

DOMINIKA BOROŃ*

WYBÓR OBIEKTYWNEJ NIEPEWNOŚCI JAKO POSTAWA FILOZOFII EGZYSTENCJI SØREN KIERKEGAARD I ODO MARQUARD

Słowa kluczowe: egzystencja, prawda subiektywna, prawda obiektywna, sceptycyzm, hermeneutyka, absolutyzacja, sens, komunikacja

Keywords: existence, objective truth, subjective truth, skepticism, hermeneutics, absolute, sense, communication

Opozycja pomiędzy myślą analityczną a egzystencjalną nie posiada jednoznacznie zarysowanej granicy – a raczej posiada wiele przenikających się granic. Jednak wydaje się, że zgadzamy się co do istnienia czegoś takiego, jak *duch* analityczny i *duch* egzystencjalny, a interpretacja źródeł i znacze-

* Dominika Boroń – dr filozofii, ur. 1971, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej UMCS w Lublinie. Wybrane publikacje: *Kłopoty z pojęciem nicości. Modlitwa ateisty. Koncepcja wiary filozoficznej Karla Jaspersa w dziele „Wiara filozoficzna wobec objawienia”* (2003); *Paradoksy racjonalnego umysłu wobec czasu. Jednostka wobec własnej przeszłości w pismach S. Kierkegaarda i J.P. Sartre’a* (2007); *O potrzebie podmiotu hermeneutycznego. Uwagi nad refleksją Odo Marquarda* (2011); *Antropologia filozoficzna jako klucz do liberalnego konserwatyzmu. Odo Marquard jako spadkobierca Edmunda Burke’a?* (w druku); *O roli humoru w języku filozoficznym* (w druku); książka *Zagadka Przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda* (2010). E-mail: missborogne46@gmail.com.

nia tej opozycji jest zwykle czyniona mniej lub bardziej w duchu jednej z wymienionych opcji.

Byłoby to zgodne z myślą wielkiego „kryptoegzystencjalisty”, Williama Jamesa, który widział w historii filozofii dzieje zderzania się temperamentów. Pisał o dwu podstawowych typach umysłowości: miękkiej i twardej – a szkicując je, przypisywał miękkiej m.in. racjonalizm, intelektualizm, religijność, optymizm i dogmatyzm, twardej zaś: empiryzm, sensualizm, materializm, pesymizm, sceptycyzm¹. Tymczasem nietzscheańsko-egzystencjalno-psychoanalityczna spuścizna, w której tak głęboko zanurzona jest intelektualna współczesność, każe nam patrzeć na Jamesowską listę spolaryzowanych „izmów” jako na już nieaktualny obraz. A jednak to wspomnienie z 1907 roku zdaje się potwierdzać zasadność wprowadzania opozycji pomiędzy analitycznym a egzystencjalnym duchem myślenia.

Poniższe uwagi, dotyczące pewnych interpretacji analitycznego i egzystencjalnego stylu filozofowania, rozwijam w oparciu o refleksje dwu drogich mi myślicieli. Pierwszym z nich jest Søren Kierkegaard, autor koncepcji myśliciela obiektywnego i subiektywnego, którą prezentuje w *Zamykającym Nienaukowym Postscriptum*, chyba najważniejszym swoim dziele². Drugim jest Odo Marquard, którego zdaniem myśl analityczna cierpi z powodu *wygórowanego roszczenia sensu* – przeciwstawia jej zatem swój *hermeneutyczny sceptycyzm*, który zdecydowanie zbliża go do refleksji egzystencjalnej.

Pragnę ukazać współbrzmienie poglądów pozornie bardzo sobie dalekich: religijnie zorientowanej refleksji Kierkegaarda i bardzo „zdroworozsądkowej”, ale równie przewrotnej i wieloznaczej – Marquarda. Dostrzegając owo współbrzmienie, dostrzegam zarazem, jak głęboko bije źródło egzystencjalnej refleksji, łącząc skrajnie różne perspektywy myślenia jednym wspólnym mianownikiem – mianownikiem zaangażowania w najbardziej pierwotne, etyczne i religijne pytanie o to, jak mamy żyć. Wyznacznikiem egzystencjalnego charakteru filozofii jest dla mnie zatem prymat pytania etycznego nad pytaniem przyrodniczym czy epistemologicznym.

