetycznie w sobie zaplątani”³⁶⁹, doświadczając rozdzierających i antagonistycznych przeżyć i stanów emocjonalnych. Tak skomplikowane relacje, oparte na wzajemnych próbach uprzedmiotowienia i wiążące się z dążeniem do zdobycia drugiej osoby na własność, stają się czymś zbliżonym do przeżycia „piekła”³⁷⁰. Piękno swym czarem może doprowadzić człowieka do szaleństwa, bądź zniewolenia. Niemożliwe do osiągnięcia, a jednocześnie budzące głębokie pragnienie posiadania, często daje się odczuć jako okrutne i bezlitosne.

Podobnie jak Søren Kierkegaard, Józef Tischner był świadom tego, jak wieloznaczne może być piękno, dlatego porównywał je do płomienia, „który grzeje, ale również pali”, do „światła, które daje życie i odbiera życie”³⁷¹. Mimo, że piękno pojmuje się jako bezinteresowne, to jednak wcale nie pozostaje ono obojętne wobec istnienia. Człowieka ogarnia przekonanie, że to, co piękne domaga się istnienia. Na tym

³⁶⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, *op. cit.*, s. 123.

³⁶⁸ Por. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra...*, *op. cit.*, s. 68.

³⁶⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, *op. cit.*, s. 132.

³⁷⁰ Por. *Ibid.*, s. 134.

³⁷¹ *Ibid.*, s. 126.

przekonaniu opiera się również sztuka, która stwarza świat pięknej iluzji³⁷². W obliczu bezsilności wobec piękna w człowieku rodzi się cierpienie, które popycha go ku chęci zawładnięcia pięknem i jego uprzedmiotowienia. Dlatego podmiot dramatu zaczyna szukać dla siebie „ocalenia w pięknie, które tworzy lub w którym ma udział”³⁷³. Jedynym ratunkiem dla człowieka staje się „uczynić ze swego cierpienia i cierpienia w ogóle wspaniałe arcydzieło”³⁷⁴, które stanie się przedmiotem podziwu ze strony innych. Piękno pozostaje jedyną wartością tam, gdzie człowiek nie umie ocalić się poprzez prawdę i dobro. Dlatego, że może ono istnieć samodzielnie, może również stać się absolutne. W ten sposób zło i cierpienie przemieniają się w materię dla budzącej zachwyty tragedii estetycznej. Zarówno własne życie, jak i relacje z innymi, stają się przestrzenią kreacji dzieła sztuki. Piękno, które usprawiedliwia wszystko, doprowadza człowieka do zbawienia. Wówczas: „sztuka staje się religią człowieka”³⁷⁵, w której ten szuka swego ocalenia.

Piękno w myśli Tischnera stanowi żywioł, a więc pełną dynamiki i ruchu przestrzeń życia, w której łatwo jest człowiekowi zbłądzić. Żywioł jest czymś, w czym jesteśmy niejako zanurzeni, a przez to nieuchronnie wywiera on wpływ na nasze życie. W *Filozofii dramatu* Tischner opisuje to, jak człowiek może błędzić zarówno w obrębie żywiołu piękna, prawdy oraz dobra. Błądząc w żywiole prawdy daje się on zwieść kłamstwu; błądząc w żywiole dobra zwoździ człowieka zło, które niejednokrotnie przywdziewa fałszywą postać dobra; wreszcie tym, co może zwieść człowieka błądzącego w żywiole piękna, jest nic innego, jak samo piękno, które jest uwodzicielskie, wieloznaczne i często również złudne.

Kiedy piękno jest instrumentalizowane, staje się przyczyną czynienia zła. Jak podkreśla Władysław Stróżewski, piękno traktowane w sposób wyłącznie instrumentalny „przestaje być *de facto* sobą”³⁷⁶. W ten sposób traci ono swój pozytywny wpływ na życie człowieka, stając się jedynie przedmiotem profanacji. Myśląc o pięknie moralnym niejako od razu narzuca się pojęcie cnoty, pojmowanej jako „moralnie uporządkowana postawa do realizowania czynów dobrych w określonej

³⁷² Por. *Ibid.*, ss. 121–122.

³⁷³ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, *op. cit.*, s. 53.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, ss. 428–429.

dziedzinie ludzkiego działania, będąca komponentem osobowości człowieka³⁷⁷. Każdą cnotę przenika bowiem blask piękna, będący jednocześnie tym, co człowieka „przyciąga, zachwyca, zobowiązuje”³⁷⁸, aby i we własnym życiu znalazło się miejsce dla jej spełnienia. Dlatego Stróżewski stwierdza nawet, że piękno jest zdolne do przejmowania wszystkich pozytywnych wartości, a więc także tych nie będących wartościami estetycznymi:

„Piękno anektuje poza-estetyczne wartości pozytywne, jeśli tylko doszły do swego optimum. Nadaje ponadkulturowy wymiar wartościom moralnym bohaterstwa, poświęcenia, sprawiedliwości, miłości, a także poznawczym wartościom prawdy, oczywistości, olśniewającej pewności [...] nie tylko ze względu na czysto moralny wymiar owych cnót, ale i z powodu ich szczególnej „najwyższości” i blasku, który je opromienia. Blask, *claritas* jest znakiem rozpoznawczym piękna”³⁷⁹.

Piękno, jak podkreśla Władysław Stróżewski: „Gdy działa samo w sobie, zawsze pociąga ku górze, niekiedy nawet ku wartościom, które przekraczają je samo. Użyte wyłącznie jako narzędzie przestaje być sobą. Ale tak samo dzieje się przecież z dobrem”³⁸⁰. Zatem, nie jest to wyłącznie domeną piękna, że jest ono w stanie zwiędzić człowieka, problemem jest odniesienie do innych wartości. Czy używane jest do realizacji wartości ekonomicznych, instrumentalnych, czy duchowych? Czy wartość ma dawać zysk, czy nadzieję na rozwój?

Współczesny człowiek jest, zdaniem Tischnera, dotknięty wielkim kryzysem nadziei, czego wyrazem jest rozpacz, stanowiąca dominujący stan we współczesnej kulturze. W jaki sposób rozumiał on rozpacz? Tak pisał na ten temat na kartach *Sporu o istnienie człowieka*:

„Rozpacz jest negacją – negacją radykalną. [...] Rozpacz sięga głębiej, dotyka samego dna osoby. Co jej mówi? O czym chce ją przekonać? O tym, że jest zła. [...] Należy powiedzieć: w istocie dramatu nie chodzi o rozpacz, lecz o zło. Rozpacz jest tylko odzwierciedleniem zła, które się uobecnia i które zagarnia dla siebie osobę”³⁸¹.

³⁷⁷ S. Witek, *Cnota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, L. Bieńkowski i in. (red.), t. 3, Lublin 1979, s. 521.

³⁷⁸ W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość...*, *op. cit.*, s. 72.

³⁷⁹ *Ibid.*, s. 387.

³⁸⁰ W. Stróżewski, *Problematyka piękna*, Kraków 1989, ss. 428–429.

³⁸¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, *op. cit.*, ss. 328–329.

Rozpacz przejmując świadomość człowieka sprawia, że zaczyna on myśleć, iż jego istnienie, tak jak istnienie zła, jest nieusprawiedliwione, że nie ma on prawa istnieć. Jest to równoznaczne z brakiem jakiegokolwiek nadziei. Człowiek staje się przekonany, że jako taki, jako on sam, jest zły. W rozpaczcy człowiek dochodzi do wniosku, że lepiej jest nie istnieć wcale, aniżeli istnieć istnieniem zdradzonym. W ten sposób czuje się on wewnętrznie rozdarty, zamykając się w horyzoncie zła, które przenika go, aż do źródła tego, kim jest³⁸².

1.3 Wybór piękna szansą na odnowę moralną człowieka

Już starożytni zauważyli związek, który łączy ze sobą piękno i dobro. Przekonanie o tym, że piękno i dobro tylko razem mogą stanowić o doskonałości człowieka, stało się podstawą dla rozwoju ideału *kalokagatii*. Ta nazwa jest połączeniem greckich słów *kalos kai agathos*, znaczących dokładnie piękny i dobry. Homer, którego nazywano „wychowawcą Greków”, opisując w swych dziełach wielkie postaci, sławiąc ich szlachetne postępowanie, przekazywał w ten sposób wzory zachowania.

Jak zauważa Paweł Walczak: „W modelu tym wyraża się przekonanie o dwuaspektowości ludzkiej istoty: cielesnej i duchowej, moralnej i estetycznej. „Dobry” (gr. *agathos*) odnosi się do sfery moralnej człowieka. „Piękny” (gr. *kalos*) oznacza piękno ludzkiego ciała, sprawność fizyczną, która w wychowaniu greckim była jedną z najważniejszych wartości”³⁸³. Był to taki sposób myślenia o człowieku i jego wychowaniu, który troszczył się o jego integralny rozwój, mając na uwadze, że człowiek nie jest ani samym ciałem, ani też samą duszą, lecz jednością ich obu.

W naszych czasach *kalokagatię* pojmuje się jako „ideał harmonijnego połączenia w człowieku piękności ciała z dobrocią i dzielnością moralną”³⁸⁴. Współczesne myślenie przenika zatem troska o całościowy rozwój człowieka, który nie będzie zaniedbywał ani ciała kosztem duszy, ani duszy kosztem ciała.

Znaczenie *kalokagatii* stanowczo podkreślał Piotr Jaroszyński, pisząc że: „to nie jest jakiś anachronizm wydumany przez filozofów, to jest coś, co powinno regulować

³⁸² Por. P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie: Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007, ss. 126–127.

³⁸³ *Ibid.*, s. 21.

³⁸⁴ B. Petrozolin-Skowrońska, *Nowa Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1995, t. 3, s. 232.

nasze życie. W innym wypadku, owa dysharmonia, ślepa na cel nadrzędny, powoduje nieustannie, że człowiek czuje jakiś niesmak³⁸⁵. Dla Greków piękno moralne swoje odzwierciedlenie znajdowało w pięknym wyglądzie człowieka, o czym możemy przeczytać na kartach *Państwa* Platona: „najbardziej w głąb duszy wnika rytm i harmonia i najmocniej czepia się duszy przynosząc piękny wygląd; potem się człowiek pięknie trzyma, jeśli go dobrze wychowano. A jeżeli nie, to przeciwnie³⁸⁶. Postępowanie człowieka powinno się zatem kształtować według idei piękna, która ustanawia właściwą miarę. Tę miarę w chrześcijaństwie zastąpi osobowy Bóg³⁸⁷.

Pojęcie cnoty, niezwykle istotne w starożytności i średniowieczu, wraz z nadejściem nowożytności coraz bardziej traciło na znaczeniu. Obecnie staje się ono nieobecne w praktyce wychowawczej, podobnie też unika się nacisku na kształtowanie charakteru. Zdaniem Wolfganga Brezinki rezygnacja z wychowywania młodzieży w tym duchu wiąże się z lękiem przed oskarżeniem o ograniczanie wolności wyboru wartości, do którego prawo mają młodzi ludzie³⁸⁸. Jednakże, czym jest wolność wyboru, jeżeli nie jest poprzedzona rzetelną wiedzą i umiejętnością rozróżniania prawdy od fałszu, piękna od pozoru piękna?

Jak się te rozważania mają do kwestii wychowania? Wielu dąży do bycia pięknym i do osiągnięcia pięknego życia. Tworzenie ze swojego życia dzieła sztuki jest zapewne osiągalne, ale nie jest łatwe. Na drodze do sukcesu (wewnętrznego rozwoju) stoi pojęcie „charakter”. Trzeba mieć charakter, ale żeby go mieć, trzeba nad sobą pracować.

By być pięknym człowiekiem nie wystarczy wizyta w salonie kosmetycznym, albo ćwiczenia na siłowni. Trzeba pięknie żyć, kształtując swoje życie w oparciu o prawdę. A z kolei mając świadomość prawdy, trzeba jeszcze zachować wierność obranej przez siebie drodze. Ilustracją takiej wierności mogą być tutaj słowa Janusza Korczaka, który zapisał w *Pamiętniku* modlitwę z prośbą, aby Bóg poprowadził go drogą piękną, chociaż niełatwą. W przykładzie życia pedagoga uwidacznia się, że takie

³⁸⁵ P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, „Człowiek w kulturze”, nr 2, 1994, s. 42.

³⁸⁶ Platon, *Państwo* 401E, W. Witwicki (tłum.), Kęty 2009.

³⁸⁷ Por. P. Jaroszyński, *Kalokagathia...*, *op. cit.*, s. 6.

³⁸⁸ Por. W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005, s. 23.

życie, dotknięte cierpieniem, ale jednocześnie zmierzające ku dobru, może być piękne³⁸⁹.

Wyraźnie widoczne staje się w tym kontekście to, co Jan Strumiłowski pisze o związku piękna i cierpienia, który „wiąże się z wytrzymałością, cierpliwością i bezwarunkową akceptacją dramatu życia w całej jego rozciągłości”³⁹⁰. Choć takie życie bez wątpienia może swym pięknem wzbudzać zachwyt i wzruszenie, to jak gorzko komentuje to Umberto Eco, jego widzowie i świadkowie podziwiający je z daleka, sami dla siebie wcale nie chcieliby wybrać takiego losu³⁹¹.

Piękne życie niekoniecznie musi prowadzić do cierpienia, ale wymaga wielu wyrzeczeń i wielkiej cierpliwości, jak również wciąż pogłębianej wiedzy. To nie jest zbyt atrakcyjna propozycja w świecie, który obiecuje życie łatwe i przyjemne, życie, które opisywał Kierkegaard, jako egzystencję estetyczną.

Kryzys, który przeżywają współczesne społeczeństwa zachodnie, jest właśnie związany z takim modelem egzystencji. W opinii W. Brezinki związany jest on z utratą umiejętności wartościowania, a tym samym z brakiem orientacji, skutkującym poczuciem zagubienia³⁹². Bez tego człowiek nie potrafi odnaleźć się w rzeczywistości, która staje się dla niego pozbawiona punktów odniesienia, które pomogłyby określić mu własne cele i odnaleźć w życiu sens. Często zapomniana już klasyczna triada: prawda, dobro i piękno, będąca przez wieki fundamentem licznych systemów aksjologicznych, także i dziś mogłaby stanowić fundament myślenia człowieka o wartościach. Problemem staje się jednak to, że jak zauważa Stanisław Ruciński, współczesny język znacząco ogranicza i zubaża nasze myślenie o wartościach: „Pozbawienie języka, którym można by myśleć i mówić o czymś ważnym – o sile duchowej człowieka, o pięknie, prawdzie i dobru, sprawiło, że wypowiedzi na ten temat mają często, na skutek małej precyzyjności języka potocznego, charakter sloganowych egzaltacji”³⁹³. Życie duchowe wykracza poza możliwość określenia go w kategoriach bliskich współczesnemu człowiekowi. Język podąża za zdobyczami nauki i techniki, wyrażając aspiracje współczesnych poprzez pryzmat wartości instrumentalnych, które jednak

³⁸⁹ Por. J. Korczak, *Pamiętnik i inne pisma z getta*, Warszawa 2012, s. 86. J. Korczak, *Pamiętnik i inne pisma z getta*, Warszawa 2012, s. 86.

³⁹⁰ J. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 41.

³⁹¹ Por. U. Eco, *Historia piękna*, A. Kuciak (tłum.), Poznań 2005, s. 8.

³⁹² Por. W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych...*, *op. cit.*, s. 21.

³⁹³ S. Ruciński, *Nauczyciel-wychowawca: między ideałem a rzeczywistością*, [w:] *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, F. Adamski (red.), Kraków 1999, s. 51.

kreują rzeczywistość diametralnie odmienną aniżeli ta, którą wyraża świat wartości duchowych.

Formułowanie jakiegokolwiek hierarchii wartości każdorazowo powinno mieć na względzie służbę dobru człowieka. Nie jest jednak sprawą łatwą uporządkowanie wartości według jednej ściśle określonej kolejności. Człowiek ma zawsze dwie hierarchie wartości – idealną i realną. Pierwsza określa to, jakim człowiek chciałby być, zaś druga to, jakim człowiek jest w rzeczywistości. Obie hierarchie powinny harmonijnie współistnieć, wzajemnie na siebie oddziałując, ponieważ od tego będzie zależeć to, jakich wyborów człowiek dokona. W sytuacji konfliktu wartości, kiedy człowiek jest zmuszony do wyboru między dwiema określonymi wartościami, ujawnia się zdaniem Józefa Tischnera, indywidualna hierarchia wartości danego człowieka. Tam, gdzie rozdźwięk między hierarchią idealną i realną pozostanie zbyt duży, człowiek będzie miał wielką trudność z dokonaniem wyboru³⁹⁴.

Tischner zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt związany z kształtowaniem hierarchii wartości, wskazywaniem, które wartości powinny być preferowane. Idzie tutaj tropem, wskazywanym przez francuskiego filozofa świadomości, Jeana Naberta:

„Spór o pierwszeństwo jest sporem o usprawiedliwienie. Dramatyzm istnienia ludzkiego na tym polega, że istnienie człowieka i świata wymaga usprawiedliwienia, a jedynym sposobem usprawiedliwienia bytu jest usprawiedliwienie przez wartości. Spór o wartości jest sporem między ideałami wartości o to, który z nich usprawiedliwia radykalnie i absolutnie. Nietzsche odpowiada: piękno. Rozstrzygnięcie to oznacza zajęcie stanowiska w sporze: dobro jest jedynie o tyle dobrem, o ile jest pięknem, prawda jest o tyle prawdą, o ile jest piękną prawdą. Istnienie, dobro i prawda dochodzą do absolutnego usprawiedliwienia w pięknie. Estetyka jest jedyną rzetelną metafizyką³⁹⁵. Konieczność usprawiedliwienia jest reakcją na zło, na to, co nieusprawiedliwione. Świat materialny, podlegający logice instrumentalnych wartości nie daje szans na przewyciężanie zła, a nawet jest w stanie to zło rozwijać i wytwarzać jego nowe formy. Tylko poprzez świat wartości „wyższych” możemy szukać szans na usprawiedliwienie. Tylko wskazując perspektywę wartości duchowych możemy wychowywać społeczeństwo, tworzone przez ludzi prawych i sprawiedliwych.

³⁹⁴ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, ss. 465–469.

³⁹⁵ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna...*, *op. cit.*, s. 22.

Wielkim wyzwaniem, przy takim ujęciu, jest rzetelne wprowadzanie w świat wartości młodych ludzi. Także poprzez rozbudzanie naturalnych predyspozycji do wrażliwości estetycznej. Tadeusz Ruciński, pisząc o znaczeniu powszechnych wartości, takich jak: dobro, prawda i piękno, w wychowaniu, przedstawia też praktyczne wskazówki, co do ich urzeczywistniania. Jego zdaniem, wychowanie do piękna wiąże się z rozbudzaniem w człowieku potrzeby kontemplacji, zachwytu i wrażliwości na piękno, w tym również na to piękno, które pozornie pozostaje ukryte. To także kształtowanie umiejętności takich jak słuchanie, patrzenie, odczuwanie. Wreszcie polega ono na nauce twórczości w wymiarze nie tylko artystycznym, ale również przez utrzymywanie czystości, ładu i porządku otoczenia. W ten sposób staje się ono swoistą ekologią psychiki i środowiska życia³⁹⁶. W tym poglądzie można dostrzec inspirację antycznym modelem wychowawczym, który akcentował silnie konieczność wszechstronnego harmonijnego rozwoju oraz kształtowania charakteru.

Piękno nie jest własnością bytu, która potrafi jedynie człowieka uwodzić i go zatracać. Tak było z estetą, czy to refleksyjnym czy bezpośrednim, ale, w koncepcji Kierkegaarda, zawsze poszukującym piękna jak narkotyku. Kierkegaard w swojej antropologii przewidział dla podmiotu estetycznego tylko dwie możliwości: albo wybierze siebie i wstąpi na poziom egzystencji etycznej, albo pozostanie w naturalnym stadium estetycznym pogrążając się bez reszty w pięknie i rozpacz. Józef Tischner i Władysław Stróżewski kierują uwagę współczesnego człowieka na świat aksjologii, wskazując, że otwarcie na piękno nie zamyka mu drogi do dobra, prawdy czy miłości. Otwiera go na dynamiczną i twórczą naturę człowieka, dzięki której może się rozwijać i przełamywać ograniczenia własnej świadomości.

Jak to ujął Tischner:

„Jaźń” to inaczej: bycie-sobą, sobość. Sobość zawiera bycie-dla-siebie we wszystkich tego „bycia” wymiarach. To także „egzystencja” w sensie zbliżonym do Heideggera. Wypowiedź Kierkegaarda nabierze rumieńców, jeśli nadamy jej agatologiczną interpretację. O co chodzi jaźni, która „ustosunkowuje się do stosunku, którym jest”? Niewątpliwie chodzi o to, by naprawdę być. Negatywnie, chodzi o pozbycie się złudzeń, jakie w niej są. I tak ustosunkowując się do własnego stosunku do pana, jaźń niewolnika odkrywa, że to nie pan wziął ją w niewolę, lecz on sam stał się

³⁹⁶ Por. T. Ruciński, *Twórcza miłość wychowawcy*, „Wychowawca”, nr 4, 1997, s. 7.

sprawcą swej doli. Czy jednak samo rozproszenie iluzji wystarczy? Czy „naprawdę być” znaczy być bez iluzji? Byłoby to za mało. Demon też żyje bez iluzji. Czy nie chodzi raczej o to, by wyzwolić z głębi siebie coś, co jest „najbardziej naprawdę”? Tym, co jest „bardziej naprawdę”, może być: twórczość artystyczna (dramat estetyczny), myślenie (dramat gnoseologiczny). Ale zarówno twórczość artystyczna jak myślenie to tylko szczegółowe odmiany dobra, jego konkretne wyrazy przystosowane do okoliczności. Niewątpliwie są one jakimś znakiem wewnętrznej twórczości człowieka, ale istotna twórczość leży głębiej. Naprawdę być znaczy: rodzić dobro z nicości do otaczającego zła”³⁹⁷.

Ujawnieniu iluzji pozornej piękna, pozornej prawdy i pozornej dobra służy dialog z „drugim”, z innym. Wartości potrzebują potwierdzenia i to potwierdzenie może dać Bóg, lub inny człowiek. Dzięki potwierdzeniu „Ja aksjologiczne odzyskuje życie i staje się tym bardziej zdolne do promieniowania dobrem. Ja aksjologiczne, mimo że jest absolutne, rodzi się i obumiera w dialogu, którego istotą jest nie tyle wymiana słów, co wymiana dóbr”³⁹⁸. Dialog, a nie narzucanie swoich racji, potwierdza prawdy, którymi kieruje się egzystencja jednostki i pozwala się kierować ku pięknu i dobru rzeczywistości.

W takim ujęciu sfera estetyczna nie jest już podstępny, uwodzającym żywiołem, ale kieruje ku dobru, ku innym wartościom, a nawet daje szansę na moralną czy duchową przemianę jednostki. Tischner wskazuje, że piękno jest niezbędnym elementem hierarchii wartości, a egzystencja estetyczna twórczo dążąca do przewyższania zła, mogłaby służyć harmonijnemu rozwojowi zarówno jednostek, jak i społeczeństw. To kolejny kierunek, w którym może się rozwijać bohater estetycznego stadium Kierkegaarda, pod warunkiem, że uwierzy w mądrość stworzonego świata i odnajdzie w nim miejsce dla docenienia wartości piękna.

2. Esteta w świecie duchowym

Na podstawie dotychczas przedstawionych treści można postawić tezę, że Kierkegaard odrzuca możliwość doświadczenia Boga na poziomie życia

³⁹⁷ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, op. cit., s. 121.

³⁹⁸ *Ibid.*, s. 123.

estetycznego. Jest ono zarezerwowane dla kolejnych etapów rozwoju, a wieńczy je stadium religijne. Jednak myśl współczesna dopuszcza taką możliwość. Wymownym tego dowodem jest twórczość szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara. Uznaje on, że obcowanie z pięknem, a w zasadzie z samym Bogiem jako źródłem piękna, daje możliwość partycypacji w świecie duchowym, czego Kierkegaard odmawia jednostce. Człowiek może dotrzeć do piękna, bo wcześniej sam został ogarnięty jego blaskiem³⁹⁹. Współcześnie ten problem jest podejmowany choćby przez teologię fundamentalną, bazującą na *argumentie kalonicznym*, odwołującym się do mocy piękna, które uwiarygadnia wiarę chrześcijańską. W swoich badaniach R. Słupek wskazuje na aktualność *drogi piękna*, która jest dopełnieniem *drogi prawdy* i *drogi dobra* w zbliżaniu się do Boga. Jego zdaniem, aktualnie prawda i dobro wydają się same zbyt słabe, by skutecznie zaangażować człowieka w wiarę. Zatem, mając na uwadze wciąż żywą estetyczną wrażliwość podmiotu, *droga piękna* może stać się uprzywilejowaną drogą do Absolutu⁴⁰⁰. Tym właśnie tropem będzie podążać jeden z największych teologów XX wieku.

2.1 Hans Urs von Balthasar

Szwajcarski filozof i teolog urodzony w Bazylei zasłynął niezwykłą *Trylogią* liczącą 15 tomów, a składającą się z trzech głównych części: „Teologiczna Estetyka” *Herrlichkeit*, „Teologiczna Gramatyka” *Theodramatik* i „Teologiczna Logika” *Theologik*. Praca nad tym imponującym dziełem zajęła autorowi ćwierćwiecze, bowiem trylogia powstała w latach 1961-1986.

Filozofia klasyczna przypisuje bytowi cztery własności uznawane za transcendentalia: jedność, prawda, dobro i piękno. Te trzy ostatnie, powszechnie znane stanowią fundament teologicznego projektu Balthasara. Piękno, którego można doświadczyć prowadzi pewną drogą ku wspaniałości objawiającego się Boga; dobro ku *teodramatowi*, w którym realizuje się dramat spotkania absolutnej i czystej woli Boga oraz ułomnej wolności człowieka; w końcu prawda zmierza ku *teologice*, gdyż Bóg

³⁹⁹ Por. K. Grzywocz, *Doświadczenie piękna*, „Życie Duchowe”, t. 10, nr 35, 2003, s. 35.

⁴⁰⁰ Por. R. Słupek, *Argument kaloniczny w teologii fundamentalnej. Uwagi na marginesie dokumentu Papieskiej Rady ds. Kultury „Via pulchritudinis” – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, t. 29, nr 1, 2021, s. 309.

Stwórca wyraża się także w możliwościach ludzkiego rozumu⁴⁰¹. Jak zauważa E. Piotrowski, w tym układzie Balthasar zmienia nie tylko kolejność średniowiecznych transcendentaliów, ale co ważniejsze, odczytuje je na nowo⁴⁰².

Sprawą bezdyskusyjną jest, że Balthasar korzystał z myśli prekursora egzystencjalizmu⁴⁰³. Poszukując inspiracji filozoficznej przeniósł się bowiem do Berlina, gdzie spotkał wybitną kadrę wykładowców. Wśród nich znalazł się germanista Helmuth von Glasenap oraz teolog Romano Guardini, który prowadził wówczas wykład monograficzny na temat życia i myśli Kierkegaarda⁴⁰⁴. Elementy filozofii prekursora egzystencjalizmu są wyraźnie obecne w dziełach szwajcarskiego teologa. Nie mają one jednak decydującego znaczenia, ponieważ każdy z nich szedł swoją drogą i Balthasar niektóre z poglądów Duńczyka odrzucił. Najpoważniejszy argument ku takiej decyzji stanowił fakt, że życie estetyczne było dla Kierkegaarda związane z zewnętrżnością i niestety – najczęściej z grzesznością⁴⁰⁵. W takich okolicznościach nie mogło być miejsca dla objawiającego swoją pełnię Boga. Dlatego Balthasar inaczej niż Kierkegaard-egzystencjalista, tłumaczący tajemnice jednostki, postawił akcent na przedmiocie ludzkiego poznania, pozostawiając kwestię życia moralnego na dalszym planie. Teolog nieustannie podtrzymywał, że nie może być mowy o rozdziale pomiędzy tym, co estetyczne, a tym, co religijno-etyczne⁴⁰⁶. Porównując to stanowisko z teorią stadiów autora *Albo, albo* należy podkreślić, że o ile nie realizują się one w życiu podmiotu gradualnie i ostatecznie, bo w rzeczywistości zachodzą sytuacje, w których się przenikają, to jednak te trzy stany ludzkiego ducha są wyraźnie od siebie odmienne i oddzielone.

Balthasar z uznaniem zauważył, że Kierkegaard w sposób niezwykle inspirujący rozstrzyga kontekst egzystencjalny życia człowieka. Mianowicie, dla duńskiego filozofa prawda nie istnieje inaczej, jak tylko w dialogu. Rzecz jasna odniesienie do Boga, relacja z Nim człowieka, również ma mieć charakter dialogiczny, ale o priorytetowym znaczeniu. Bazylejski teolog z kategorii dialogu uczynił sposób budowania swojej

⁴⁰¹ Por. K. Smykowski, *Inspiracje i metoda filozoficzna w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Elckie”, t. 19, nr 4, 2017, s. 395.

⁴⁰² Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005, s. 52.

⁴⁰³ Por. K. Smykowski, *Inspiracje i metoda filozoficzna w teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, *op. cit.*, ss. 392–393.

⁴⁰⁴ Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar...*, *op. cit.*, s. 11.

⁴⁰⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, *op. cit.*, t. VII, s. 295.

⁴⁰⁶ Por. K. Wencel, *Źródła inspiracji teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Theologia Thoruniensia”, nr 3, 2002, s. 128.

antropologii teologicznej oraz główne założenie formalne swojej *Trylogii*. Człowiek jako przygodny byt, stworzony przez logos, jest egzystencjalnie otwarty na „Ty” drugiej osoby. Dlatego też tajemnica osoby może ukazać się w całej pełni tylko w relacji do Boga i do drugiego człowieka⁴⁰⁷.

Szukając innych inspiracji myślą Kierkegarda u Balthasara można z powodzeniem zatrzymać się przy wspólnym im obu zamiłowaniu do literatury. Okazuje się, że właściwy odbiór ich myśli nie jest trywialny i sprawia wiele trudności. Tak, jak Kierkegaard jest znany ze swojej „komunikacji pośredniej” przez stosowanie w tekstach pseudonimów oraz z ważnego dzieła *Recenzja literacka*, tak Balthasar wyróżnia się przez swoją mentalność krytyka literackiego. Bardzo często prowadzi dialogi, których partnerami są Kierkegaard, Hegel, Barth i Rahner⁴⁰⁸.

Balthasar, odwołując się do protestanckiej teologii Karla Bartha, polemizuje ze stanowiskiem Duńczyka, który zdecydowanie podkreślał rozróżnienie rzeczywistości estetycznej i religijnej. W myśli Kierkegarda, piękno rozumiane w sposób dialektyczny sprawia, że jednostka zamyka się w sobie i pozostaje zamknięta w obrębie samej siebie, w zasadzie nie wychodząc poza ramy własnej natury. Zarówno Barth, jak i później Balthasar postrzegają piękno inaczej, głębiej, jako źródło i blask istoty Boskiej. W swej *Dogmatyce* Barth pisze: „Boskość i wolność Boga zasadza się i opiera na tym, że Bóg w sobie samym i we wszystkich swoich dziełach jest jednym, wiecznym i właśnie dlatego zawsze obecnym, wszechmocnym i chwalebny”⁴⁰⁹. Zatem, nie ma tu już dłużej rozdźwięku między tym, co estetyczne i tym, co religijne.

2.2 Sztuka a religia

Zdaniem Hansa Urs von Balthasara problem Kierkegarda ze sztuką nie dotyczył tego, że nie widział jej wartości jako takiej, lecz w tym, że jednocześnie przejmowała go świadomość, jak wielkie niebezpieczeństwo może ona stanowić dla religii. Tam, gdzie estetyka próbuje przebić się w sferę religijną, tak jak na przykład w poezji i filozofii romantyzmu, Kierkegaard widział ogromne zagrożenie. W tej perspektywie estetyka ściśle związana z tym, co egocentryczne, stoi w sprzeczności

⁴⁰⁷ Por. K. Wencel, *Hans Urs von Balthasar: teologia chwały*, Kraków 2001, s. 70.

⁴⁰⁸ Por. Ch.W. Steck, *Symfonia miłości*, „Przegląd Powszechny”, nr 12, 2005, s. 53.

⁴⁰⁹ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1940, t. II/1, s. 495.

z możliwością definitywnego ustosunkowania się człowieka wobec Boga. W ten sposób rozmazane zostają wszelkie próby rozstrzygnięcia ludzkiego losu.

Religia domaga się, aby to, co wyrażające się w sferze duchowej, ogarnięte zostało przez człowieka właściwym tej sferze aktem, jakim jest akt religijny. Na poziomie estetycznym człowiek jest w stanie uchwycić wyłącznie częściowo i w znacznie ograniczonym zakresie elementy wartości religijnych, pozostawiając poza obszarem swojego poznania to, co stanowi ich najgłębszą istotę. Balthasar przyznaje rację Kierkegaardowi, że tam, gdzie dokona się absolutyzacji estetycznego stosunku wobec rzeczywistości, sferze tego, co religijne będzie zagrażać utrata jej właściwego znaczenia. Jeśli subiektywnie nieodpowiedzialny estetyzm stanie się sposobem pojmowania tego, co religijne, wszelki konkret zostanie pozbawiony sensu, a antynomia dobra i zła, daru łaski i jej odrzucenia, pozostaną rozmyte⁴¹⁰.

Właściwy stosunek sztuki do religii von Balthasar przedstawia za pomocą metafory. Stojąc u podnóża góry człowiek widzi bardzo niewiele. Jednak im wyżej uda mu się wspiąć, tym więcej będzie w stanie objąć wzrokiem, nie pozbawiając się jednocześnie z pola widzenia tego, co udało się mu spostrzec już na samym początku. Nie ma zatem sprzeczności w afirmowaniu rzeczy wyższych i niższych jednocześnie. Afirmacja tego, co wyższe wcale nie zakłada negacji tego, co postawione niżej w hierarchii. W celu lepszego uzmysłowienia tego faktu, filozof przedstawia przykłady z doświadczenia:

„Kiedy choćby w brzydocie ubóstwa zabłysną wielkie wartości osobowe i, jak mówi Rilke, wielki blask z wnętrza, lub kiedy w brzydkiej twarzy Sokratesa odkrywamy miłość do człowieka i eros pedagogiczny, albo kiedy w okropnościach i bezsensach wojny jaśnieją nagle wielkie fakty i związki metafizyczne, wówczas we wszystkich tych przypadkach doświadczenie czegoś głębszego poddaje nam oprócz takich atrybutów wartości jak: osobowy, religijny, etyczny itd., również atrybut «piękny», to znaczy, także na wartości najwyższe reagujemy spontanicznie odczuciem estetycznym”⁴¹¹.

Jasnym jest zatem, że głęboko wnikając w daną warstwę rzeczywistości jesteśmy w stanie dostrzec ukryte w niej piękno i niejako wydobyć je na jaw.

⁴¹⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Pisma wybrane, t. 2, Pisma z zakresu sztuki i religii*, M. Urban (red.), D. Jankowska, M. Urban (tłum.), Kraków 2007, s. 91.

⁴¹¹ *Ibid.*, s. 92.

Można rozumieć to w duchu scholastycznego sformułowania, że piękno jest blaskiem prawdy.

W tym kontekście warte przytoczenia staje się spostrzeżenie von Balthasara, że nikt nigdy nie przeżywał uwodzicielskości sztuki *Don Giovanni* Mozarta i nikt nigdy jej tak nie chwalił, jak Søren Kierkegaard, który widział w sztuce wielką pokusę. Szwajcar interpretował ową postawę cierpienia Kierkegarda jako przykład resentymetu, który popchnął go do stłumienia całej sfery estetyczności⁴¹², podczas gdy jest ona godna uwagi i dowartościowania.

2.3 Estetyka chwały

Osobliwość myśli teologicznej von Balthasara ujawnia się m.in. w przywróceniu zainteresowania kategorią piękna, która w dziejach filozofii nowożytnej i współczesnej utraciła swoje dawne znaczenie. Przez wieki piękno stanowiło punkt wyjścia dla wielu rozważań nie tylko estetycznych, ale i egzystencjalnych oraz było nieodłącznym atrybutem Boga⁴¹³. Natomiast konsekwencją utraty lub zaniedbania kategorii piękna było zazwyczaj zubożenie myśli chrześcijańskiej. W tej perspektywie von Balthasar zdaje się wzywać do przywrócenia pięknu jego wyjątkowego miejsca, a nawet „godności” obok dwóch pozostałych transcendentaliów, jakimi są dobro i prawda⁴¹⁴.

Hans Urs von Balthasar na pierwszą część swojego dzieła wybiera estetykę teologiczną – *Herrlichkeit*, a więc teologię, u podstawy której znajduje się transcendentalne piękno, skoncentrowane wokół prawdy i dobra⁴¹⁵. Wyjaśnia w niej, w jaki sposób chwała Boża przejawia się w twarzy Chrystusa, szczególnie w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu. W takim teologicznym ujęciu Szwajcar podkreśla, że w życiu jednostki chodzi przede wszystkim o pełne dostrzeżenie Objawienia. W nim Bóg pośród swojej ukrytej natury ludzkiej, jak nazywa to von Balthasar – „incognito natury i krzyża”, może zostać rozpoznany jedynie w swojej boskości – *Herr heit*, wspaniałości – *Hehr heit*. W Starym Testamencie Izrael nazywał ten fenomen *Kabot*,

⁴¹² Por. *Ibid.*, s. 93.

⁴¹³ Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno-dobro-prawda: studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 42.

⁴¹⁴ Por. A. Paciorkowska, *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Wrocław 2015, s. 126.

⁴¹⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2008, s. 9.

a Nowy Testament *gloria*⁴¹⁶, czyli chwała. Jak podkreśla autor *Estetyki teologicznej*, Bóg nie przychodzi do świata jedynie z misją pouczenia – lub jako zapowiadany Odkupiciel, ale Jego misją jest ukazać chwałę swojej trójjedynej miłości⁴¹⁷. Owo *Herrlichkeit*, będące podstawą do odkrycia istoty chrześcijaństwa w teologicznej kontemplacji von Balthasara, ma więc wielopłaszczyznowy wymiar⁴¹⁸.

Marek Urban analizując problematykę *Chwały* określa ją mianem pełni boskości. Istotę Boga można uchwycić jedynie w Jego objawieniu się. Człowiek na tyle będzie w stanie poznać Boga, na ile On zechce przed nim się odsłonić, ile będzie chciał mu o sobie objawić. W ten sposób też boska chwała jest Bogiem, dającym się w sposób widoczny w swoim objawieniu. Ta możliwość „uchwycenia” Bożej chwały prowadzi do próby związania pojęcia chwały z pojęciem piękna⁴¹⁹.

Balthasar w pięknie Boga widocznym w Jezusie Chrystusie wyróżnia dwa aspekty – postać i splendor⁴²⁰. W innym miejscu wyjaśnia: „Słowa, które próbują wyrazić piękno, krążą przede wszystkim wokół tajemnicy postaci lub obrazu. *Formosus* pochodzi od słowa *forma*, *speciosus* od słowa *species*. Ale równocześnie rodzi się problem «wielkiego blasku rozbłyskującego od wewnątrz», który przeświecła *species*, czyniąc z niej *speciosa: splendor*. Tak więc mamy obraz oraz to, co z niego promieniuje, co czyni go cennym i godnym miłości”⁴²¹. Postać stanowi o tym, że Chrystus jest obrazem i formą, przedstawiającym piękno Boga, poprzez który objawia się wypływający z niego splendor. Postać jest nie tylko tym, co ukazuje człowiekowi piękno, lecz jednocześnie czyni je ona także przedmiotem możliwej kontemplacji⁴²². Jej piękno nie wynika jednakże z formy, struktury czy harmonii, ale ze związku z głębią, będącą czymś, co wykracza poza ludzkie doświadczenie

⁴¹⁶ Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, M. Urban (tłum.), Kraków 2004, s. 58.