¹ W James, *Pragmatyzm*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998, s. 46.

² Kierkegaard pisał to dzieło (1846) jako wyjaśnienie i podsumowanie całej dotychczasowej twórczości. Był wówczas przekonany o swojej rychłej śmierci, która nadeszła jednak dopiero dziewięć lat później.

Warto zauważyć, że prymat ten bywa w filozofii egzystencjalnej ukryty – myśl Sartre’a, na przykład, zdaje się docierać do rozstrzygnięć etycznych na drodze ontologicznej refleksji, a jednak wiemy, że zaangażowanie autora zawsze zwracało się w kierunku problemów związanych z jednostkowym i społecznym życiem człowieka oraz dylematów egzystencjalno-etycznych. Kładąc nacisk na pojęcia pierwotności i zaangażowania, chcę podkreślić, że określenia „etyczne” czy „religijne” nie odnoszą się w tym wypadku do konkretnych sfer wyznaniowych czy przyjętych reguł społecznych, ale oznaczają raczej, konstytuujące osobowość reflektującej jednostki, pytania. Zaangażowanie w próby odpowiedzi na nie *może* dopiero skierować poszukującego ku konkretnym propozycjom wyznaniowym czy etycznym.

Dla Sorena Kierkegaarda zaangażowanie w los własnej, jednostkowej jaźni było pierwszym, koniecznym krokiem na drodze do Boga, ale także – do odkrycia siebie jako egzystencji³. W refleksjach Odo Marquarda powraca, wyrażana na różne sposoby, pewność, że filozofia powinna być sztuką życia. Dla obu sedno uzasadnienia wyboru sposobu i stylu filozofowania leży w refleksji nad czasową strukturą jaźni. Dla obu przesłanki wyboru, który plasuje ich po „egzystencjalnej stronie”, są racjonalne i wyrażone w precyzyjny, chociaż wybitny literacko, sposób.

Spróbuję pokazać, że Kierkegaardowska prawda egzystencji okazuje się – w swoim poznawczym wymiarze – zbliżyć do hermeneutycznego sceptycyzmu Marquarda, gdzie najważniejszym argumentem przeciwko analityczności rozumianej jako poszukiwanie ostatecznych zasad i odpowiedzi jest ludzka śmiertelność i otwarty, dynamiczny charakter bytu ludzkiego.

Kierkegaard interesuje możliwość przemiany wewnętrznej jednostki oraz czy i jak możliwe są jej opis i komunikowanie drugiemu człowiekowi. Dokonanie takiej przemiany jest dla niego równoznaczne z uzyskaniem dostępu do autentycznej egzystencji. Porażka oznacza życie nieprawdziwe, nazywane przez myśliciela rozpaczą. Cała *Choroba na śmierć*⁴ opisuje możliwości takiej przemiany, ale wątek ten pojawia się we wszystkich właściwie dziełach Duńczyka. Interesuje go zatem zaangażowany opis bytu ludzkiego – taki, który ma na celu dobro tegoż bytu, realizację najwyższych

³ Por. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans. H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton 1992, s. 197–198.

⁴ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, [w:] *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN 1972, s. 148–151, 225–227, 251.

możliwości jego natury. I jakkolwiek dla Kierkegaarda realizacja przemiany – narodziny egzystencji, oznacza drogę do Chrześcijaństwa, to analiza elementów jego myśli poza jej czysto religijnym sensem nie tylko jej nie fałszuje, ale odkrywa jej genialną świeżość.