⁴¹⁷ Por. *Ibid.*

⁴¹⁸ Por. A. Paciorkowska, *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, *op. cit.*, s. 24.

⁴¹⁹ Por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017, ss. 178–179. Balthasar pisze: „Chodzi głównie nie o piękno w światowym czy też filozoficznym (transcendentalnym) znaczeniu, lecz o jego wywyższenie w chwale jako rozbłysnięciu boskości samego Boga, odzwierciedlającej się w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa oraz według Pawła w chrześcijanach spoglądających na swego Pana” - H.U. von Balthasar, *O moim dziele...*, *op. cit.*, s. 69.

⁴²⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, *op. cit.*, s. 111.

⁴²¹ *Ibid.*, s. 17.

⁴²² Por. G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: la figura di Gesù Cristo, espressione visibile di Dio*, Roma 1977, s. 18.

zmysłowe. W ten sposób splendor odsłania człowiekowi tajemnicę wewnętrznego piękna Boga, której treścią jest Jego rozlewająca się ku każdemu stworzeniu miłość⁴²³.

W doświadczeniu piękna, do którego człowiek zmierza przez całe swe życie, znajdują swój początek prawda i dobro. „Jeśli prawda i dobro są rzeczywiście dwiema transcendentalnymi cechami bytu, to muszą się one wzajemnie przenikać, każde zaś wykluczające przeciwstawianie ich dziedzin może prowadzić tylko do zapoznania istoty każdego z nich. To samo dotyczy też odpowiednio ostatniej transcendentalnej cechy bytu – piękna: również ono rości sobie prawo do powszechnej aktualności, również jego zatem nie można nigdy oddzielać od obu jego siostr”. [...] Tak więc całkowicie elementarny postulat etyki i estetyki, prawdy oraz poznania prawdy, wynika z uznania faktu, że dopiero te trzy transcendentalne określenia bytu ukazują jego wewnętrzne bogactwo, to znaczy odsłaniają jego prawdę, że zatem dopiero trwała żywa jedność postawy teoretycznej, etycznej i estetycznej może dać prawdziwe poznanie bytu. [...] Jakkolwiek by się te trzy aspekty i postawy formalnie różniły, jakkolwiek w każdej poważnej metafizyce muszą być zawsze od siebie odróżniane, to jednak od samego początku, a nie dopiero *ex post*, trzeba uwzględniać ich wspólne korzenie i ich stałe wzajemne przenikanie się, które jest tak ściśle, że w pewnej mierze o żadnym członie tej triady nie można konkretnie mówić, nie włączając w to dwóch pozostałych”⁴²⁴.

Wzajemny związek i przenikanie się tych trzech wartości umożliwia jednostce lepsze zrozumienie istnienia, życia i własnej świadomości. To pogłębienie pozwala dążyć do szczytowego punktu naturalnego rozwoju, w którym osiąga ona najwyższy stopień samoświadomości⁴²⁵.

Pamiętając o związku z prawdą i dobrem filozof podkreśla jego wybitne znaczenie w odczuwaniu rzeczywistości duchowej. Píše o jego „niepojętym blasku”, dzięki któremu odkrywa się świat bezinteresowności, odrywając nas od świata interesów w ich żądzy i smutku⁴²⁶.

Piękno tak ujmowane stanowi dla Balthasara fundament rozumienia *Herrlichkeit*. Owo doświadczenie piękna Boskiej istoty stało się możliwe w osobie

⁴²³ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, *op. cit.*, s. 111,114.

⁴²⁴ H.U. von Balthasar, *Teologika. T. 1: Prawda świata*, J. Zychowicz (tłum.), Kraków 2004, s. 30.

⁴²⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Epilog*, J. Zychowicz (tłum.), Kraków 2010, s. 54.

⁴²⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, *op. cit.*, s. 16.

Jezusa Chrystusa, który przychodzi na świat, aby objawić wspaniałość i piękno Trójjedynego Boga. Jego kontemplacja umożliwia człowiekowi zbliżenie się do przepelniającej Boga miłości, znajdującej swe źródło w Jego wewnętrznym pięknie.

2.4 Działanie i kontemplacja

We współczesnym świecie, o czym już wcześniej wspomniano przy okazji uwag dotyczących estetyzacji, wiele się mówi o pięknie, o tworzeniu piękna, o pięknym życiu. Jednak piękno, do którego odwołują się współcześni esteci, jest wartością instrumentalną, a przez to pozorną. Na ten fakt oraz na jego konsekwencje zwracał również Balthasar. Wielokrotnie podkreślał, że w świecie pozbawionym rzeczywistego piękna człowiek nie jest w stanie ani dobrze się modlić, ani kochać. Co więcej, nie potrafi także dostrzec dobra, a przez to w konsekwencji go realizować:

„W świecie pozbawionym piękna – nawet jeśli ludzie nie mogą obejść się bez tego słowa i ciągle mają je na ustach, nadużywając go – w świecie, który być może nie jest pozbawiony piękna, ale nie potrafi go już dostrzec ani liczyć się z nim, również dobro utraciło swą siłę przyciągania oraz oczywistość tego, że trzeba je czynić. Stając wobec tego faktu człowiek pyta, dlaczego powinien czynić dobro, a nie raczej coś przeciwnego, czyli zło. Jest to również jakaś możliwość, nawet bardziej ekscytująca”⁴²⁷.

Skrajne lub ostateczne zapomnienie piękna będzie najprostszą drogą do zapomnienia o bycie. W konsekwencji człowiek w swoim byciu i egzystencji pozostanie postacią mroczną i niezrozumiałą⁴²⁸. A to już na myśl przywołuje Kierkegaard z jego apodyktycznym rozumieniem rozpacz i tragedii jednostki. Jednakże różnica tych ujęć leży w tym, że u autora *Stadiów na drodze życia* esteta zatracą się w pięknie, które nim zawładnęło i to ma znaczenie negatywne, podczas gdy Balthasar uwypukla pozytywne znaczenie piękna oraz jego konieczność w życiu jednostki, we właściwym rozumieniu siebie i swojego miejsca w świecie.

Ogromną szansą dla człowieka wydaje się w tym względzie kontemplacja. Jest ona dla Balthasara tożsama ze spoglądaniem na Boga: „Jednym z głównych

⁴²⁷ *Ibid.*, s. 17.

⁴²⁸ Por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna...*, *op. cit.*, s. 19.

założeń analizy aktu wiary dokonanej przez Balthasara jest to, że widzenie i wiara są komplementarne. Poprzez wiarę człowiek może widzieć, a poprzez widzenie wierzyć. Relacja zachodząca pomiędzy tymi dwoma aktami jest rozumiana jako *circumincessio* czyli współprzebywanie, analogiczne do tego, które zachodzi pomiędzy osobami Trójcy⁴²⁹.

Kontemplacja kieruje podmiot ku swojemu wnętrzu, prowadzi do głębi duszy, w której można odnaleźć Boga. Im bardziej człowiek odnajduje w sobie Boga, tym bardziej się w Nim odnajduje, zapominając o sobie, o ograniczonej jednostce, którą jest w życiu zewnętrznym. Wsłuchując się w głos Boga w sobie i dostrzegając Jego nieskończoną wolność, człowiek zaczyna uświadamiać sobie, ta boska Osoba „z głębi swej wolności może zawsze oddawać się na nowo w sposób nieoczekiwany, nie dający się przewidzieć”⁴³⁰.

Możliwość dostrzegania podmiot zawdzięcza łasce, która jest promieniującym światłem: „W ten sposób treści wiary i aktu wiary stanowią jedność, tworząc jeden akt estetyczny, przez co w świetle promieniującym z postaci podmiot widzi ją jako Boga wcielonego. [...] to co szczególnie charakterystyczne dla tego aktu to fakt, że podmiot jest odciągany od samego siebie, by przyglądać się obiektowi wiary. Balthasar kładzie nacisk na charakter zewnętrzny aktu wiary. „Ja” zostaje wywłaszczone po to, aby należeć do Chrystusa”⁴³¹.

Kontemplacja tak rozumiana to proces, w którym człowiek rezygnuje z samego siebie, niejako wyrzeka się siebie, żeby skupić się na postaci Jezusa Chrystusa, poprzez którą kieruje się ku kontemplacji tajemnicy Trójjedynego Boga⁴³². Jak pisze sam Balthasar: „Jesteśmy zaszczuci przez życie i rozglądamy się zmęczeni za miejscem, gdzie by panowała cisza, gdzie by nie było zakłamania, gdzie by można było znaleźć pokrzepienie. Chcielibyśmy w Bogu znaleźć odpoczynek, w Nim się zatopić, by zdobyć nowe siły do dalszego życia, ale nie szukamy Go tam, gdzie na nas czeka. Gdzie Go można spotkać – u Jego Syna, który jest Jego Słowem”⁴³³.

⁴²⁹ J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, A. Wałęcki (tłum.), Kraków 2005, ss. 47–48.

⁴³⁰ H.U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, Z. Włodkova (tłum.), Kraków 1965, s. 18.

⁴³¹ J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, *op. cit.*, s. 48.

⁴³² Por. A. Paciorkowska, *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, *op. cit.*, s. 132.

⁴³³ H.U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja...*, *op. cit.*, s. 11.

Sam człowiek nie znajduje w sobie ostatecznej prawdy, na której mógłby się całkowicie oprzeć w swej egzystencji. Jest więc zmuszony do ciągłego poszukiwania, a będąc świadomy swej niewystarczalności, zwraca się ku Bogu, który swym Słowem zaprasza go do otwarcia się na prawdę⁴³⁴.

Podobnie jak Trójca Święta, żyjąca w niezmiennej miłości, równocześnie w pełni aktywnie i całkowicie oddając się sobie wzajemnie, jest jednością kontemplacji i działania, tak również Jezus Chrystus, przychodząc na świat w wydarzeniu Wcielenia, wyrażał w sobie jedność kontemplacji i aktywności⁴³⁵. Jedność obecna w całym ziemskim życiu Chrystusa, znalazła swój najwyższy wyraz w realizacji zbawczego dzieła odkupienia grzechów świata na krzyżu. Kontemplacja pozwala człowiekowi na uczestnictwo w misterium Chrystusa, nie zamykając się jednak wyłącznie w postawie otwarcia na udzielające się piękno Boga, lecz wyrażając się w codziennym życiu chrześcijanina przez jego działanie w świecie⁴³⁶.

Zdaniem Balthasara, tym, co prowadzi człowieka ku poznaniu Boga jest wiara udzielana każdemu chrześcijaninowi. To ona zobowiązuje człowieka do kontemplacji Chrystusa, przez którego Bóg odsłania samego siebie i umożliwia poznanie ukazującej się w Nim tajemnicy⁴³⁷. Bóg wymaga integralnej odpowiedzi, angażującej całego człowieka, nie wykluczając żadnej z jego sfer⁴³⁸. Jedynie razem intelekt i wola, dusza i ciało, wyrażając całkowite zaangażowanie człowieka w wierze, pozwalają na pełną kontemplację Bożej chwały, odkrywając w ten sposób prawdę Bożej miłości⁴³⁹.

Zatem naśladowanie Chrystusa skupia się w dwóch aspektach, z których pierwszy skoncentrowany jest na mistycyzmie wyrażonym jako zjednoczenie z Nim, czyli posiadający charakter bardziej kontemplatywny, zaś drugi, apostołski wyrażony jest w partycypacji w zbawczej misji Chrystusa. Uczestnicząc w takiej misji,

⁴³⁴ Por. *Ibid.*, ss. 10–11.

⁴³⁵ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursy von Balthasara...*, *op. cit.*, s. 218.

⁴³⁶ Por. A. Paciorkowska, *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursy von Balthasara...*, *op. cit.*, ss. 132–133.

⁴³⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, *op. cit.*, s. 150.

⁴³⁸ Por. *Ibid.*, ss. 211–212.

⁴³⁹ Por. *Ibid.*, ss. 125–127.

chrześcijanin uczestniczy w niej w sposób integralny i całościowy, zarówno na płaszczyźnie kontemplacji jak i działania⁴⁴⁰.

Pozostaje kwestia czy dla Balthasara życie kontemplacyjne ma większą wartość od ludzkiego działania? Po pierwsze, jego zdaniem działanie i kontemplacja wcale nie są biegunowymi przeciwieństwami, jakimi są np.: działanie i bierność. Po drugie, bardzo ostrożnie podchodzi do tematu stawiania życia kontemplacyjnego wyżej niż aktywnego. W momencie, kiedy życie kontemplacyjne uznamy za życie ludzkiego ducha, wtedy istotnie życie będzie samo dla siebie celem. Jednak człowiek jako duch nie może być przecież zredukowany do człowieka wytwórcy. Instrumentalizacja ludzkiego ducha oznaczałaby ostatecznie dehumanizację ludzkiej osoby. Po trzecie, autor *Estetyki teologicznej* przestrzega przed błędem hellenizacji problemu. Polega on na przecenianiu tego, co wieczne w porównaniu z tym, co tymczasowe. Na tle rzeczy wiecznych posiadających wartość nieprzemijającą, sprawy tymczasowe mogły mieć wartość jedynie przez przypadek⁴⁴¹.

2.5 Wiara i rozum

Jedną z trosk Balthasara było uwolnienie wiary od wąskiego intelektualizmu. Wielokrotnie podkreślał, że wiara nie może zostać sprowadzona do aktów aktu rozumu. Jest ona raczej swoistym aktem syntezy całej osoby, „aktem oddania całej swojej egzystencji we władanie Bogu w Chrystusie”⁴⁴². Istotne jest, że w akcie tym wiara i rozum nawzajem się uzupełniają.

Tutaj Balthasar odwołuje się do metafory zaślubin. Rozum poddaje się wierze, gdyż to umożliwia mu owocne działanie. Rozum nie może przeciwstawić wierze swojego sposobu działania, ale tylko dzięki wierze może osiągnąć swoje spełnienie. W ten sposób Balthasar stara się uniknąć dualizmu i zintegrować subiektywność z obiektywnością⁴⁴³.

Istotnym elementem przewycięzania tego dualizmu jest akt percepcji, który umożliwia odkrycie i przyjęcie tego, co się przed postrzegającym objawia.

⁴⁴⁰ Por. D. Kowalczyk, *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursy von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. XVII, 2004, ss. 89–108.

⁴⁴¹ Por. J. O’Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursy von Balthasara...*, *op. cit.*, ss. 216–217.

⁴⁴² *Ibid.*, s. 46.

⁴⁴³ *Ibid.*, ss. 46–47.

Wiara jest powiązana z tajemnicą, która skrywa się przed ujęciami rozumowymi, jednakże akt estetyczny pozwala nam uchylić rąbek tajemnicy, pozwala, nie bez pomocy iluminacji poprzez łaskę, odkrywać majestat boskiej chwały. Jak podkreśla J. O'Donnell: „Położenie akcentu na widzenie unaocznia, że, pomimo wszelkich osłon i ukrycia, jest jednak możliwe coś do zobaczenia i do uchwycenia. Tajemnica nie zostaje wypowiedziana przed człowiekiem w taki sposób, by był on zmuszony do posłuszeństwa na zasadzie czystej wiary w to, co pozostaje dla niego całkowicie zakryte. Trzeba raczej powiedzieć, że zostaje ona przez Boga tak ofiarowana człowiekowi, iż jest on w stanie ją zobaczyć, zrozumieć, uczynić swoją i przeżyć po ludzku”⁴⁴⁴.

Balthasar przyjmuje przy tym, że istota ludzka, której, poprzez widzialnego Chrystusa, objawiła się chwała niewidzialnego Boga, jest gotowa do ekstatycznego przeżycia. Gdy przed człowiekiem ujawnia się wspaniałość miłości Boga nie może on pozostawać obojętnym. Biernego do tej pory widza to doświadczenie wewnętrzne prowadzi do ekstatycznego przeżycia, które przekształca jego dotychczasową statyczną wiarę w żywą i czynnie włączającą się w życie samego Boga.

Warto w tym miejscu przywołać słowa samego Balthasara:

„Nie ma teologicznej percepcji poza *lux tuae claritatis*, czyli w łasce ukazania się, która obiektywnie należy do zachwyty, a subiektywnie przynajmniej zapoczątkowuje poryw człowieka ku Bogu. W teologii nie istnieją „same fakty”, które można byłoby stwierdzić bez jakiegokolwiek (obiektywnej i subiektywnej) emocji i udziału (*participatio divinae naturae*), tak jak stwierdza się jakieś ziemskie fakty z rzekomym obiektywizmem osoby, która nie uczestniczy, która nie ma udziału, która zajmuje się rzeczowym stwierdzaniem. Przecież rzeczą obiektywną, o którą chodzi, jest udział człowieka w Bogu, który ze strony Boga urzeczywistnia się jako „Objawienie” (aż po udział w Bogoczłowieczeństwie Chrystusa), a ze strony człowieka jako „wiara” (aż po udział w Bogoczłowieczeństwie Chrystusa). Ściśle rzecz biorąc, ta podwójna, obustronna ekstaza – Boga ku człowiekowi i człowieka ku Bogu – jest treścią dogmatyki, która słusznie przedstawiona jest jako doktryna o ekstazie, jako

⁴⁴⁴ M. Pyc, *Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 9, 2000, s. 153.

admirabile commercium et connubium pomiędzy Bogiem i człowiekiem *in Christo* w głowie i w ciele”⁴⁴⁵.

Efektom tej wzajemnej ekstazy miałyby być swoiste zjednoczenie podmiotu i przedmiotu przeżycia estetycznego, w wyniku którego wierzący staje się osobą działającą „na wzór i podobieństwo Chrystusa”⁴⁴⁶.

W duchu zbliżonym do rozumienia przez Balthasara roli estetyki w życiu wypowiadają się coraz częściej współcześni teologowie. Wśród nich jest, przywoływany wcześniej A.M. Coates, który podkreśla, że zaangażowanie „estetyczno-etyczne nie jest po prostu teoretyczną afirmacją, ale sposobem chrześcijańskiego życia, całościowym naśladowaniem Chrystusa, czy też doczesnym dostrojeniem się do życia uczniowskiego. [...] Zamiast iluzorycznej całości, do której dążyli romantycy, «całością, do której wszystko pasuje», jest Jezus Chrystus”⁴⁴⁷. I dodaje: „Piękno, szczególnie w jego sojuszu z tym, co wzniosłe, rzeczywiście prowadzi do chwil zachwytu, zdumienia i czci wobec tego, co boskie. Należy to cenić i potwierdzać. Ale piękno przeżywane, jako orientacja relacyjna, zestrojona z dopasowaniem do naśladowania wcielnego Chrystusa, jest zarówno estetycznym, jak i etycznym istnieniem. Jest uczestnictwem w humanizacji tego świata. Jest to wizja postrzegania ukochanego i bliźniego jako pięknych, pracując nad konkretnym ukazaniem piękna”⁴⁴⁸.

W przeświadczeniu autora pracy poglądy estetyczne Balthasara i Coatesa nie tylko lepiej ukazują istotę piękna, ale też dobitniej wyrażają przekonanie, czym jest autentyczne chrześcijaństwo, inspirowane przez prawdziwe wartości.

Estetyka teologiczna Balthasara zbliża się niekiedy do estetyki Kierkegaarda z ostatniego okresu jego twórczości. Przedstawiono ją w ostatniej części drugiego rozdziału pracy. Jednakże istnieją zasadnicze różnice pomiędzy obiema koncepcjami. Kontemplacja natury poprzez pryzmat wiary u Kierkegaarda prowadzi do rozważań nad cierpieniem, jakim przesiąknięty jest świat doczesny. Odkrywanie tego, co boskie w naturze prowadzi go do wniosku, że cierpienie, które jest obecne zarówno w naturze, jak i w każdej pojedynczej egzystencji, uczyć nas może, by w pokorze, cierpliwie

⁴⁴⁵ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, *op. cit.*, s. 107.

⁴⁴⁶ J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, *op. cit.*, s. 46.

⁴⁴⁷ A.M. Coates, *Beauty lived towards shalom...*, *op. cit.*, s. 108.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, ss. 93–113.

wsluchiwać się w głos Boga. Równocześnie kontemplacja natury wskazuje na przemijalność wszelkich form doczesnego życia. Zatem trzeba wyzwolić się od doczesnych uwarunkowań i zawierzyć swój los Stwórcy. Należy zauważyć, że piękno w pismach Kierkegaarda powiązane jest z zewnętrżnością i skonfrontowane z „lepszą” wewnętrżnością. U Balthasara kontemplacja piękna odnosi się do wewnętrżności, ale zachwyty nad odnajdywanym obrazem Boskiej miłości prowadzi do działania, do wyjścia na zewnątrz i do podążania drogą Chrystusa. To jest droga zarówno do Boga, jak i do drugiego człowieka. Podobnie jest w przypadku antyintelektualizmu zauważalnego u obu filozofów. Kierkegaard jest antyintelektualistą totalnym, podczas gdy Balthasar broni tego, co niewyraźalne przed uzurpacjami rozumu i wskazuje na niewyraźalne perspektywy, ku którym kieruje nas piękno.

Tytułem podsumowania należy zauważyć, że obu myślicieli łączy podobny punkt wyjścia. Jak w antropologii Kierkegaarda, człowiek rodzi się na poziomie estetycznym, gdzie „króluje” piękno i jest to naturalny jego początek, tak u Balthasara piękno (*Chwała*) jest najbardziej dostępnym transcendentale, jest dla niego dostępne od zarania, w punkcie wyjścia. Trzeba przy tym zdecydowanie podkreślić, że szwajcarski teolog kategorię docenia życie człowieka w relacji do piękna.

Przede wszystkim Balthasar nie zamyka człowiekowi obcującemu z pięknem dostępu czy wglądu do świata duchowego, jak to robił Kierkegaard. Owszem, był dostępny dla egzystencji bogaty świat kultury i sztuki, który ma wymiar duchowy, ale dostęp do Absolutu, do Boga był zarezerwowany dla najwyższego stadium – religijnego. Autor *Estetyki teologicznej* podkreśla, że doświadczanie piękna staje się okazją do partycypacji w świecie duchowym, metafizycznym. Dlatego też, zgodnie z jego doktryną – życie człowieka skupione na odkrywaniu Boga w pięknie, a może jeszcze bardziej – piękna w Bogu, może być analogiczne do codziennej egzystencji Kierkegaardowskiego podmiotu estetycznego. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że w antropologii duńskiego autora piękno prowadziło jednostkę do zatracenia, ale u Balthasara ono uwzniośla podmiot i prowadzi do Boga. Stąd uprzywilejowaną drogą do Boga przez piękno będzie kontemplacja.

Bazylijski myśliciel, jak wykazano, dobrze znał twórczość Kierkegaarda, i inspirował się nią. Jednak poszedł własną drogą, tworząc system teologiczny oparty

na klasycznych transcendentaliach: prawdzie, dobru i pięknu. Filozoficzno-teologiczna koncepcja estetyki Hansa Ursa von Balthasara została zaprezentowana jako druga w pracy, ale nie ostateczna spośród możliwych dróg poszerzenia perspektywy podmiotu estetycznego. Filozofów, podejmujących problematykę estetyki, piękna, autentyczności, inspirowanych pracami Kierkegaarda, jest wielu i zapewne wiele inspirujących aspektów dotyczących potencjału estetyki można będzie wydobyć, badając kolejne propozycje. Praca ta jest w założeniu przyczynkiem do dalszych badań, dlatego dokonano wyboru, być może zbyt wąskiego, ale ukazującego istotne, w przekonaniu autora, kierunki możliwego rozwoju nauki o pięknie.

3. Estetyzacja życia człowieka współczesnego

Człowiekowi towarzyszy głęboka potrzeba nadania życiu sensu i znaczenia, jak również określenia ram i sposobów jego realizacji. Odpowiedzi można szukać w estetyce, rozumianej nie w sensie filozoficznym czy akademickim, ale w estetyce egzystencji, czyli sztuce życia. Jak wskazano wcześniej, twórcą estetycznego sposobu życia był Søren Kierkegaard, który ten styl pierwszy zdefiniował i pieczołowicie opisał. W I tomie *Albo, albo* zauważył, że: „Nasze czasy zagubiły wszystkie istotne określenia rodziny, państwa, rodu; pozostawiają poszczególne jednostki całkowicie samym sobie, tak iż w ściślejszym znaczeniu jednostka staje się własnym twórcą”⁴⁴⁹. Tym samym filozof zdecydowanie podkreśla konieczność autokreacji człowieka w każdych warunkach, a wydaje się, że jeszcze bardziej jest ona aktualna w świecie współczesnym. Wiek XXI zapewne jest, w jakiś sposób, podobny do czasów Duńczyka, gdy tak mocno były odczuwalne: zanik elementów tożsamości, poluzowanie wspólnotowych więzi i upadek autorytetów, owocujące głębokim poczuciem dezorientacji, zagubienia czy nawet rozpacz⁴⁵⁰. W opinii Aliny Mitek-Dziemby, autokreacja czyli estetyczny, skierowany najpierw do wewnątrz, wysiłek człowieka mający na celu określenie i zbudowanie swojego sposobu życia będzie dla niego jedynym ratunkiem przed zewnętrznym zamętem. Jest to, jak pisze autorka: „rodzaj miękkiej namiastki

⁴⁴⁹ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, op. cit., s. 168.

⁴⁵⁰ Por. B. Wieczorek, *Życie estetyczne: jedynym ideałem etycznym?*, „Kultura-Media-Teologia”, nr 8, 2012, s. 72.

tradycyjnego dążenia filozofii i religii do zapewnienia jednostce warunków dobrego życia”⁴⁵¹.

Współcześnie idea życia kształtowanego na podobieństwo sztuki stała się bardzo popularna i pomimo nawet negatywnych konotacji, jakie może czasem budzić wyniosły estetyzm czy narcyzm, to chęć „smakowania” nowych rozwiązań w autokreacji jest szeroko pożądana. To oczywiście jest obarczone, szczególnie w kulturze masowej, możliwością licznych błędów i uproszczeń, które tę ideę kompromitują.

Wśród zastrzeżeń wskazuje się, że współczesny człowiek (w tak zwanych rozwiniętych społeczeństwach), nadmiernie skupia się na trosce o własne ciało, zaniedbując jednocześnie sferę życia duchowego. Wygląd zewnętrzny zdaje się liczyć bardziej, niż jakikolwiek inny element ludzkiego życia. Zygmunt Bauman porównuje ten sposób postępowania do mitologicznej postaci Narcyza, zakochanego we własnym odbiciu. Jego losy: „pasują jak ulał do XXI wiecznej atmosfery czerpania ze świata wszystkiego, co da się użyć dla przysporzenia sobie piękna”⁴⁵². Wiąże się z tym posługiwanie się popularnym pojęciem *wellness*, oznaczającym tyle, co dobrostan, mającym określać zdrowie, sprawność fizyczną i atrakcyjny wygląd jako przejawy właściwie ukierunkowanego życia, przybierając wręcz formę normy moralnej. Jeśli ktoś rezygnuje z koncentracji na wymienionych kwestiach, szybko może spotkać się z okrzyknięciem go mianem lenia i słabeusza, zaniedbującego własny rozwój w kluczowych kwestiach. W ten sposób zmienia się dotychczasowa hierarchia wartości, ponieważ ideał dobrostanu zaczyna dominować nad pozostałymi ideałami i je wypiera. Taki mechanizm ma znaczący wpływ na to, jak pojmowane są przez człowieka zobowiązujące go zasady etyczne⁴⁵³.

Ten problem łączy się z innym wypaczeniem roli piękna w życiu współczesnego człowieka, jakim jest estetyzacja wszystkich wymiarów życia. Zwracał na to uwagę W. Welsch:

„Żyjemy dzisiaj w okresie niesłychanej estetyzacji realnego świata. Wszędzie widać upiększanie i styling, których zakres sięga od wizerunku jednostki po wygląd miast, od ekonomii po ekologię. [...] *Homo aestheticus* stał się nową figurą przewodnią.

⁴⁵¹ A. Mitek-Dziemba, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman...*, op. cit., s. 20.

⁴⁵² Z. Bauman, *Jak Galatea Narcyzem się stała*, „Znak”, nr 736, 2016, s. 21.

⁴⁵³ Por. *Ibid.*

[...] Również ekonomia czerpie ogromne zyski z nowej tendencji konsumentów, którym w istocie nie chodzi o nabycie artykułu, lecz o wkupienie się za jego pośrednictwem w estetyczny *lifestyle*, jaki z produktem tym skojarzyły strategie reklamowe. Nawet ekologia jest pod względem estetycznym partnerem ekonomii”⁴⁵⁴.

Piękno nie ma tu wartości moralnej, staje się wartością instrumentalną, ma uwodzić, ma przekształcać życie i świat w dzieło sztuki⁴⁵⁵. Uwodzenie jest twórcze, ale piękno, które jest jego efektem jest pięknem pozornym, wytwarzanym przez „maszynę estetyzacyjną”, która stwarza „pośród hiperestetyczności pustynie i pustkowie estetyczne”⁴⁵⁶, na których zamiast piękna pojawia się powszechna i powszechniejąca „ładność”. To, co estetyczne ma być ładne i przyjemne. Taka estetyczność nie wymaga wysiłku, wystarczy obejrzeć ładne zdjęcia w Internecie, albo, w przypadku posiadania wystarczająco zasobnego portfela, udać się na wycieczkę do pięknych zakątków świata i wykonać sobie na ich tle *selfie*, które potem, w ramach autokreacji, można opublikować w mediach społecznościowych.

Należy przyznać, że Kierkegaard, twórca filozofii egzystencjalnej, podejmował problem zaznaczenia indywidualności egzystencji i przekraczania siebie, w swoim „tu i teraz”. Podmiot estetyczny, opisywany przez niego, próbował wykroczyć poza społeczne i kulturowe normy i rzeczywiście otwierała się przed nim możliwość istnienia wbrew temu, co opresyjne. Niemniej w koncepcji Duńczyka podmiot ten ponosi klęskę, ponieważ jego „ja” okazuje się pozbawione treści, a egzystencja estetyczna – głębszego celu. Zdaniem Kierkegarda podmiot estetyczny w swej pełni trwania jako samokreacji pociąga za sobą fundamentalny brak stałej i trwałej tożsamości, mimo że jednostka ma poczucie swojej autonomii osobowej. Zatem, kiedy w projekcie estetyzacji życia podmiot wrażliwy na piękno podejmuje świadomy trud tworzenia siebie i jest to zazwyczaj zadanie uwznioślające, to u Kierkegarda ma to działanie dysharmonizujące z racji braku trwałego samookreślenia⁴⁵⁷. Duńczyk, pisząc o współczesnej mu społeczności wielkomiejskiej, która korzysta ze świata i kieruje się nade wszystko niespójnymi i zmiennymi kryteriami – dobrego smaku czy stylu, najczęściej reaguje

⁴⁵⁴ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką: o nową postać estetyki*, K. Guczalska (tłum.), Kraków 2005, s. 119.

⁴⁵⁵ Na ten aspekt uwodzenia zwracał uwagę J. Tischner, analizując koncepcję Kierkegarda. Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 61.

⁴⁵⁶ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką...*, *op. cit.*, s. 122.

⁴⁵⁷ Por. M. Gołębiowska, *Wybór etyczny według Kierkegarda a tożsamość w kulturze medialnej...*, *op. cit.*, s. 157.

przez ironię. Jego zdaniem jest ona najlepszym sposobem, w dodatku wyrażanym w kategoriach estetycznych, zmanifestowania indywidualności i zarazem wyrwaniem się z konwenansów obyczaju⁴⁵⁸.

Szereg współczesnych myślicieli krytykuje, podobnie, jak wcześniej Kierkegaard, uproszczoną formułę estetyzacji i oparty o nią jałowy model samorealizacji. Wskazują przy tym, na coraz liczniejsze próby szukania własnej formuły, odmiennej od dotychczasowych, gotowych recept na własną egzystencję. Człowiekowi współczesnemu, zbuntowanemu przeciw powszechnej standaryzacji, coraz częściej zależy nie tyle na zgodności z powszechnie obowiązującymi kanonami, co na posiadaniu autonomicznej drogi doskonalenia siebie, która będzie przy tym estetycznie wartościowa⁴⁵⁹. Alina Mitek-Dziemba zauważa przy tym, że estetyzacja życia, czyli proces czynienia go pięknym, nie koncentruje się tu jedynie na sztuce. Ten projekt zakłada szereg problemów interdyscyplinarnych, wiele przejść i relacji wielopłaszczyznowych. Celem jest znalezienie takiego rozwiązania, które będzie zarazem etyczne i estetyczne, a równocześnie będzie miało wpływ w tworzenie nowej moralnej podmiotowości. Ten zaawansowany proces może przypominać komponowanie unikalnego dzieła sztuki⁴⁶⁰, ale też projekt ten pozostaje w nurcie filozofii narracyjnej, która rozumie rozwój egzystencji, we wszystkich wymiarach, indywidualnym i społecznym, jako tworzenie opowieści, czy dzieła.

Pozostając w tematyce estetyzacji życia, warto przybliżyć problem zarysowany przez Jana Kurowickiego, dotyczący kryteriów tworzenia takiego „dzieła”. W przeprowadzonej przez filozofa analizie twórczości człowieka-artysty, który przez pracę nad sobą sam staje się dziełem sztuki, pojawia się pojęcie „smaku”. Naturalnie, jest to kategoria odnosząca się do wielu przestrzeni działalności człowieka, nie tylko zmysłowej, ale i artystycznej. W tym kontekście warto byłoby przypomnieć, przywołany na wstępie rozdział słynny wiersz Z. Herberta, „Potęga smaku”, który wskazuje, że kwestia smaku może się wiązać także z wyborami moralnymi i politycznymi, nawet, gdy wybór tego, co bardziej estetyczne grozi śmiercią. Kurowicki zauważa, że w kontekście całego ludzkiego postępowania można mówić o swoistym „smaku”, który definiuje zapewne piękno, brzydotę, (dys)proporcję,

⁴⁵⁸ Por. *Ibid.*, s. 158.

⁴⁵⁹ Por. A. Mitek-Dziemba, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman...*, *op. cit.*, ss. 53–54.

⁴⁶⁰ Por. *Ibid.*, s. 53.

na pewno wartości, którymi się podmiot kieruje i wiele innych⁴⁶¹. Potocznie posiadanie „smaku” oznacza także coś więcej, to osobliwe wyczucie, dodatkowy zmysł, pomagający w podejmowaniu właściwych wyborów, często też potwierdzających własną drogę autokreacji w rozumieniu estetycznym.

Problem estetyzacji życia, zarysowany wcześniej, w kontekście poszukiwania możliwości rozwinięcia podmiotu estetycznego u Kierkegaarda, będzie doprecyzowany w myśli filozoficznej Richarda Shustermana i badaniach Michela Foucaulta. Obaj myśliciele wydobywają istotne elementy związane z życiem człowieka w podobnym do Kierkegaardowskiego stadium estetycznego człowieka. Idą jednak swoją własną drogą. Shusterman podkreśla potrzebę wielowymiarowej estetyzacji życia, natomiast Foucault mówi o potrzebie stworzenia z życia jednostki dzieła sztuki w oparciu o podstawową wartość, jaką jest piękno.

Obaj filozofowie, przeciwstawiając się powierzchownej estetyzacji życia społecznego, starają się odnaleźć przestrzeń dla estety, który w „upiękSZANYM” świecie doświadcza pustki egzystencjalnej. By pokonać ten stan, podmiot musi uświadomić sobie własną kreatywność i odpowiedzialność za realizację posiadanych możliwości.

3.1 Richard Shusterman

Richard Shusterman to amerykański neopragmatysta XX wieku, który inspirował się głównie filozofią J. Deweya, T. Adorna i R. Rorty’ego. W Polsce ukazały się jego książki: *Estetyka pragmatyczna* (1998, 2015), *Praktyka filozofii, filozofia praktyki* (2005), *Świadomość ciała* (2008) oraz *Myślenie ciała* (2016). Podejmował kwestię uwierzytelnienia sztuki popularnej, rozumianej jako rezultat demokratyzacji kultury i sztuki. Konsekwencje tego zabiegu doprowadziły go do problematyki związanej z estetyzacją życia człowieka, a przede wszystkim do postawienia pytań o potrzebę edukacji estetycznej społeczeństwa oraz efektywnego sposobu realizacji takiej edukacji. Niektórzy przypisują mu także stworzenie nowego filozoficznego modelu życia w świecie podległym procesom estetyzacji⁴⁶². K. Wilkoszewska zauważa, że Shusterman przy pomocy filozofii estetycznej Deweya dokonuje zwrotu w estetyce,

⁴⁶¹ Por. J. Kurowicki, *Artysta jako arcydzieło*, Warszawa 1983, ss. 130–133.

⁴⁶² Por. E. Świętek, *Koncepcja estetyczna Richarda Shustermana i jej konsekwencje dla edukacji estetycznej*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 68, nr 4, 2014, s. 120.

która w ubiegłym wieku opierała się generalnie na filozofii języka. Amerykanin wskazał na konieczność poszukiwania teorii estetycznej bliższej życiu. Prawdziwym celem powinno być poszukiwanie rozwiązań, które będą uczyły doskonalenia życia przez jego przemianę, a w rezultacie umożliwią osiągnięcie najwyższej jakości życia⁴⁶³.

Dlatego też Shusterman, zgodnie z zasadą prymatu życia nad teorią, tworzy kierunek filozoficzny bliski życiu nie tylko przez to, że znajduje się ono w punkcie wyjścia, ale głównie ze względu na to, że do życia powraca jako inspiracja i źródło przemian. Sam autor pisze w swoim dziele, że: „teoretyczne uprawomocnienie może pomóc w zmianie postaw, które z kolei zmieniają rzeczywiste fakty społeczne”⁴⁶⁴, a zatem to kolejny w historii projekt teoretyczny, którego konsekwencje wchodzą w praktyczne życie społeczne. Należy tu przyznać, że filozofia pragmatyczna często ma lepsze przełożenie na praktyczne życie, niż wiele innych projektów obarczonych wpływem idealizmu.

Warto podkreślić, że Richard Shusterman nawiązuje do ogólnych idei estetyzacji i postuluje kreowanie siebie niezależnie od uznanych wzorców i wartości, ponieważ mają one destrukcyjny wpływ na wolny wybór człowieka. I tak powstała nowoczesna estetyka egzystencji będzie inspirująca, a przez atrakcyjność swoich treści zdobędzie naśladowców. Jednak źródło takiego rozumienia estetyzacji podmiotu, autor *Estetyki pragmatycznej* upatruje w idei po grecku pojmowanej sztuki życia⁴⁶⁵ (*techne tou biou*), z wyraźnym naciskiem na rozumienie sztuki, zacierające elitaryzm artystycznych praktyk⁴⁶⁶. Shusterman sam pyta: „Dlaczego jednak coś tak praktycznego jak sztuka życia miałoby mieć specyficznie estetyczny charakter? [...] W rzeczy samej, jak można formułować zalecenie, by praktyczna sztuka życia uprawiana była na podobieństwo życia estetycznego, skoro filozofia określa ogólnie to, co estetyczne jako całkowite przeciwieństwo tego, co praktyczne, oraz definiuje sztukę poprzez kontrastywne zestawienie z prawdziwym życiem? Czy życie estetyczne nie oznacza w takim razie wycofania ze społecznej rzeczywistości i jej działań? Czy prywatne piękno własnej

⁴⁶³ Por. K. Wilkoszewska, *Estetyka pragmatyczna*, [w:] *Estetyki filozoficzne XX wieku*, K. Wilkoszewska (red.), Kraków 2000, s. 126.

⁴⁶⁴ R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna: żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław 1998, s. 11.

⁴⁶⁵ Jak pisze sam Shusterman: „Sztuka z całą pewnością tworzy część życia, tak jak życie tworzy materię sztuki, a nawet konstytuuje się artystycznie jako «sztuka życia»” – *Ibid.*, s. 248.