Analiza mierzy i dzieli. Jednak, jak mówi w *Postscriptum Climacus* (jeden z pseudonimowych autorów Kierkegaarda), w świecie ducha (inaczej: w świecie egzystencji) zamiast czasu, który mierzą zegary i przestrzeni możliwej do przebycia, panuje wieczność. Tę wieczność określa pojęcie chwili – wiecznego teraz, które charakteryzuje sposób, w jaki postrzegamy naszą własną jaźń. Przemiany, w którą zaangażowana jest jednostka, przemiany wewnętrznej, nie możemy zatem opisywać, mówi Kierkegaard, tak jak podróży – opisując miejsce startu i zakończenia po przebytej drodze – ponieważ podróżujący, czyli jaźń, *zmienia się sama w jej trakcie!*⁵. Gdy chcemy zatem analizować przemianę dotyczącą egzystencji, pozostaje nam opisywać, czym ona *nie jest* (nie jest, na przykład, mądrością teoretyczną) oraz „zaginać” znaczenie dostępnych pojęć, ponieważ nasz język – zwłaszcza filozoficzny – „urodził się” dla świata analizy, nie dla świata egzystencji. Nauczyliśmy się go, nazywając zewnętrzny, namacalny świat i jego prawa. Zmieniającej się nieustannie, dynamicznej jaźni nie możemy uchwycić za pomocą pojęć ze świata zewnętrznego, np. zasad logiki. Tymczasem, zdaniem Kierkegaarda, jedyną prawdą *dostępną* jednostce jest właśnie prawda jej wnętrza – prawda subiektywna, egzystencjalna. Dopiero uświadamiając sobie jej istnienie, otrzymujemy *szansę* egzystencji – w przeciwnym wypadku pozostaniemy na zawsze niezrealizowaną syntezą ciała i duszy – ani człowiekiem, ani zwierzęciem.

Dlaczego prawda dotyczyć może tylko egzystencji? Dlaczego Kierkegaard odrzuca możliwość prawdy obiektywnej? Nie jest jego celem stworzenie alternatywnej *filozoficznej* definicji prawdy, ale wykazanie niemożności obiektywnego ujmowania subiektywności (egzystencji, jaźni, człowieka), a co za tym idzie, niemożności zastosowania języka filozofii do egzystencjalnego – a dla niego znaczy to także: religijnego – celu. Ale krytyka obiektywizmu jest tu niejako obosieczna, bowiem Kierkegaard nie tylko odrzuca możliwość obiektywnego ujęcia jaźni, ale także odmawia podmiotowi zdolności obiektywnego ujmowania rzeczywistości w ogóle.

⁵ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 281.

Obiektywna refleksja zmienia subiektywną jednostkę w coś przypadkowego i w ten sposób zmienia egzystencję w coś obojętnego, zaniżającego. Droga do prawdy obiektywnej oddala od podmiotu, a gdy podmiot i subiektywność stają się obojętne, prawda również staje się obojętna, i w tym dokładnie leży jej obiektywna wartość, ponieważ zaangażowanie, podobnie jak decyzja, jest subiektywnością. [...] bycie lub nie-bycie [jednostki – przyp. D.B.] staje się, z obiektywnego punktu widzenia, prawidłowo, nieskończenie obojętne, ponieważ, jak mówi Hamlet, bycie i nie-bycie mają tylko subiektywne znaczenie⁶.

Argumentem, za pomocą którego Kierkegaard deprecjonuje refleksję obiektywną, jest właśnie jej egzystencjalny początek, którego, jego zdaniem, niepodobna porzucić. Ów początek to sam filozofujący podmiot, jednostkowy umysł roszczący sobie pretensje do wykroczenia poza siebie we wszystko ogarniającej refleksji. Zdaniem Kierkegaarda filozoficzna misja sprowadzenia całego procesu poznawczego do abstrakcji nie może się powieść – ponieważ usunięcie podmiotu poznającego (czyli naszej przypadkowej jaźni) poza ten proces czyni z podmiotu byt fantastyczny – coś ponadracjonalnego – jak wytwór alchemików czy czarodziej⁷.