⁴⁶⁶ Por. A. Mitek-Dziemba, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman...*, *op. cit.*, ss. 335–336.

jaźni stanowi kres ambicji i zabiegów filozofa?”⁴⁶⁷ Te pytania padają we wstępie książki *Praktyka filozofii, filozofia praktyki*, i są wyrazem sprzeciwu autora wobec estetyki postmodernistycznej, niwelującej logikę podziałów na kulturowe obszary, w imię odzyskania praktycznego wymiaru filozofii pragmatycznej, jako pewnej sztuki życia. Zdaniem filozofa próba odpowiedzi na postawione pytania da możliwość pragmatycznej perspektywy w refleksji nad estetyzacją filozoficznego „ja” oraz wzbogaci je o element samorealizacji, dokonywanej poprzez wzbogaconą relację wobec innych⁴⁶⁸.

Shusterman jest świadomy paradoksu estetyzacji i sam, podobnie jak Duńczyk, inspirowany Sokratesem, stanowczo przeciwstawia się nieuporządkowanej gonitwie za nowymi doznaniem i nazywa taki stan płytką estetyzacją. Głębsza forma estetyzacji, w jego przekonaniu, polega na tym, że w ideologicznym chaosie lub odwrotnie – w próżni, podmiot będzie zdecydowanie opowiadał się za własnym projektem dobrego życia opartym na samodoskonaleniu. W tym sensie sprzeciwia się również potocznemu pojęciu estetyzacji, oznaczającemu wyłącznie nieograniczoną wolność wyboru, pęd do ciągłego i niepohamowanego „smakowania” nowych możliwości oferowanych przez społeczeństwo konsumpcyjne oraz próbę ustylizowania siebie za pomocą przygodnych, zapewniających tylko chwilową atrakcyjność narzędzi. W zamiarze Shustermana leży właśnie wpisanie estetycznej konstrukcji „ja” w ramy filozoficznej praktyki moralnego samodoskonalenia, a zarazem uwzględnienie jej różnych, dostępnych historycznie i współcześnie strategii, tak by hasło „etyki smaku” straciło nieco swój radykalny wydźwięk, zyskując w zamian intelektualne oparcie w tradycji⁴⁶⁹.

Shusterman przedstawia nawet projekt nowej dziedziny – „somaestetyki”, która mogłaby podjąć badania mające na celu doskonalenie doświadczeń w kwestii wykorzystywania ciała jako ośrodka zmysłowo-estetycznego wartościowania i twórczej autokreacji. Bardzo istotny jest akcent położony w tej definicji na proces ulepszania ciała przez szukanie i wdrażanie efektywnych technik pracy z nim⁴⁷⁰. Autor zdecydowanie będzie podkreślał, że w pozytywnie rozumianej autokreacji warto

⁴⁶⁷ R. Shusterman, *Praktyka filozofii, filozofia praktyki: pragmatyzm a życie filozoficzne*, A. Mitek-Dziemba (tłum.), Kraków 2005, s. 8.

⁴⁶⁸ Por. A. Mitek-Dziemba, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman...*, op. cit., s. 272.

⁴⁶⁹ Por. *Ibid.*, s. 306.

⁴⁷⁰ Por. R. Shusterman, *Performing Live Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Ithaca and London 2000, ss. 166–177.

podejmować dostępne środki w ulepszaniu nie tylko swojego ducha, do czego prawdopodobnie przyznałaby się niejedna tradycja, ale swojego ciała, co często miało konotacje negatywne, egoistyczne. Kult ciała krytykował, wspomniany wcześniej Z. Bauman.

Jednak Richard Shusterman, by wyjaśnić różnicę swojej koncepcji pracy nad cielesnością wskazuje, że: „Kultura obdarza nas językami, wartościami, instytucjami społecznymi i środkami artystycznymi, dzięki którym myślimy, działamy oraz wyrażamy siebie estetycznie. Podobnie jak obdarza nas formami diet, ćwiczeń i cielesnej stylizacji, które kształtują nie tylko nasz wygląd i zachowanie, ale także sposoby, w jakich doświadczamy naszego ciała: jako święte naczynie czy jako brzemię grzesznej powłoki, rozpieszczoną własność osobistą przeznaczoną dla prywatnych przyjemności czy jako narzędzie pracy mające służyć dobru społecznemu”⁴⁷¹. Shusterman porusza w tym miejscu wyjątkowo ważny aspekt, w którym pracę nad sobą rozumie bardzo szeroko. I rzeczywiście, dbanie o własne ciało, tężyznę fizyczną, zdrowe samopoczucie czy wizyty w popularnych dzisiaj salonach fryzjerskich, gabinetach kosmetycznych, odnowy biologicznej wcale nie muszą być przejawem przesadnej troski o siebie, ale wręcz należy je uznać za pozytywną zmianę w podejściu do własnej kondycji fizycznej. Tym samym Shusterman dowartościowuje człowieka w sferze estetycznej, przywracając mu prawo do bycia pięknym, przy wykorzystaniu możliwych środków.

Nawiązując do Kierkegaarda i jego podmiotu estetycznego, należy tu zauważyć subtelny różnicę. Nie można odmówić piękna dziełom muzycznym, którymi rozkoszują się melomani, ani tym bardziej kobietom, które inspirowały poetów, innych artystów, albo po prostu budziły pożądanie u mężczyzn, nie tylko uwodzicieli. W antropologii Kierkegaarda nie spotkamy otwartej zachęty do takiej kreacji podmiotu. Esteta może uczynić postęp w kierunku stadium etycznego, co będzie miało przełożenie na konieczność pewnej unifikacji, dostosowania się do innych i bycia podobnym im. Drugi argument dotyczy odniesienia do Boga, bowiem Duńczyk wywodził się z bardzo restrykcyjnego odłamu protestanckiego, w którym generalnie preferowano skromność i ascezę i to nie dla szczupłej sylwetki, a właśnie z pobudek religijnych. Tym bardziej, że człowiek jako korona stworzeń jest piękny z natury i nie potrzeba mu sztucznych

⁴⁷¹ R. Shusterman, *Myślenie przez ciało. Rozwinięcie nauk humanistycznych - uzasadnienie dla somaestetyki Wykład wygłoszony na I Polskim Kongresie Estetycznym*, [w:] S. Stankiewicz (tłum.), Kraków 2006, s. 48.

środków, by przypodobać się Bogu. Kierkegaard, neguje wartości mogące uczynić doczesną egzystencję bardziej „znośną”, atrakcyjną, gdyż każda aktywność ukierunkowana na uprzyjemnienie życia w założeniu musi odwozić jednostkę od celu ostatecznego. Należy jednak zauważyć, że sędzia Wilhelm w *Albo, albo*, w pierwszym piśmie do estety „A”, zatytułowanym: *O równowadze między tym, co estetyczne, i tym co etyczne*⁴⁷², podjął temat bliski omawianemu. Rozważa tam koncepcje głoszące takie poglądy na życie jak myśl, że zdrowie jest dobrem najwyższym i że wokół niego wszystko się obraca, oraz że z życia trzeba czerpać maksimum przyjemności i pełnymi garściami. Bohaterami jednej sceny stają się Hrabina i Hrabia, którzy mimo swojego słusznego wieku potrafią u współmałżonka zauważyć i docenić swoją urodę i wdzięk. Ponadto, sędzia Wilhelm w swoim etycznym osądzie takiej postawy nie gani, ponieważ „założenie leżące u podstaw tego poglądu znajduje się w samej jednostce, ale pochodzi nie od niej, nie przez nią jest ustanowione”⁴⁷³. Należy zatem podkreślić, że próby definiowania szeroko dziś rozumianej „estetyzacji życia” podejmował również Kierkegaard, choć nie przyznawał im tak ważnej roli, gdyż nie były istotne w jego projekcie rozwoju egzystencji od estetycznej do religijnej.

Projekt estetyzacji życia w koncepcji pragmatystycznej nabiera doniosłości i może nawet uzyskać istotne znaczenie, gdy uświadomimy sobie, że zawierając w sobie to, co praktyczne, odzwierciedlając i kształtując praktykę życia, rozciąga się tym samym na dziedzinę życia publicznego i polityki. Jak zauważa Shusterman: „Podobnie jak wykwalifikowani robotnicy potrzebują specjalistycznej wiedzy na temat swoich narzędzi, tak my potrzebujemy lepszej wiedzy na temat ciała po to, by poszerzać rozumienie oraz osiągnięcia w dziedzinie sztuki i nauk o człowieku, oraz by posuwać naprzód biegłość w sztuce największej pośród sztuk – sztuce doskonalenia naszego człowieczeństwa i życia lepszym życiem. Musimy bardziej uważnie myśleć poprzez ciało, aby doskonalić się i wpływać na naszych studentów, ponieważ prawdziwe człowieczeństwo nie jest po prostu genetyczną informacją, lecz edukacyjnym osiągnięciem, w którym ciało, umysł i kultura muszą być gruntownie zintegrowane. Aby rozwijać projekt takich somatycznych dociekań, pracuję na polu interdyscyplinarnej dziedziny zwanej somaestetyką”⁴⁷⁴. Somaestetyka miałaby się

⁴⁷² S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2..., *op. cit.*, ss. 242–246.

⁴⁷³ *Ibid.*, s. 244.

⁴⁷⁴ R. Shusterman, *Myślenie przez ciało. Rozwinięcie nauk humanistycznych - uzasadnienie dla somaestetyki Wykład wygłoszony na I Polskim Kongresie Estetycznym...*, *op. cit.*, s. 47.

zajmować „ciałem jako ośrodkiem zmysłowo-estetycznego wartościowania (*aisthesis*) i twórczej autokreacji”, wzbogacając nie tylko naszą wiedzę o ciele, ale dążąc do pogłębienia przeżywanego przez nas życia i dokonywanych wobec niego autointerpretacji. Miałyby integrować w świadomości jednostek rozumienie znaczenia piękna, zarówno naszego ciała, jak i otoczenia „które na nie wpływa, i z którego czerpią one swe energie i swą doniosłość”⁴⁷⁵.

Rozszerzenie przedmiotu estetyki, którego autor *Estetyki pragmatycznej* określa mianem „emancypacyjnego” zakłada próbę ponownego przemyślenia sztuki za pomocą bardziej liberalnych kategorii. Ponadto Shusterman nakazuje estetyce uwolnienie jej z „klasztoru na wyżynach”, w którym jest izolowana od życia i przeciwstawiona bardziej popularnym formom kulturalnej ekspresji. Filozof pisze: „sztuka, życie i kultura masowa ponoszą szkody w wyniku owych zakorzenionych podziałów i biorącego się z nich wąskiego utożsamienia sztuki z elitarnymi sztukami pięknymi. Obrona estetycznej prawomocności sztuki popularnej oraz ujęcie etyki jako sztuki życia, które tutaj przedstawiam, mają na uwadze poszerzony i bardziej demokratyczny pogląd na sztukę”⁴⁷⁶. Wątpliwości musi budzić dosyć ograniczone, w stosunku do zakresu badań, koncentrowanie się na rozumieniu sztuki, jako emanacji cielesności. Szczególnie, że w przekonaniu Shustermana, „normy etyczne są zaledwie abstrakcjami, dopóki nie zostaną one życiu dane dzięki włączeniu w cielesne dyspozycje i działania. [...] będąc wpisanymi w nasze ciała, normy społeczne i wartości etyczne są w stanie podtrzymać swą moc bez potrzeby, by ustanawiać je w sposób wyraźnie sprecyzowany i narzucać na drodze prawnej. Są one zachowywane milcząco oraz narzucane przez nasze cielesne nawyki – włączając w to zakorzenione w ciele nawyki odczuwania”⁴⁷⁷. Takie poglądy brzmią ciekawie, ale muszą wzbudzać poważne wątpliwości.

Shusterman chciałby przywrócić pięknu funkcję organizującą wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji. Dzięki realizacji tego projektu, jak uważa, wszyscy mogliby praktykować sztukę życia, zaś piękno przejawiałoby się nie tylko w dziełach sztuki, ale i w moralności, praktyce społecznej i sprawiedliwości politycznej.

Trzeba zauważyć, że estetyka Deweya, do której nawiązywał Shusterman była jedynie mglistym pomysłem, z którego nigdy nie wykrystalizowała się jakaś metoda

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna: żywe piękno i refleksja nad sztuką...*, *op. cit.*, s. 14.

⁴⁷⁷ R. Shusterman, *Myślenie przez ciało. Rozwinięcie nauk humanistycznych - uzasadnienie dla somaestetyki Wykład wygłoszony na I Polskim Kongresie Estetycznym...*, *op. cit.*, s. 47.

badawcza, ani projekt teoretyczny. Dopiero po wydaniu *Estetyki pragmatycznej* ten projekt stał się faktem i konkuruje z innymi współczesnymi koncepcjami estetyki. Można przy tym zauważyć, że koncepcja Shustermana daje teoretyczne podstawy dla rozwijania intuicji, wyrażonej w znanym ludowym przysłowiu, „w zdrowym ciele zdrowy duch”. Ten pragmatyczny aspekt estetyzacji życia, o ile nie będzie absolutyzowany, nie powinien być pomijany w rozważaniach dotyczących rozwijania egzystencji estetycznej. Włączenie kwestii cielesności oraz zwrócenie uwagi na istotność dla egzystencji konieczności świadomego kształtowania własnego życia, także w wymiarze sprawności i dbania o inne aspekty cielesne, może być istotnym elementem, który powinny wziąć pod uwagę „uduchowione” nauki humanistyczne.

3.2 Michel Foucault

W podobnym nurcie filozofii znajduje się myśl Michela Foucaulta, francuskiego filozofa, historyka i socjologa. Spośród bogatej jego spuścizny, wartościowe dla podejmowanych refleksji będą badania nad moralnością, ukierunkowaną na estetykę egzystencji. Foucault w swojej refleksji nad źródłami moralności seksualnej w starożytności odsłonił ideę estetyki egzystencji. Jego zdaniem moralność starożytnych Greków była daleka od stworzenia sztywnych norm narzucanych powszechnie, lecz była swoistą sztuką podejmowania indywidualnych wyborów, zarezerwowaną dla nielicznych. Jednocześnie była ona niezależna od problematyki religijnej oraz nie wiązała się z żadnym systemem społeczno-politycznym. Sam Foucault pisze: „najważniejszy i zarazem nadrzędny cel, poszukiwany przez ową moralność należał do porządku estetycznego. [...] Powód dla którego dokonywano tego czy innego wyboru, polegał bądź to na dążeniu samemu do pięknego życia, bądź to na pozostawieniu innym wspomnienia o pięknie własnej egzystencji”⁴⁷⁸. W kulturze antycznej tym, co odgrywało decydującą rolę w podejmowaniu decyzji moralnych było pragnienie uczynienia z własnego życia dzieła sztuki. Czym jest sztuka życia stara się wyjaśnić w słynnej pracy *Historia seksualności*: „Rozumieć należy przez nią przemyślane zabiegi, dzięki którym ludzie nie tylko ustalają reguły postępowania, ale i starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego

⁴⁷⁸ M. Foucault, *Z genealogii etyki: ocena w toku pracy*, [w:] *Nie dla kompromisów! Krytyka, estetyka, solidarność*, K. M. Jaksender (tłum.), Kraków 2021, ss. 383–384.

życia dzieło, zawierające pewne wartości estetyczne i odpowiadające pewnym wymogom stylu⁴⁷⁹, które określa jako „estetykę istnienia”⁴⁸⁰.

Warto zaznaczyć, że Foucault nie stawia sobie za cel poszukiwania w przeszłości gotowych przykładów, które mogłyby rozwiązać współczesne problemy. Celem jego pracy nie było wskrzeszenie antycznej moralności, ani utrwalenie tego, co funkcjonowało dotychczas. Zgodnie z krytyczną filozofią Foucaulta: „Myśl jest tym, co powinno nas prowadzić do problematyzacji nawet i tego, czym sami jesteśmy”⁴⁸¹. W oparciu o jego analizę historyczną można zauważyć, że wbrew naszemu dotychczasowemu sposobowi myślenia, indywidualna moralność nie jest koniecznie powiązana ze strukturami politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi. W ten sposób otwiera się przestrzeń do twórczej pracy w dziedzinie etyki. W oparciu o prowadzone przez niego badania nasunęły mu się następujące pytania: „Zadziwia mnie fakt, że w naszym społeczeństwie sztuka ma silniejsze związki z przedmiotami niż z ludźmi, czy też z życiem, że sztuka jest dziś dziedziną specjalistyczną, dziedziną ekspertów, którymi stają się artyści. Ale czyż życie każdej pojedynczej osoby, nie mogłoby być dziełem sztuki? Dlaczego obraz albo dom mogą być dziełami sztuki, a nasze życie już nie?”⁴⁸² Inspirując się dorobkiem starożytnych Greków i Rzymian, Foucault doszedł do przekonania, że uczynienie z własnej egzystencji dzieła sztuki, może stanowić odpowiedź na poszukiwania moralne współczesności. Tak skonstruowana moralność miała zdaniem Foucaulta stwarzać jednostkom szansę na obronę własnej wolności. Píše o tym Jakub Małecki: „Nie był zwolennikiem wielkich wizji przebudowy świata, ponieważ był świadomy zagrożeń, związanych z tego typu planami. Zamiast tego postulował dążenie do zmiany, której punktem wyjścia będzie praca jednostek dokonywana nad własnym życiem”⁴⁸³.

W okresie hellenistycznym dynamicznie rozwijano filozoficzną ascetykę, połączoną z pracą nad sobą i szeregiem różnego rodzaju ćwiczeń, rozwijających zarówno ciało, jak i umysł. Miały one służyć poznawaniu siebie i prowadzeniu jednostki do panowania nad sobą. Nie był to jednak jakiś sztywny zbiór zaleceń

⁴⁷⁹ M. Foucault, *Historia seksualności. Tom 1-2: 1. Wola wiedzy, 2. Użytek z przyjemności*, B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant (tłum.), Gdańsk 2021, s. 127.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, s. 128.

⁴⁸¹ M. Foucault, *Z genealogii etyki: ocena w toku pracy...*, *op. cit.*, s. 387.

⁴⁸² *Ibid.*, s. 395.

⁴⁸³ J. Małecki, *Michela Foucaulta poszukiwania estetyki egzystencji*, Praca dyplomowa, Wydział Filozoficzny UPJPII, Kraków 2023, s. 31.

narzuconych jednostce z zewnątrz: „To nie problem zakazu i przyzwolenia wobec doznawanych pragnień i spełnianych aktów, ale roztropności, refleksji i rachunku w zakresie dystrybucji i kontroli swych czynów”⁴⁸⁴. Były to raczej wskazówki, ułatwiające „znalezienie własnej miary” w wymiarze kosmicznym, społecznym i osobowym. Odnajdywanie „własnej miary”, czyli „złotego środka” stanowiło nieodzowny element sztuki życia (gr. *techne tou biou*), będącej sztuką rozumnego praktykowania wolności. Foucault określa ją jako: „przemysłane i świadome zabiegi, dzięki którym ludzie nie tylko ustalają reguły postępowania, ale i starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego życia dzieło, zawierające pewne wartości estetyczne i odpowiadające pewnym wymogom stylu”⁴⁸⁵. Powyższe fragmenty ukazują nam wyraźnie, że francuski filozof, tak często postrzegany jako zwolennik moralności bez kodeksu, proponuje odmienny sposób myślenia o etyce i estetyce. Estetyka w jego ujęciu staje się punktem wyjścia i podstawą do tworzenia etyki jako sztuki życia. Tego rodzaju postulat wydaje się interesujący: „W sytuacji, gdy wartości tracą swoje znaczenie, gdy przestaje się wierzyć w możliwość poznania prawdy, gdy ztraca się nadzieję ocalenia przez dobro, wtedy jedyny ratunek pozostaje w pięknie, które staje się wartością absolutną. [...] W centrum staje jednostka, która nie znajduje w świecie żadnych punktów oparcia. Człowiek próbuje wydobyć się z nicości przez estetyczną kreację samego siebie”⁴⁸⁶. Można tu dostrzec odwrotny kierunek refleksji, wobec projektu Kierkegaarda, skoro dążenie do dobra zawodzi, to podmiot nie kieruje się do Boga, tylko do piękna, które jest jedynym możliwym ratunkiem dla poszukującej sensu egzystencji. Oczywiście jest to wymiar estetyczny o wiele bogatszy, niż pierwotna estetyka Kierkegaarda, ograniczona do opartego na namiętnościach hedonizmu, dlatego badania Michela Foucaulta nad myślą antyczną mogą mieć duże znaczenie dla współczesnego człowieka, jak i dla dalszych rozważań.