Co ważne: nie znaczy to, że Kierkegaard odmawia egzystencji zdolności abstrahowania od siebie – przeciwnie, dostrzega tę zdolność w sposób, który można uznać za antycypację m.in. sartrowskiej koncepcji egzystencji. Dostrzega bowiem przede wszystkim jej „zanikającą” strukturę czasową: fakt, że owo abstrahowanie od siebie nigdy nie przybiera zobiektywizowanej formy relacji przedmiotowo-podmiotowej. Podmiot może postrzegać siebie jako abstrakcję

tylko chwilowo, jakkolwiek nawet w tych chwilach ciągle płaci dług egzystencji – egzystując i tak⁸.

Zdaniem Duńczyka, jeżeli ideał filozoficznej prawdy obiektywnej ma wyeliminować to, co subiektywne – to prowadzi do eliminacji samego myśliciela i do *końca* procesu poznawczego. Tymczasem egzystująca jednostka *ciągle* egzystuje i dalej pyta o prawdę, a jej refleksja widzi wtedy jakby dwa oddzielne światy; dwie prawdy: obiektywną i subiektywną, pomiędzy

⁶ Tamże, s. 193.

⁷ Tamże, s. 191.

⁸ Tamże..

którymi leży przepaść ruchu egzystencji – dla pytającego nie do przebycia, ponieważ, jak powie Sartre, sam nią właśnie jest. Ów dynamiczny charakter struktury jaźni, która nie *jest*, ale zawsze tylko *się staje*, sprawia, że nie ma ona dostępu do królestwa prawdy, która z definicji właśnie *jest* (a nie *staje się*) obiektywna. Kierkegaard pisze:

Jakąż pomocą jest tu tłumaczenie, jak wieczna prawda ma być rozumiana z punktu widzenia wieczności, gdy ten, kto ma posłużyć się tym tłumaczeniem nie ma do niego dostępu, ponieważ sam egzystuje i jest tylko fantazją, gdy pragnie być sub specie aeterni [...] jak wieczna prawda ma być rozumiana w kategoriach czasu przez kogoś, kto sam egzystuje w czasie –

i dodaje:

egzystowanie w czasie – to jest coś, do czego przyzna się nawet czcigodny profesor, jeżeli nie zawsze, to co trzy miesiące, gdy pobiera pensję⁹.

Jak zatem mamy szukać prawdy? Jak możemy jej doświadczyć? Otóż kryje się ona, zdaniem Kierkegaarda, nie w tym, *co* jest stwierdzone, ale w tym, *jak* jest to stwierdzone¹⁰. Tylko zatem dynamika egzystencji może być prawdziwa bądź fałszywa; pojęcia prawdy lub fałszu jednostka może prawomocnie odnieść tylko do swojej „dziejącej się” egzystencji – nigdy do zobiektywizowanej treści.

To, *jak* określa właśnie obszar wiedzy etycznej i etyczno-religijnej. *Jak* odnosi się do dynamiki egzystencji – a odpowiedzią na nie jest oczywiście działanie, życie – nie słowa. *Co* odnosi się do wiedzy zobiektywizowanej, zamkniętej – na przykład w księgach filozoficznych, w systemie, w tzw. wiedzy obiektywnej. Nie trzeba przypominać, że Kierkegaard uważał się pod wieloma względami za ucznia Sokratesa.

Istnieje taka ciekawa uwaga Climacusa, że prawda subiektywna może pojawić się nawet, gdy *mylimy się* co do przedmiotu naszej wiedzy, ale nasze *dążenie jest prawdziwe*¹¹. Podmiot jest uczestnikiem prawdy, a nie tylko jej odkrywcą. *Prawdziwe uczestnictwo* (zaangażowanie) jest ważniejsze,

⁹ Tamże, s. 192

¹⁰ Tamże, s. 202.

¹¹ Tamże, s. 199.

niż prawdziwe odkrycie. Jako przykład podaje autor *Postscriptum* wiedzę o Bogu. „Obiektywnie” rozumując, przedmiotem refleksji byłby prawdziwy Bóg. Subiektywnie zaś

to, że jednostka **odnosi się do czegoś w taki sposób**, że ta relacja jest prawdziwie bożą relacją” [podkr. – D.B.]¹².