Należy jednak zachować pewną chronologię i porządek, bowiem o ile Foucault inspirował się antycznymi koncepcjami w definiowaniu życia jako dzieła sztuki, tak trzeba przyznać też godne miejsce samemu Kierkegaardowi w tej materii. Bohater *Dziennika uwodziciela z Albo, albo*, Johannes w przedostatnim swoim wpisie notuje takie słowa: „Była piękna z natury! Dzięki ci, cudowna naturo! Jak matka czuwałaś nad

⁴⁸⁴ M. Foucault, *Historia seksualności. Tom 1-2...*, op. cit., s. 157.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, s. 150.

⁴⁸⁶ J. Małecki, *Michela Foucaulta poszukiwania estetyki egzystencji...*, op. cit., s. 6.

nią! Dzięki ci za twoją opiekę! Była samorodna! Dziękuję wam, ludzie, którym ona to zawdzięcza! Jej rozwój to było moje dzieło!”⁴⁸⁷ W takich słowach Johannes konkluduje czasochłonny i wymagający proces tworzenia z Kordelii wyjątkowego obiektu nie tylko pożądania, ale przede wszystkim podziwu. Trzeba przyznać, że o ile Kierkegaard sam wprowadza termin uczynienia z kobiety dzieła sztuki, to nie używa go w kontekście podmiotu myślącego tak o sobie. W tym wymiarze, rzeczywiście Foucault mógłby rozwinąć jego myśl, ale w żadnym stopniu tego potwierdzić się nie da.

W opozycji do Kierkegaardowskiego rozumienia relacji namiętności i piękna stoją podejmowane przez M. Foucaulta, analizy greckiego rozumienia seksualności. Kluczowym dla greckiej moralności seksualnej, rozumianej przez Foucaulta jako droga konstytuowania podmiotowości moralnej, było pojęcie *aphrodisia*, którego nie da się do końca bezpośrednio przełożyć na język polski. Najogólniej rzecz biorąc dotyczy ono różnego rodzaju działań związanych z tym, co współcześnie pojmujemy jako podejmowanie aktywności seksualnej. Właściwy stosunek starożytnych wobec przyjemności seksualnych określany był poprzez słowo *chresis* oznaczające użytek. Zatem, chodziło o to, aby w odpowiedni sposób nauczyć się korzystać z przyjemności. Dla Greków, żeby to osiągnąć, należało brać pod uwagę następujące trzy aspekty.

Przede wszystkim należy pamiętać, że nie ma nic złego w zaspokajaniu własnych pragnień, ale trzeba uważać, aby nie używać ich ponad miarę, gdyż prowadzi to człowieka do utraty kontroli nad swymi pragnieniami i do rozwiązłości. Podejmowanie aktywności seksualnej było związane również z wyborem odpowiedniego momentu zarówno w ciągu całego życia, jak i zależnie od pory roku lub dnia. Nie bez znaczenia pozostawał tu także status społeczny jednostki: „im bardziej widoczny jest człowiek, im większy ma lub chce mieć autorytet u innych, im bardziej stara się przetworzyć swoje życie w głośne dzieło, którego sława nieść się będzie daleko i długo, tym bardziej obowiązany jest narzucać sobie, z własnego wyboru i woli, rygorystyczne zasady zachowania seksualnego”⁴⁸⁸. Te wszystkie wskazówki służyć miały korzystaniu z seksualności, nie zapominając o tym, że ludzka egzystencja jest niczym innym, niż materią dla stylizacji dzieła sztuki. Nie pojawia się tutaj żaden ścisły kodeks postępowania, lecz skupia się wyłącznie na określeniu wzoru używania przyjemności seksualnych. Jak wskazuje Foucault: „Zamierzeniem refleksji moralnej

⁴⁸⁷ S. Kierkegaard, *Albo-albo, t. 1...*, op. cit., s. 520.

⁴⁸⁸ M. Foucault, *Historia seksualności*, B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant (tłum.), Gdańsk 2021, t. 2, s. 163.

o *aphrodisia* jest nie tyle ustanawianie systematycznego kodeksu, który ustalałby kanoniczną formę aktów seksualnych, zarysowywał granicę zakazów i lokował praktyki po obu stronach linii podziału, ile opracowanie warunków i modalności «użytku» – stylu tego, co Grecy nazywali *chrēsis aphrodisiōn*, użytkowaniem z przyjemności. Obiegowe wyrażenie *chrēsis aphrodisiōn* dotyczy aktywności seksualnej w ogóle (mówi się zatem o porach roku lub okresie życia, gdy dobrze jest *chresis aphrodisiois*). Ale termin ten odnosi się również do sposobu, w jaki jednostka uprawia aktywność seksualną, do jej postawy wobec spraw płci, do trybu życia, na jaki sobie pozwala lub jaki sobie narzuca, do warunków, w jakich spełnia akty seksualne, do udziału, jaki im przypisuje w życiu”⁴⁸⁹.

W rzeczywistości codziennego życia stylizacja zachowania seksualnego dokonywała się kilku obszarach. Jako pierwszy można wyróżnić tutaj obszar zwany *Dietetyką*, określający taki rodzaj troski o ciało i praktykowania przyjemności, który będzie korzystny dla zdrowia jednostki. Drugim obszarem była *Ekonomika*, określająca kwestię panowania mężczyzny w rodzinie i gospodarstwie domowym. Wreszcie, trzecim obszarem stylizacji zachowania była *Erotyka*, a więc dziedzina relacji mężczyzn z chłopcami.

Przykład opisanej przez Foucaulta istniejącej w starożytności estetyki egzystencji pokazuje, jak, określając odpowiedni sposób użytkowania przyjemności seksualnych, mający na celu przemianę własnego życia w dzieło sztuki, wzajemnie przenika się przestrzeń tego, co etyczne i tego, co estetyczne. Pomimo tego, że w centrum uwagi pozostaje tutaj uczynienie własnego życia pięknym, to jednak nie może się to odbyć poza sferą rozumnego działania człowieka, a więc nie tylko na poziomie zmysłów. Chociaż konsumowanie przyjemności seksualnej pozornie wydaje się zarezerwowane dla takiego życia, które Kierkegaard widział jako stadium estetyczne, to w zarysowanej powyżej perspektywie, nie jest to już tak jednoznaczne. Użytek z przyjemności, określając jak umiejętnie korzystać z seksualności, aby jednocześnie zamienić własne życie w dzieło sztuki, wkracza, w koncepcji Foucaulta, na poziom życia etycznego:

„Schematycznie powiedzieć można, że moralna refleksja starożytności związana z przyjemnościami nie zmierza ani w stronę kodyfikacji aktów, ani w stronę

⁴⁸⁹ M. Foucault, *Historia seksualności. Tom 1-2...*, op. cit., s. 157.

hermeneutyki podmiotu, ale ku stylizacji zachowania i ku estetyce egzystencji. Stylizacji, bo ograniczenie aktywności seksualnej przedstawia się jako rodzaj otwartego wymogu, [...] umiar seksualny jest ćwiczeniem wolności, która zyskuje formę w panowaniu człowieka nad sobą, opanowanie natomiast przejawia się w sposobie, w jaki podmiot zachowuje się przy sprawowaniu swej męskiej aktywności, w sposobie, który wyznacza jego stosunek do siebie w ramach stosunku do innych. Nie tyle dokonywane czyny i skrywane pragnienia, ile ta właśnie postawa daje powód to sądów wartościujących. Sądów na temat wartości moralnej, która zarazem jest wartością estetyczną i ma walor prawdy, bo zmierzając do zaspokojenia prawdziwych potrzeb, respektując prawdziwą hierarchię istoty ludzkiej i nigdy nie zapominając, czym zaprawdę jest człowiek, można nadać swemu zachowaniu kształt, który zasłuży na sławę i zapewni pamięć”⁴⁹⁰.

Procesowi estetyzacji ulega nie tylko przestrzeń publiczna, ale i prywatna. Problemem do rozwiązania jest zatem, by człowiek przekształcał siebie i otoczenie, w którym żyje tak, by mogło zaspokajać poczucie dobrego smaku i cieszyło zmysł estetyczny, ale również by nie sprowadzało się do czystego konsumpcjonizmu. Wyżej przeprowadzona argumentacja dowodzi, że filozofia współczesna rozszerza pojęcie estetyzacji. Jednostka nie tylko chce się cieszyć pięknem przed sobą i wokół siebie, ale ma też możliwość czynienia siebie pięknym. Tutaj ponownie należy wyeksponować greckie rozumienie piękna, gdzie łączy się ono z wysiłkiem doskonalenia, odnajdywania swojej miary, rozwijania równomiernie wszystkich swoich możliwości, czyli do realizowania ideału *kaloskagatos*. Podejmowane działania w celu stania się swoistym dziełem sztuki zostały przez współczesnych myślicieli pozbawione utartych wcześniej schematów i pejoratywnych skojarzeń. Dbając o siebie, podejmując chociażby stałą pracę nad ciężką fizyczną czy swoim wyglądem zewnętrznym, wcale nie trzeba być narcyzem ani egoistą. Richard Shusterman i Michel Foucault w swoich badaniach proponują dość spójny projekt dowartościowania egzystencji estetycznej. Człowiek szukający piękna, może mądrze pięknym uczynić samego siebie, a przez to, równocześnie, stając się wzorem, realnie oddziaływać na społeczność. Choć omawiani filozofowie uprawiają filozofię z odmiennie różnych perspektyw, to sporo ich łączy: zainteresowanie antykiem, prawie tożsame pojęcia dotyczące estetyzacji życia jednostki i chęć rehabilitacji swoiście pojmowanej konsumpcji,

⁴⁹⁰ *Ibid.*, s. 188.

czy instrumentalizmu, bo przecież człowiek używa także wartości. Istotną różnicą od tzw. konsumpcjonizmu, który z założenia biernie konsumuje podane mu wartości, jest tu wymóg czynnego użytkowania własnej egzystencji, w celu jej doskonalenia.

ZAKOŃCZENIE

Głównym celem przedłożonej pracy była analiza koncepcji podmiotu estetycznego Sørensa Kierkegaarda, wzbogacona ukazaniem możliwych kierunków jego rozwinięcia. Realizacja podjętego celu badawczego dokonywała się według metodologicznie zamierzonych etapów, odpowiadających strukturze dysertacji.

W pierwszym rozdziale zarysowano ogólne zręby antropologicznej teorii Kierkegaarda, prezentując podmiot w trzech sferach egzystencji: estetycznej, etycznej i religijnej. Najwięcej uwagi poświęcono tytułowemu podmiotowi estetycznemu. Najpierw, przez szkicowe wskazanie jego form: bezpośredniej i refleksyjnej, dalej przez wyraźnie pogłębione studia analityczne. Zaakcentowano w nich fascynację estety pięknem i wzajemny między nimi dialog uwodzenia. Następnie uwypuklone zostało egzystencjalne rozumienie prawdy subiektywnej podmiotu estetycznego i w końcu nieuchronność doświadczenia przez niego rozpacz.

Treści rozdziału drugiego oscylowały wokół zagadnienia niewystarczalności estetyki w perspektywie zabiegów literackich, jakimi posługuje się Kierkegaard. Zwrócono uwagę, że filozof dostrzegając braki/niedoskonałości podmiotu estetycznego żyjącego nieautentycznie, kieruje go przez kolejne przemiany ku wyższym stadiom: etycznemu oraz religijnemu. Dlatego wskazano potencjał i dynamizm podmiotu, który przez absolutny wybór, jakościowy skok i stawanie wobec nieuniknionych paradoksów, otrzymuje perspektywę doskonalszego życia. W analizie eseju Kierkegaarda *Lilie polne* zauważono, że sam filozof nieznacznie zmienił swoją koncepcję postrzegania życia estetycznego. Na uwagę zasługuje fakt, że w tej części określono nowe, możliwe perspektywy rozumienia estetyki, a także możliwości rozwoju samego podmiotu estetycznego.

Ostatnia faza badań dotyczyła możliwości rozwinięcia zaprojektowanego przez Kierkegaarda, rozumienia sfery tego, co estetyczne. Temu celowi posłużyła prezentacja kilku możliwych kierunków rozwinięcia podmiotu estetycznego.

W pierwszej odsłonie, na tle egzystencjalnego świata „wartości” podmiotu estetycznego Kierkegaarda zaproponowane zostały próby skonfrontowania ich

z klasyczną aksjologią. W perspektywie dobra, prawdy i piękna, nakreślonej przez Józefa Tischnera, podmiot egzystuje na innym poziomie, a w obliczu piękna ma szansę nie na zatracenie, ale wręcz na odnowę moralną. W takim ujęciu zewnętrzne piękno otwiera człowieka na wewnętrzne bogactwo przeżywania wartości dobra i prawdy.

Drugą próbą poszerzenia perspektywy estetycznej jest propozycja Hansa Ursa von Balthasara. W oparciu o jego myśl teologiczno-filozoficzną wykazano, że podmiot estetyczny, czyli człowiek otwarty na piękno, ma możliwość partycypacji w świecie duchowym. Podkreślono tym samym postawę kontemplacji jako uprzywilejowanej drogi doświadczenia i poznania *Chwały*, tj. samego Boga objawiającego się w pięknie. Równocześnie wskazane zostało, że taka kontemplacja nie jest wcale powiązana z odrzuceniem świata, ale może być bodźcem do działania zgodnie z zasadami autentycznej wiary.

Z perspektywy amerykańskiego pragmatyzmu Richarda Shustermana wskazano, że zjawisku estetyzacji świata i marginalnie podejmowanej dotąd trosce o wygląd zewnętrzny należy przyznać sens i określić jego nową treść. Wtórował mu Michel Foucault, broniąc estetyki i konsumpcji, aż po możliwość uczynienia z siebie dzieła sztuki. Ci dwaj autorzy niewątpliwie podejmują wątki, których w egzystencji estetycznej nie rozwinął Kierkegaard, a co więcej szukają dla nich nowych uzasadnień. Na tle współczesnych teorii życia estetycznego, w których człowiek jawi się jako wewnątrzświatowo rozumiana cielesność wzniośle prezentuje się koncepcja Kierkegarda, w której człowiek jest duchem transcendującym wspomnianą wewnątrzświatowość. Tego pierwiastka metafizycznego zdecydowanie brakuje współczesnym teoriom estetycznym.

Koncepcja antropologiczna przedstawiona przez Kierkegarda jest wnikliwa i w ocenie całościowej (mając na względzie dzieła pseudonimowe i komunikację pośrednią) wydaje się przede wszystkim koherentna. Projekt, w którym przedstawił rozwój człowieka i połączył sfery hedonistyczną (estetyczną), moralną (etyczną) i duchową (religijną) jest godny uwagi, ale też, ze względu na wskazywane w pracy ograniczenia, wart jest pogłębienia. Trzeba podkreślić, że w konfrontacji do popularnej wówczas filozofii heglowskiej ukazuje bogactwo ludzkiej egzystencji, nie oznacza to jednak, że zaproponowane stadia życia wyczerpująco i ostatecznie tłumaczą jego istotę i sens.

Kierkegaard w prezentacji i ocenie podmiotu estetycznego jest nie tylko krytyczny, ale wręcz uprzedzony do takiej postawy. Arbitralnie odmawia estecie uświadomionej egzystencji, traktując o nim, że jedynie „jest”, a nie egzystuje. Jest to zapewne implikacją przyjętej przez Duńczyka religijnej perspektywy, w której tylko jednostka żyjąca przed Bogiem i to w wyższej postaci chrześcijaństwa, zasługuje na uznanie, a wcześniejsze formy mogą co najwyżej do niej prowadzić. Owszem, można się zgodzić z filozofem, że uwikłanie podmiotu w bezpośredniość i zatracanie się w pięknie rzadko przyjmuje szlachetną postać, a często mu przeczy, to jednak można wskazać w podmiocie estetycznym pewną teleologię. Jak zauważono wcześniej, przypisanie estecie hierarchii wartości, rozumianej w sensie klasycznym, chociażby w ujęciu M. Schelera, z wyraźną gradacją ich ważności, byłoby sporym nadużyciem. Nie można natomiast odmówić podmiotowi estetycznemu – w sensie analogicznym – posiadania celu, którym dla niego przecież jest egzystencja. Esteta żyje w horyzoncie piękna, uwodzi i jest uwodzony, doświadcza melancholii i rozpacz. Jego prawdą, prawdą podmiotu estetycznego, jest droga i transcendowanie siebie. Można się zastanawiać, czy traktując piękno jako obiekt pożądania filozof nie znajduje się blisko klasycznej metafizyki, w której cel działania rozumiany w sensie obiektywnym jest postrzegany w kategoriach dobra? Z tego względu, rekonstruując wcześniej świat i kondycję podmiotu estetycznego w ujęciu Kierkegaarda, można dostrzec pewne przestrzenie domagające się dopowiedzenia i należącego rozwinięcia.

Podjmując refleksje o możliwych kierunkach rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego Kierkegaarda, pierwszeństwo oddano najpierw argumentacji filozofa. W dziełach pseudonimowych esteta stoi przed wyborem dostępnych dla niego możliwości egzystencji w sferze etycznej i dalej religijnej, ale ostatecznie wcale nie musi wybrać drogi wzrastania i rozwoju. Może pozostać tu i teraz, wybierając trwanie w dobrze mu znanym świecie. To również stanowi pewnego rodzaju decyzję i wybór, ale przy bardziej uznanych wyborach na wyższych szczeblach, ten jest nie tylko rezygnacją, ale wręcz wstydliwą ucieczką, wycofaniem się przed podjęciem odpowiedzialności za własne życie. Zatem Kierkegaard proponuje dwa możliwe kierunki egzystencji podmiotu estetycznego, z czego tylko jeden ma perspektywę rozwinięcia, tj. doskonalenia jednostki, oczywiście określonego dokładnie przez zadekretowane przez niego warunki.

Druga kwestia, która nakazuje jeszcze pozostać przy duńskim autorze to dojrzwianie jego koncepcji estetyczności. Jak wykazano w ostatniej partii drugiego rozdziału, Kierkegaard w swoich późnych pismach zmienia swój negatywny odbiór życia estetycznego na rzecz jego uwznioślenia. Polne lilie i ptaki należące do świata natury dają estecie lekcję nowej i szlachetnej bezpośredniości, otwierającej go na transcendencję. To ważny zabieg autora, który potwierdza, że stadia nie są sferami zamkniętymi, oddzielonymi zupełnie od siebie, ale że wzajemnie mogą się „przenikać” lub „zachodzić” na siebie. Dowodzi tego fakt, że w estetycznym milczeniu lilii i ptaków otwiera się przed nami świat duchowy i sam Bóg, którego można byłoby się spodziewać jedynie w stadium religijnym, albo w etycznym jako prawodawcę. Tę intuicję Kierkegaarda rozwinięto bardziej, wskazując jednak, że i w tym przypadku interpretacja piękna w świecie natury nie odbiega zbyt daleko od dotychczas stosowanych przez filozofa schematów myślenia.

Głównym zamiarem autora po krytycznej analizie podmiotu estetycznego w myśli filozoficznej Kierkegaarda było poszerzenie jego perspektywy przez wskazanie innych możliwych ujęć życia estetycznego. Na podstawie przeprowadzonych badań można przedstawić następujące wnioski:

1. Józef Tischner ukazuje podmiot estetyczny nie tylko w horyzoncie piękna, ale też prawdy i dobra. Wprowadza tym samym estetę w świat wartości dostępny u Kierkegaarda dopiero od sfery etycznej.

- Egzystencjalny tragizm podmiotu estetycznego należy postrzegać również w **perspektywie dobra** (agatologicznej) i **wartości** (aksjologicznej), czego załączki odnajdujemy już u Kierkegaarda.

- Egzystencja w horyzoncie piękna nie musi wpływać destrukcyjnie na podmiot estetyczny. **Obcowanie z pięknem kieruje człowieka ku dobru.**

- Obecność piękna moralnego w zespole wartości podmiotu estetycznego prowadzi przez moralną odnowę do „**pięknego**” życia jednostki.

- Życie podmiotu estetycznego bez odniesienia do prawdy i dobra staje się tragicznym **błędem w żywiole piękna**. Jednak to piękno może kierować podmiot w stronę wartości duchowych.

2. Nowe ujęcie estetyki Kierkegaarda znajduje swoją aktualizację w myśli Hansa Ursa von Balthasara.

- Podmiot estetyczny – człowiek doświadczający piękna w punkcie wyjścia jest zdolny do **partycypacji w świecie duchowym**. Kierkegaard odmawiał tego estecie z powodu jego grzeszności.

- Doświadczenie piękna umożliwia **poznanie Boga**, który ze swej woli objawia się człowiekowi w *Chwale*. Najpełniej dokonuje się ono w Chrystusie, którego splendor odsłania podmiotowi estetycznemu **tajemnicę wewnętrznego piękna Boga**.

- Objawiający się w *Chwale* Bóg jest inicjatorem dialogu z człowiekiem. Podmiot estetyczny nie pozostaje do końca bierny, ale **przez kontemplację Boga odpowiada** na zaproszenie Stwórcy. Milczenie, którego esteta Kierkegaarda powinien się uczyć od polnych lilii może stanowić analogię do kontemplacji.

3. Perspektywa Richarda Shustermana i Michela Foucaulta poszerza rozumienie podmiotu estetycznego. Autorzy doceniają jego potencjał, nie tylko dramatyzm, jak u Kierkegaarda.

- **Estetyzacja życia i autokreacja** podmiotu to istotne przejawy samodoskonalenia człowieka i zdrowo pojętej troski o siebie w dziedzinie duchowej i somatycznej, często błędnie rozumianej, gdy postrzega się ją w powierzchownym nurcie estetyzacji instrumentalnej.

- Proces, w którym podmiot zamierza stać się **dziełem sztuki** jest ważny od strony estetycznej, bo stanie się piękny, ale również od strony etycznej, stając się także nową rzeczywistością moralną.

- **Somaestetyka** Richarda Shustermana jest godną uwagi propozycją dyscypliny badań, której wyniki umożliwiają głębsze rozumienie ludzkiego ciała oraz jego wpływ na dziedzinę kultury, życia publicznego i polityki.

- Dostrzegane współcześnie próby uprawiania **sztuki życia** nie są trywialnymi produktami ponowoczesności, ale w swej istocie nawiązują do wzniosłych tradycji antycznych, teorii estetycznej Kierkegaarda i stanowią rozumną sztukę praktykowania wolności (Michel Foucault).

Podsumowując należy zauważyć, że liczne spostrzeżenia i odkrycia Kierkegaarda, dotyczące estetycznej, powierzchownej egzystencji pozostają ważne w dobie współczesnej estetyzacji wszystkich wymiarów życia społecznego. Jednakże, po eliminacji, czy może po złagodzeniu niektórych jego arbitralnych poglądów, na które wskazano w zakończeniu rozdziału drugiego, jego koncepcja może być podstawą do rozwoju estetyki, którą można określić jako estetyka egzystencjalna.

Estetyka taka jest potrzebna jako dziedzina ucząca odróżniania piękna pozornego (ładności) od piękna w jego postaciach bardziej wzniosłych. W tej dziedzinie, na nowo przeformułowanej, może się okazać, że dążenie do dbałości o własne ciało może mieć walor moralny, że piękno odsyła podmiot do wartości dobra i prawdy i wcale nie odwodzi od Boga. Wreszcie, że właściwie rozumiane piękno może człowieka do Boga zbliżać, inspirować go i dawać mu wskazówki do działania w doczesnym świecie.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

1. Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 1, J. Iwaszkiewicz (tłum.); t. 2, K. Toeplitz, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1976.
2. Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1982.
3. Kierkegaard S., *Chrystus jako wzorzec, albo „Nikt nie może dwom panom służyć”*, „Tekstualia: palimpsesty literackie, artystyczne, naukowe”, 2014, nr 3, ss. 177–184.
4. Kierkegaard S., *Czyny miłości: kilka rozważań chrześcijańskich w postaci mów S. Kierkegarda*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2008.
5. Kierkegaard S., *Dialektyczne stosunki: to, co ogólne, pojedynczy, nadzwyczajny pojedynczy*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 85–121.
6. Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, K. Toeplitz (red.), A. Szwed (tłum.), Lublin 2000.
7. Kierkegaard S., *Dzienniki. NB 31-NB 36*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2021.
8. Kierkegaard S., *Dzienniki. NB-NB 5*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2022.
9. Kierkegaard S., *Egzystencjalny sprzeciw*, „Znak (Kraków)”, 2012, ss. 69–74.
10. Kierkegaard S., *Hiob*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 143–161.
11. Kierkegaard S., *Johannes Climacus albo De omnibus dubitandum est*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 11–69.
12. Kierkegaard S., *Kończący, Nienaukowy Dopisek do Okruchów Filozoficznych. Mimiczno-patetyczno-dialektyczny zlepek. Egzystencjalny wkład Johanna Climacusa*, wydany przez S. Kierkegarda, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 1998, nr 4, ss. 215–220.
13. Kierkegaard S., *List otwarty Constantina Constantinus do Pana Profesora Heiberga, kawalera orderu Dannebrog*, B. Świdorski (tłum.), Warszawa 2000.
14. Kierkegaard S., *Listy*, „Twórczość”, t. 1967, nr 3, ss. 66–76.

15. Kierkegaard S., *Modlitwy. Nowa interpretacja jego życia i myśli*, P. D. Lefèvre (red.), J. A. Prokopski (tłum.), Kęty 2007.
16. Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw*, K. Toeplitz (tłum.), Kęty 2011.
17. Kierkegaard S., *O chrześcijaństwie*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2011.
18. Kierkegaard S., *O niewidzialnej jedności żartu i powagi, eksperymencie i zaczynaniu od nicości*, „Społeczeństwo Otwarte”, 1996, nr 9, ss. 1-12.
19. Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, A. Dżakowska (tłum.), Warszawa 1999.
20. Kierkegaard S., *O różnicy między geniuszem i apostołem*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 122–142.
21. Kierkegaard S., *O trudnościach bycia chrześcijaninem (antologia)*, K. Frączek (red.), Kraków 2004.
22. Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, K. Toeplitz (tłum.), Kęty 2011.
23. Kierkegaard S., *Papirer*, Copenhagen 1909.
24. Kierkegaard S., *Pisma mniejsze (wybór)*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007.
25. Kierkegaard S., *Pisma późne*, K. Toeplitz (tłum.), Kęty 2016.
26. Kierkegaard S., *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, A. Szwed (tłum.), Warszawa 2002.
27. Kierkegaard S., *Pojęcie niewinności i lęku*, „Logos i Ethos”, 1993, nr 1, ss. 171–177.
28. Kierkegaard S., *Powtórzenie: próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinusa*, B.) Świdorski (tłum.), Warszawa 1992.
29. Kierkegaard S., *Przedmowy dla rozweselenia wszystkich stanów w miarę czasu i możliwości, pióra Nicolausa Notabene*, „Literatura na Świecie”, 1998, nr 7/8, ss. 204–219.
30. Kierkegaard S., *Recenzja literacka „Dwóch epok” - noweli autora „Historii z życia codziennego”*, M. Domaradzki (tłum.), Kęty 2008.
31. Kierkegaard S., *Ryzyko, prawda subiektywna i dialektyka komunikacji*, „Społeczeństwo Otwarte”, 1996, nr 7-8, ss. 1-12.

32. Kierkegaard S., *Samlede Værker*, A. B. Drachmann, J. H. Heiberg, H. O. Lange (red.), København: Gyldendal 1962, t. 1–20.
33. Kierkegaard S., *Stadia na drodze życia. In vino veritas. Przedmowa. Przypomnienie zrelacjonowane (efterfortalt) przez Williama Afhama*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek (red.), A. Szwed (tłum.), Gdańsk 2014, ss. 272–287.
34. Kierkegaard S., *Stages on Life's Way*, W. Lowrie (tłum.), New York 1971.
35. Kierkegaard S., *The Lily in the Field and the Bird of the Air*, [w:] *The Essential Kierkegaard*, H. V. Hong, E. H. Hong (red.), Princeton 2000, ss. 333–341.
36. Kierkegaard S., *Uzbrojona neutralność*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 70–84.
37. Kierkegaard S., *Wprawki do chrześcijaństwa*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2002.
38. Kierkegaard S., *Wybór pism*, Lwów 1914.

LITERATURA POMOCNICZA

A. Książki i monografie

1. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.
2. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2008.
3. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 2: Modele teologiczne. Cz. 1: Od Ireneusza do Bonawentury*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2007.
4. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 2: Modele teologiczne. Cz. 2: Od Dantego do Peguy*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2007.
5. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 3/1: Metafizyka. Cz. 1: Starożytność*, L. Łysień (tłum.), Kraków 2010.
6. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 3/1: Metafizyka. Cz. 2: Nowożytność*, L. Łysień (tłum.), Kraków 2013.
7. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 3/2: Teologia. Cz. 1: Stary Testament*, J. Fenrychowa (tłum.), Kraków 2010.

8. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 3/2: Teologia. Cz. 2: Nowy Testament*, Kraków 2010.
9. Balthasar H.U. von, *Epilog*, J. Zychowicz (tłum.), Kraków 2010.
10. Balthasar H.U. von, *Modlitwa i kontemplacja*, Z. Włodkowska, Z. Darowska (tłum.), Kraków 1965.
11. Balthasar H.U. von, *O moim dziele*, M. Urban (tłum.), Kraków 2004.
12. Balthasar H.U. von, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, M. Urban (tłum.), Kraków 2003.
13. Balthasar H.U. von, *Pisma wybrane, t. 1, Pisma filozoficzne*, M. Urban (red.), D. Jankowska, M. Urban (tłum.), Kraków 2006.
14. Balthasar H.U. von, *Pisma wybrane, t. 2, Pisma z zakresu sztuki i religii*, M. Urban (red.), D. Jankowska, M. Urban (tłum.), Kraków 2007.
15. Balthasar H.U. von, *Teologika*. J. Zychowicz (tłum.), t. 1. *Prawda świata*, t. 2, *Prawda Boga*, Kraków 2004.
16. Bańkowski A., *Etymologiczny słownik języka polskiego: A-K*, Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.
17. Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1940, t. II/1.
18. Boorstin D.J., *Twórcy: geniusze wyobraźni w dziejach świata*, D. Kozińska, M. Stopa, J. Suchecki (tłum.), Warszawa 2002.
19. Boroń D., *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sørensa Kierkegaarda*, Lublin 2011.
20. Brezinka W., *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005.
21. Collins J., *The Mind of Kierkegaard*, Princeton University Press 1983.
22. Copleston F., *Historia filozofii*, J. Łoziński (tłum.), Warszawa 2006, t. VII.
23. *Filozofia XIX wieku*, Coreth E., Ehle P., Schmidt J. (red.), Kęty 2006.
24. *Filozofia XVII i XVIII wieku*, E. Coreth, H. Schöndorf (red.), Kęty 2006.
25. Domaradzki M., *O subiektywności prawdy w ujęciu Sørensa Aabye Kierkegaarda*, Poznań 2006.
26. Dunning S.N., *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton University Press 2014.
27. Foucault M., *Historia seksualności. Tom 1-2: 1. Wola wiedzy, 2. Użytek z przyjemności*, B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant (tłum.), Gdańsk 2021.

28. Foucault M., *Nie dla kompromisów! Krytyka, estetyka, solidarność*, K. M. Jaksender (tłum.), Kraków 2021.
29. Goldman A.J., *Kierkegaard on Faith and Desire: The Limits of Christianity and the Human Heart*, Cambridge 2020.
30. Gouwens D.J., *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge; New York 1996.
31. Guardini R., *O sensie melancholii*, Poznań 2009.
32. Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Z. J. Kijas (red.), M. Rodkiewicz (tłum.), Kraków 2004.
33. Gulian C.I., *Hegel czyli filozofia kryzysu*, Warszawa 1974.
34. Herman W., *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 2001.
35. Jaranowski M., *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Kraków 2007.
36. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986, ss. 19–28.
37. Jaspers K., *Kierkegaard*, D. Kolasa, T. Kupś (tłum.), Toruń 2013.
38. Jaspers K., *Philosophie*, t. 1, Berlin 1956.
39. Kasperski E., *Kierkegaard: antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003.
40. Kittay E.F., *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford 1987.
41. Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.
42. Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna 1980.
43. Korczak J., *Pamiętnik i inne pisma z getta.*, Warszawa 2012.
44. Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989.
45. Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
46. Kupś T., *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004.
47. Kurowicki J., *Artysta jako arcydzieło*, Warszawa 1983.
48. Lessing G. E., *Eine Duplik*, w: Lessing G. E., *Gesammelte Schriften*, t. 8, Berlin 1968.
49. Lowrie W., *Kierkegaard*, J. A. Prokopski (tłum.), Kęty 2011.
50. Lubańska S., *Pascal i Kierkegaard - filozofowie rozpaczy i wiary*, Kraków 2001.
51. Małecki J., *Michela Foucaulta poszukiwania estetyki egzystencji*, Praca dyplomowa, Wydział Filozoficzny UPJPII, Kraków 2023.

52. Marchesi G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: la figura di Gesù Cristo, espressione visibile di Dio*, Roma 1977.
53. McCarthy V.A., *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, Springer Netherlands 1978.
54. Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2006.
55. Mitek-Dziemba A., *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman*, Katowice 2011.
56. K. Mulvey, M. Richards, *Kanony piękna*, Warszawa 2001.
57. O'Donnell J.J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, A. Wałęcki (tłum.), Kraków 2005.
58. Paciorkowska A., *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Wrocław 2015.
59. Petrozolin-Skowrońska B., *Nowa Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1995, t. 3.
60. Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005.
61. Platon, *Państwo*, W. Witwicki (tłum.), Kęty 2009.
62. Prokopski J.A., *Egzystencja i tragizm: dialektyka ludzkiej skończoności: krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Kęty 2007.
63. Prokopski J.A., *Hegel – Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja*, Kęty 2022.
64. Prokopski J.A., *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002.
65. Pyc M., *Chrystus, piękno-dobro-prawda: studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
66. Ratuszna H., *Aktualność dyskursu o Kierkegaardzie*, 2004, ss. 147–153.
67. Rohde P., *Søren Kierkegaard*, J. A. Prokopski, A. Szulc (tłum.), Wrocław 2001.
68. Rohde P., Spink R., *Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855): the father of Existentialism*, Copenhagen 1983.
69. Rudd A., *Kierkegaard: The Unity of Aesthetic, Ethical and Religious Virtue*.
70. Sartre J.P., *Nausea*, L. Alexander (trans.), Norfolk 1969.
71. Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna: żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław 1998.
72. Shusterman R., *Performing Live Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Ithaca, and London 2000.

73. Shusterman R., *Praktyka filozofii, filozofia praktyki: pragmatyzm a życie filozoficzne*, A. Mitek-Dziemba (tłum.), Kraków 2005.
74. Sikora A., *Spotkania z filozofią: od Heraklita do Husserla*, Warszawa 2009.
75. Słowikowski A., *Inny Kierkegaard: egzystowanie w wierze, nadziei i miłości jako praktyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w mowach budujących Sorena Kierkegarda*, Warszawa 2018.
76. Słowikowski A., *Wiara w egzystencji: teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sorena Kierkegarda*, Warszawa; Toruń 2015.
77. Sosnowski M., *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda*, Kraków 2011.
78. Stankiewicz S., *Estetyka pragmatyczna - projekt otwarty*, Kraków 2012.
79. Stewart J. (red.), *A companion to Kierkegaard*, Chichester 2015.
80. Stępień A. B., *Prawda*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, ss. 437-438.
81. Stróżewski W., *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013.
82. Stróżewski W., *Problematyka piękna*, Kraków 1989.
83. Stróżewski W., *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002
84. Strumiłowski J., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
85. *Tischner - człowiek w horyzoncie nadziei*, Struzik E. (red.), Katowice 2016.
86. Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna: głos wołającego na pustyni*, J. A. Prokopski (tłum.), Kęty 2013.
87. Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegarda)*, Kęty 1999.
88. Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia: Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.
89. Świdorski B., *Czepiam się Kierkegarda*, Warszawa 2015.
90. Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 2, Wrocław-Kraków 1960.
91. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1958, t. 3.
92. Taylor M., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*, Princeton 1975.
93. Terlecki T., *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Kraków 1987.
94. Thulstrup N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University Press 2014.

95. Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
96. Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.
97. Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.
98. Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
99. Tischner J., *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.
100. Toeplitz K., *Kierkegaard*, Warszawa 1980.
101. Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017.
102. Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie: Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.
103. Watkin J., *The A to Z of Kierkegaard's Philosophy*, Scarecrow Press 2010.
104. Wencel K.T., *Hans Urs von Balthasar: teologia chwały*, Kraków 2001.
105. Westphal M., *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Penn State Press 1991.
106. Westphal M., *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington 2008.
107. Wilkoszewska K., *Estetyki filozoficzne XX wieku*, Kraków 2000.

B. Artykuły i rozdziały w pracach zbiorowych

108. Bajer D., *Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego*, „Czasopismo Filozoficzne”, t. 2011, nr 7, ss. 40–52.
109. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2008.
110. Baranowska M., *Piękno płaszczem dobra: od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, nr 13/14, 2015, ss. 65–80.
111. Bauman Z., *Jak Galatea Narcyzem się stała*, „Znak”, nr 736, 2016, ss. 18-23.
112. Benisz H., *Meandry estetyki Kierkegarda*, „Nowa Krytyka”, t. 7, 1996, ss. 159–169.
113. Bonecki M., *Jerzy Kmita – interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, „Filozofia Publiczna i Edukacja demokratyczna”, t. I, nr 2, 2012, ss. 178–197.

114. Boroń D., *Wybór obiektywnej niepewności jako podstawa filozofii egzystencji Søren Kierkegaard i Odo Marquard*, „Analiza i Egzystencja”, 2011, ss. 75–89.
115. Bursztyka P., *Rozważania o grzechu, lęku i samotności, czyli fenomenologia świadomości w ujęciu Sorena Kierkegarda*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegarda*, P. Bursztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski, G. Uzdański (red.), Warszawa 2007, ss. 180–194.
116. Bursztyka P., *Spełniona subiektywność. Powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne według Sorena Kierkegarda*, „Sztuka i Filozofia”, t. 24, 2004, ss. 69–87.
117. Chojnacki H., *Uwodzicielstwo estetyczne, czyli o estetyzacji uwodzicielstwa*, „Principia”, t. 23, 1999, ss. 145–156.
118. Coates A.M., *Beauty lived towards shalom. The Christian Life as Aesthetic-Ethical Existence*, „Acta Theologica”, t. Supp, 2020, ss. 93–113.
119. Coates A.M., *Beauty lived towards shalom: The Christian life as aesthetic-ethical existence*, „Acta Theologica”, t. 2020, nr 29, 2020, ss. 93–113.
120. Czuba K., *Przymierze wolności i prawdy – jako fundament kultury*, „Studia Elbląskie” 8 (2007), s. 217-225.
121. Davenport J., *The Meaning of Kierkegaard's Choice Between the Aesthetic and the Ethical: A Response to Macintyre*, „Southwest Philosophy Review”, t. 11, nr 2, 1995, ss. 73–108.
122. Dżakowska A., *Jestem Pseudonimem*, „Principia”, t. 23, 1999, ss. 79–94.
123. Dola T., *Historyczny kształt prawdy*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary*, (Sympozja 31), red. S. Rabiej, Opole 1999, s. 97-106.
124. Domaradzki M., *Kierkegarda recenzja nowożytności*, [w:] *Aktualność Kierkegarda: w 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 140–173.
125. Drabarek A., *Stawanie się egzystencji poprzez sytuacje graniczne w filozofii Sorena Kierkegarda*, [w:] *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne.*, S. Jaranowska (red.), Radom 2015, ss. 27–35.
126. Dymarski Z., *Agatologiczna koncepcja człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, „Colloquia Communia”, 78 (2005), nr 1-2, ss. 109–122.