W świecie egzystencji ocenie prawdziwości podlegać może tylko egzystencja, czynnik dynamiczny: **jak**.

Prawda to zatem

Obiektywna niepewność, utrzymywana mocno przez fakt zdobycia jej w najbardziej namiętnej wewnętrzności¹³.

Niepewność nie jest początkiem, ale najtrudniejszą zdobyczą. Jest „obiektywna” w tym sensie, że zdobyć ją może każdy człowiek – i jakkolwiek jest „najtrudniejszą zdobyczą”, jest także prawdą wynikającą ze zrozumienia konsekwencji struktury naszej jaźni. Musi być *utrzymywana mocno przez fakt zdobycia jej w najbardziej namiętnej wewnętrzności*, ponieważ sprzeciwia się rozumowi pragnącemu zawsze *rezultatu*, z natury niezadowolającemu się niepewnością. Dlatego tak rozumiana prawda staje się nie tylko pozytywnym odkrywaniem egzystencji, ale też karkołomnym wysiłkiem rozumu.

„Obiektywna niepewność” nie jest jednak sceptycyzmem. Nie jest wypadkową filozoficznej oceny możliwości poznawczych człowieka, ale owocem najwyższego zaangażowania w poznanie siebie jako wartości całkowicie niezależnej od wszelkich zewnętrznych – i religijnych, i etycznych, i filozoficznych dyrektyw. Tak rozumiane samopoznanie jest związane z konkluzją nieprzydatności owych dyrektyw w poszukiwaniu prawdy oraz nicości ofert doczesnego świata w ogóle. Wiąże się z przekonaniem, że jakkolwiek prawda dostępna człowiekowi nie jest nigdy obiektywna w klasycznym rozumieniu, to **jest** absolutna – bo taka może być relacja z sobą samym i Bogiem.

Do tak rozumianego samopoznania prowadzi długa droga. Transformacja jaźni wymaga bowiem nie tyle intelektualnego, co psychologicznego przygotowania: jej materiałem jest realny czas życia; poszukiwanie,

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 203.

rozczarowanie i rezygnacja, które w dosłowny sposób muszą zniszczyć człowieka¹⁴, aby mógł narodzić się naprawdę – w języku Kierkegaarda: stać się chrześcijaninem, w języku laickim: odkryć swoją wolność, prawdziwego siebie.

Prawda jest dokładnie śmiałym aktem wyboru obiektywnej niepewności z nieskończoną namiętnością¹⁵

– powtarza Kierkegaard. To właśnie *nieskończona namiętność* jest czynnikiem decydującym, jest tym zaangażowaniem, bez którego nie nastąpi żaden proces przemiany:

[...] w momencie namiętności decyzji, gdy droga rozchodzi się z drogą wiedzy obiektywnej, wydaje się, że nieskończona decyzja tu się kończy. Ale w tym samym momencie jednostka egzystuje w czasie i subiektywne Jak zmienia się w dążenie, wspierane i ciągle odświeżane przez decydującą namiętność nieskończoności¹⁶.

Znaczy to, że owo pozostawanie w obiektywnej niepewności jest *stałą* pracą, staje się dyspozycją umożliwiającą umysłowi „radzenie sobie” z paradoksami – nie tylko wiary, ale myślenia o rzeczywistości w ogóle.

„Normalna” racjonalność ucieka przed paradoksem. Wydaje się, że można to ująć następująco: umysł wolny, *uwolniony* od pułapki obiektywizmu, zaczyna rozumieć – ale już inaczej, egzystencjalnie, a nie przedmiotowo. Wolna egzystencja autentycznie – czyli *zgodnie z ludzkimi możliwościami*, pojmuje świat.