127. Dziadosz O., *Lęk jako fundamentalna kategoria ludzkiego istnienia w filozofii S. Kierkegarda i M. de Unamuno*, [w:] *W kręgu Kierkegarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 421–433.
128. Filek J., *Rozpacz jako pojęcie egzystencjalno-ontologiczne. Próba nowej interpretacji*, [w:] *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 75–86.
129. Gadacz T., *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak”, nr 588, 2004, ss. 77–87.
130. Gadacz T., *Soren Kierkegaard - prekursor filozofii dialogu*, [w:] *Aktualność Sorena Kierkegarda w filozofii, teologii, literaturze: w 200. rocznicę urodzin*, M. Hintz, M. Urbańska-Bożek (red.), Sopot-Gdańsk 2013, ss. 80–88.
131. Gadacz T., *Tragizm i wolność*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek (red.), Gdańsk 2014, ss. 347–359.
132. Gary K., *The Seduction of Kierkegaard's Aesthetic Sphere*, [w:] *Varieties of Virtue Ethics*, D. Carr, J. Arthur, K. Kristjánsson (red.), London 2017, ss. 281–297.
133. Gładczuk Cz., *Nauka i wiara – przeciwstawne czy też zborne?*, „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej UwB” 2 (2001), ss. 23-34.
134. Gołębiewska M., *Dialektyka rozpaczy w „Chorobie na śmierć” S. Kierkegarda*, [w:] *Kierkegaard, czyli Mowy na piątkowym zebraniu dla wspólnie pogrzebanych. Pamięci Profesora Edwarda Kasperskiego*, J. A. Prokopski, M. Urbańska-Bożek (red.), Kęty-Warszawa 2019, ss. 195–223.
135. Gołębiewska M., *Koncepcja istnienia i egzystencji w myśli Sorena Kierkegarda*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, t. 63, nr 3, 2007, ss. 331–345.
136. Gołębiewska M., *Koncepcja wyboru etycznego Sorena Kierkegarda*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek (red.), Gdańsk 2014, ss. 219–235.
137. Gołębiewska M., *Wybór etyczny według Kierkegarda a tożsamość w kulturze medialnej*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 3 (75), 2002, ss. 152–165.

138. Grzywocz K., *Doświadczenie piękna*, „Życie Duchowe”, t. 10, nr 35, 2003, s. 33-40.
139. Hintz M., *Wiara jako sposób egzystencji - myśl religijna Sorena Aabye Kierkegarda*, [w:] *Aktualność Sorena Kierkegarda w filozofii, teologii, literaturze: w 200. rocznicę urodzin*, M. Hintz, M. Urbańska-Bożek (red.), Sopot-Gdańsk 2013, ss. 89–101.
140. Jaroszyński P., *Kalokagathia*, „Człowiek w kulturze”, nr 2, 1994, ss. 31–42.
141. Jawor M., *Józef Tischner - między dialogicznym a aksjologicznym rozumieniem wolności*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, 2008, ss. 173–189.
142. Johnson N., *The Choice of Being: Soren Kierkegaard and the Essence of Existence*, [w:] https://www.academia.edu/15917474/The_Choice_of_Being_Soren_Kierkegaard_and_the_Essence_of_Existence (26.02.2024).
143. Kaftański W., *Autentyczność według Kierkegarda*, „Filozofuj”, nr 2 (50), 2023, s. 13.
144. Kaftański W., *Rozpacz jako życie w śmierci w myśli Sorena Kierkegarda*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, nr 9, 2012, ss. 81–95.
145. Kaftański W., *Self as Pluralistic Narrative in Kierkegaard*, [w:] *W kręgu Kierkegarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 293–308.
146. Kasperski E., *Dyskurs o rozpacy w Chorobie na śmierć Sorena Kierkegarda. Zarys zagadnień*, [w:] *Człowiek wobec rozpacy w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2014, ss. 137–180.
147. Kasperski E., *Etyka Kierkegarda - jej aspekty, funkcje, znaczenie*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek (red.), Gdańsk 2014, ss. 165–218.
148. Kasperski E., *Johannes Climacus, czyli dekonstrukcja filozofii*, „Kronos”, 2008, ss. 187–213.
149. Kasperski E., *Tożsamość bez maski. W kręgu Punktu widzenia i autobiografii Kierkegarda*, [w:] *Aktualność Kierkegarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 36–73.
150. Kasperski E., *W stronę deontologii. Dekonstrukcja ontologii u Kierkegarda i jej następstwa*, [w:] *W kręgu Kierkegarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 107–131.

151. Kasperski E., *Wokół estetyki Kierkegaarda*, „Tekstualia”, 2014, ss. 11–30.
152. Kłoczowski J.A. (1937-), *Wyzwanie dla teologów: o filozofii Kierkegaarda*, „Znak”, t. 64, nr 7/8, 2012, ss. 66–69.
153. Kołakowski L., *Kierkegaard*, „Tygodnik Powszechny: katolickie pismo społeczno- kulturalne”, 2006, nr 9, s. 9.
154. Kowalczyk D., *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. XVII, 2004, ss. 89–108.
155. Krawerenda-Wajda K., *Prawda jako subiektywność czy subiektywność prawdy? Problem poznania w filozofii Duńczyka*, „Logos i Ethos”, 2017, ss. 159–182.
156. Krawerenda-Wajda K., *Pytając o rozum w filozofii Duńczyka. Podmiot, komunikacja, wiara*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 133–147.
157. Kupś T., *Nieestetyczność etyki jako utopia (Kierkegaardowski projekt tego, co religijne)*, [w:] *Rozprawy filozoficzne: Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*, R. Wiśniewski, W. Tyburski (red.), Toruń 2005, ss. 113–120.
158. Lopez Calvo de Feijoo A.M., Protasio M.M., *The Rescue of the Aesthetic Character of Existence in Kierkegaard Philosophy*, „Journal of Religion and Health”, t. 54, nr 4, 2015, ss. 1470–1480.
159. Lorenc I., *Filozoficzny charakter współczesnej estetyki*, „Diametros”, nr 3, 2005, ss. 86–94.
160. Lubańska S., *Mistycyzm w filozofii Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda: w 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 90–100.
161. Lubańska S., *Wiara jako przewyciężenie rozpaczy w filozofii Kierkegaarda*, [w:] *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sorena Kierkegaarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2014, ss. 87–101.
162. Marciniak A., *Rozwój ducha ludzkiego w ujęciu Sorena Kierkegaarda*, „Pedagogika Filozoficzna”, t. 1, 2011, ss. 108–129.
163. Misiak R., *Geneza zła w filozofii Sorena Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja”, nr 10, 2009, ss. 33–54.

164. Muniak R., *Strategie uwodzenia. Jean Baudrillard*, „Estetyka i Krytyka”, t. 12, nr 1, 2007, ss. 105–122.
165. Pastuszka J., *Postawy życiowe według S. Kierkegarda*, „Rocznik Filozoficzny KUL”, t. 1958, nr 4, ss. 105–125.
166. Petkanic M., *Topicality of Kierkegaard's Criticism of the Modern Age*, [w:] *W kręgu Kierkegarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 309–319.
167. Pisarek H., *Hegel o dialektyce poznania naukowego*, [w:] *Hegel a współczesność: materiały X Międzynarodowego Kongresu Heglowskiego, Moskwa 25 VIII - 2 IX 1974*, T. Jaroszewski, L. Palacz, T. Płużański (red.), Wrocław 1975, ss. 273–294.
168. Prokopski J.A., *Filozofia paradoksu: Kierkegaard, Pascal, Kant*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 2 (42), 2002, ss. 129–143.
169. Prokopski J.A., *O rozmowie Kierkegarda z Panem Bogiem*, „Nowa Krytyka”, t. 14, 2003, ss. 21–28.
170. Pyc M., *Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 9, 2000, ss. 145–166.
171. Rejniak-Majewska A., *Estetyzacja bez granic? O (konfliktowej) komplementarności etyki i estetyki*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica. Ethica-Aesthetica-Practica”, nr 33, 2019, ss. 91–108.
172. Rocca E., *Kierkegaard's Second Aesthetics*, „Kierkegaard Studies Yearbook”, nr 1, 1999, ss. 278–292.
173. Rocca E., *Rozpacz jako grzech. Jak jest możliwe myślenie o rozpaczach?*, [w:] *Człowiek wobec rozpaczach w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2014, ss. 103–115.
174. Ruciński S., *Nauczyciel-wychowawca: między ideałem a rzeczywistością*, [w:] *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, F. Adamski (red.), Kraków 1999.
175. Ruciński T., *Twórcza miłość wychowawcy*, „Wychowawca”, nr 4, 1997, ss. 4–6.
176. Ruczaj S., *„Skok” jako zmiana schematów pojęciowych*, [w:] *W kręgu Kierkegarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 148–163.
177. Rudd A., *Kierkegaard on Evil*, [w:] *A History of Evil*, D. Hedley, C. Meister, C. Taliaferro (red.), t. 4, Routledge, London 2018.
178. Salamon J., *Śmierć i umieranie w «Papirer» Sorena Kierkegarda*, „Analiza i Egzystencja”, t. 2006, nr 3, ss. 61–87.

179. Shusterman R., *Myślenie przez ciało. Rozwinięcie nauk humanistycznych - uzasadnienie dla somaestetyki Wykład wygłoszony na I Polskim Kongresie Estetycznym*, [w:] S. Stankiewicz (tłum.), Kraków 2006.
180. Skwarska A., *Życie pozbawione formy - estetyzacja pragnienia i pożądania według Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegaarda*, P. Bursztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski, G. Uzdański (red.), Warszawa 2007, ss. 102–110.
181. Słowikowski A., *Egzystencjalne znaczenie lęku (Kierkegaard, Tillich, Balthasar)*, „Nowa Krytyka”, nr 24–25, 2010, ss. 169–192.
182. Słowikowski A., *Mowy budujące jako przewodnik życia chrześcijańskiego na przykładzie fenomenu walki*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 53–71.
183. Słowikowski A., *Pojęcie wiary w pismach pseudonimowych i w mowach budujących S. Kierkegaarda - analiza porównawcza i próba odczytania całościowego*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek (red.), Gdańsk 2014, ss. 127–145.
184. Słowikowski A., *Problem możliwości i konieczności w filozofii Kierkegaarda*, „Diametros”, t. 49, 2016, ss. 103–120.
185. Słupek R., *Argument kaloniczny w teologii fundamentalnej. Uwagi na marginesie dokumentu Papieskiej Rady ds. Kultury „Via pulchritudinis” – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, t. 29, nr 1, 2021, s. 301-321.
186. Smykowski K., *Inspiracje i metoda filozoficzna w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Łęckie”, t. 19, nr 4, 2017, ss. 391–399.
187. Sosnowski M.A., *Historia pewnego estety. Kilka słów o Annie Kareninie Lwa Tolstoja w świetle Albo-albo S. Kierkegaarda*, „Kronos - metafizyka, kultura, religia”, t. 2, 2007, ss. 121–141.
188. Steck Ch.W., *Symfonia miłości*, „Przegląd Powszechny”, nr 12, 2005, s. 51-55.
189. Stewart J., *Kierkegaard i Hegel o wierze i wiedzy*, „Logos i ethos”, nr 2 (25), 2008, ss. 27–45.
190. Stoker W., *The Place of Art in Kierkegaard's Existential Aesthetics*, „Bijdragen”, t. 71, nr 2, 2010, ss. 180–196.

191. Stokes P., *Kierkegaardian Virtues and the Problem of Self-Effacement*, „Religions”, t. 14, nr 1240, 2023, ss. 1–14.
192. Stróżewski W., *Przemówienie wygłoszone w czasie uroczystości nadania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 27 czerwca 2003 roku, 2004, tom LXI*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXI, nr 1, 2004.
193. Strzelecki R., *Autentyczność egzystencji*, „Filozofuj”, nr 2 (50), 2023, ss. 12–14.
194. Świdorski B., *Kierkegaard i Gombrowicz. Czy można kochać dwóch mężczyzn naraz?*, [w:] *Aktualność Kierkegarda: w 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 101–108.
195. Świdorski B., *Replika Kierkegarda*, „Principia”, t. 23, 1999, ss. 57–78.
196. Świętek E., *Koncepcja estetyczna Richarda Shustermana i jej konsekwencje dla edukacji estetycznej*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 68, nr 4, 2014, ss. 119–130.
197. Szabat M., *Sobość jako relacja ze sobą: Franz Rosenzweig i Søren Kierkegaard*, [w:] *Studia o filozofii Sorena Kierkegarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje*, M. Gołębiwska (red.), Warszawa 2015, ss. 351–366.
198. Szczap A., *Różne odcienie miłości w życiu i twórczości Sorena Kierkegarda*, [w:] *Studia o filozofii Sorena Kierkegarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje*, M. Gołębiwska (red.), Warszawa 2015, ss. 294–303.
199. Szocik K., *Kierkegardiańska koncepcja chrześcijaństwa. Między radykalną krytyką a poszukiwaniem ideału*, [w:] *Studia o filozofii Sorena Kierkegarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje*, M. Gołębiwska (red.), Warszawa 2015, ss. 112–131.
200. Szocik K., *Kierkegardowski prymat subiektywności jako uzasadnienie politycznej sekularyzacji i prywatyzacji religii*, [w:] *W kręgu Kierkegarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 93–104.
201. Szpilka K., *W horyzoncie prawdy i piękna – rzeczywistość człowieka w stadium estetycznym w myśli S. Kierkegarda*, „Studia Sandomierskie. Teologia-Filozofia-Historia”, t. 24, 2017, ss. 287–302.
202. Szwed A., *Biblia i wiara według Kierkegarda*, „Znak”, nr 3, 1991, ss. 71–79.
203. Szwed A., *Kierkegarda dialog ze sobą*, [w:] *Aktualność Kierkegarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 74–89.

204. Szwed A., *Komunikacja pośrednia jako podstawowa metoda filozofii egzystencji Kierkegarda*, „Principia”, t. 23, 1999.
205. Szwed A., *O podobieństwach i różnicach między miłością zmysłową (Elskov) a miłością duchową (Kjerlighed) u Sorena Kierkegarda*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegarda*, P. Bursztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski, G. Uzdański (red.), Warszawa 2007, ss. 93–101.
206. Szwed A., *Recepcja myśli Sorena Kierkegarda w filozofii Józefa Tischnera*, „Argument”, t. 1, nr 2, 2011, ss. 275–290.
207. Szwed A., *Skok wiary - Kierkegaard i Jaspers*, [w:] *Kierkegaard, czyli Mowy na piątkowym zebraniu dla wspólnie pogrzebanych. Pamięci Profesora Edwarda Kasperskiego*, J. A. Prokopski, M. Urbańska-Bożek (red.), Kęty-Warszawa 2019, ss. 132–151.
208. Szwed A., *Sorena Kierkegarda próba przewyciężenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos”, nr 40, 1997, ss. 169–178.
209. Szwed A., *Tischner jako filozof egzystencji*, „Znak (Kraków)”, 2004, ss. 15–18.
210. Szwed A., *U źródeł rozpacz*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz* w filozofii Sorena Kierkegarda, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 61–74.
211. Szymik J., *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2007), s. 15-22.
212. Toeplitz K., *«Choroba na śmierć» czy śmierć tej choroby?*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz* w filozofii Sorena Kierkegarda, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 7–20.
213. Toeplitz K., *Chrześcijaństwo pozakonfesjonalne i Soren Kierkegaard*, „Kartoteka Gdańska”, t. 2017, nr 1, ss. 6–17.
214. Toeplitz K., *Dialektyka jakościowa Kierkegarda*, „Studia Filozoficzne”, t. 1980, nr 2 (171), ss. 69–81.
215. Toeplitz K., *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne”, t. 1970, nr 4 (65), ss. 78–98.
216. Toeplitz K., *Kierkegaard ein Nachkomme Hegel?*, [w:] *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte, XVIII, Internationaler Hegel-Kongress 1990*, K. Bal (red.), Wrocław 1992, ss. 125–140.
217. Toeplitz K., *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*, [w:] *Okruchy filozoficzne. Chwila*, S. Kierkegaard (red.), K. Toeplitz (tłum.), Warszawa 1988, s. VII–LXV.

218. Toeplitz K., *Nieuchronność rozpacz*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz* w filozofii Sørensa Kierkegaarda, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 25–60.
219. Toeplitz K., *O możliwości i niemożliwości istnienia «chrześcijańskiego egzystencjalizmu»*, „Studia Filozoficzne”, t. 212, nr 7, 1983, ss. 3–26.
220. Toeplitz K., *Samotność Abrahama*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sørensa Kierkegaarda*, P. Bursztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski, G. Uzdański (red.), Warszawa 2007, ss. 11–18.
221. Toeplitz K., *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 7–35.
222. Toeplitz K., *Wiara Sørensa albo dlaczego Kierkegaard nie mógł się przyznać do bycia chrześcijaninem*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 7–32.
223. Tsakiri V., *Love, suffering and the human nature in Kierkegaard's late works*, „Protrepis”, nr 4, 2013, ss. 6–20.
224. Urban M., *Rozpacz tożsama z estetyką?*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz* w filozofii Sørensa Kierkegaarda, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 197–210.
225. Urbańska-Bożek M., *Kierkegaard bez retuszu*, „Kronos”, 2016, ss. 308–316.
226. Urbańska-Bożek M., *O (nie)możliwości chrześcijaństwa pozakonfesyjnego w kontekście polemiki Kierkegaarda z Kościołem luterańskim*, [w:] *Kierkegaard, czyli Mowy na piątkowym zebraniu dla wspólnie pogrzebanych. Pamięci Profesora Edwarda Kasperskiego*, J. A. Prokopski, M. Urbańska-Bożek (red.), Kęty-Warszawa 2019, ss. 109–131.
227. Veisland J., *Anxiety and Freedom: Kierkegaard's „The Concept of Anxiety” and women characters in modern literature*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 224–241.
228. Walczak M., *Kierkegaard jako filozof milczenia*, [w:] *Studia o filozofii Sørensa Kierkegaarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje*, M. Gołębowska (red.), Warszawa 2015, ss. 263–277.
229. Webb C., *Eternity's Magic Lantern: The Aesthetics of the Eternal from Spinoza to Kierkegaard*, [w:] *Philosophy as Experimentation, Dissidence and Heterogeneity*, J. M. Justo, E. M. de Sousa, F. M. F. Silva (red.), Cambridge 2021, ss. 84–98.

230. Wencel K., *Źródła inspiracji teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Theologia Thoruniensia”, nr 3, 2002, ss. 115–135.
231. Wieczorek B., *Życie estetyczne: jedynym ideałem etycznym?*, „Kultura-Media-Teologia”, nr 8, 2012, s. 72-74.
232. Witek S., *Cnota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, L. Bieńkowski, W. Granat, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk (red.), t. 3, Lublin 1979.
233. Wohlfart G., *O milczeniu — Nietzsche i Kierkegaard*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, t. 7, nr 4, 1998, ss. 215–222.
234. Wojtkowska K., *Rozpacz w świetle kategorii czasowości na nowo pojętej*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 239–286.
235. Wołowski L., *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentaliów” u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos”, t. 49, nr 1, 2019, ss. 45–64.
236. Workowski A., *Aktualność koncepcji autentyczności Sorena Kierkegarda*, [w:] *Aktualność Kierkegarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 174–191.
237. Zawadzka-Morawiecka M., *Sorena Kierkegarda koncepcja wolności*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, nr 10, 2013, ss. 41–56.
238. Żelazny M., *Filozofia egzystencji u Kierkegarda, Jaspersa i Heideggera*, „Studia z Historii Filozofii”, t. 3, nr 3, 2012, ss. 219–232.
239. Ziobrowski J., *Człowiek wobec paradoksu*, „Etyka”, nr 28, 1995, ss. 69–84.
240. Ziółkowski W., *Józefa Tischnera koncepcja tragedii estetycznej: oczarowanie i uwodzenie*, „Studia Gilsoniana”, 2016, ss. 345–363.
241. Zuziak W., *Wiara rozpacz i wiara nadziei*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2014, ss. 211–238.

OŚWIADCZENIE

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy doktorskiej.

Kraków, dnia

czytelny podpis autora

Oświadczenie kierującego pracą

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi tytułu naukowego.

data

podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

data

własnoręczny podpis autora pracy