Climacus zauważa, że o ile prawda leży w wewnętrzności (dynamice egzystencji), komunikowanie *rezultatów* myślenia, czyli skończonych prawd lub twierdzeń, jest pozbawione sensu. Takie komunikowanie jest „nienaturalnym odnoszeniem się jednej osoby do drugiej”¹⁷, ponieważ każda osoba jest duchem, a jej prawdą jest dążenie, *stawanie się*, które zostałoby zatrzymane wraz z pojawieniem się rezultatu. Jeżeli istnieć może nauczyciel niebezpośredniej komunikacji, to będzie on tak przemawiał do ucznia, by ten odwrócił się od niego i zwrócił do wewnątrz siebie. Co najważniejsze,

¹⁴ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 206–211.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 203.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 242.

podział na nauczyciela i ucznia ma tu tylko znaczenie analogii retorycznej, bowiem, zgodnie z powyższymi uwagami na temat subiektywności, nauczyciel jest przecież tak samo stającym się, dążącym podmiotem, jak uczący się. Taka komunikacja, nazywana przez Kierkegaarda pośrednią, musi zatem przybrać formę prowokacji.

Dlatego też Johannes Climacus, autor *Postscriptum*, jest pewien tylko co do *formy*, w jakiej powinien wyrażać swoje refleksje, nie zaś co do treści; jest pewny *jak* trzeba mówić, a nie *co* trzeba powiedzieć. W tym dokładnie leży tajemnica pojęcia prawdy subiektywnej; forma wypowiedzi musi *odpowiadać* formie prawdy:

To, że byłem już pewny formy komunikacji, nie znaczyło, że miałem coś do zakomunikowania, jakkolwiek to, że forma stała się dla mnie jasna **pierwsza**, było całkowicie w porządku, **ponieważ to forma jest rzeczywistością wewnętrzną** [podkr. – D.B.]¹⁸.

Prawda subiektywna jest więc formą egzystencji, a komunikacja pośrednią formą, w jakiej ta egzystencja może się komunikować na zewnątrz, wobec innych ludzi. Samo pojęcie „komunikacji” musi tu być redefiniowane: z klasycznego rozumienia pozostaje interakcja, forma działania prowokująca wysiłek rozumienia za strony odbiorcy. Natomiast powodzenie komunikacji nie leży już w adekwatności tego, co pojął odbiorca w stosunku do tego, co komunikujący chciał przekazać! Leży ono w stopniu zainteresowania swoją wewnętrzną (egzystencją), jakie komunikacja ta była w stanie *wzbudzić* u odbiorcy. Z punktu widzenia *celu* tej komunikacji treść nie istnieje¹⁹. Spekulacje na jej temat czy zachwyt nad jej artystyczną czy merytoryczną zawartością – a więc także wszystko, co tutaj robię jako autorka – to tylko konieczny efekt uboczny, sfera *w świetle* celu powierzchowna i przypadkowa.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ „W książkach pseudonimowych nie ma ani jednego słowa mego autorstwa. Nie mam również opinii na ich temat, chyba że jako ktoś postronny, ani wiedzy o ich znaczeniu, oprócz wiedzy czytelnika, ani nawet śladu prywatnego stosunku do nich, ponieważ nie można go mieć w stosunku do komunikacji podwójnej refleksji. Choćby jedno słowo osobiście moje byłoby aroganckim zapomnieniem się, które, postrzegane dialektycznie, winne byłoby całkowitej anihilacji autorów pseudonimowych” (S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 626).

Dla Kierkegaarda jednostkowa egzystencja staje się dziedziną prawdziwej wolności i ostatecznie – dziedziną wiary i spotkania z Absolutem. Dla Odo Marquarda wgląd w charakter ludzkiej egzystencji *uwalnia* człowieka od pogoni za Absolutem, oferując mu autentyczność w innej postaci – zgody na śmiertelność i związanej z nią akceptacji dynamicznego, subiektywnego i pluralistycznego modelu wiedzy. Jego zgoda na obiektywną niepewność będzie miała zatem również swoiście soteriologiczny charakter.

Refleksje Marquarda, podobnie jak Kierkegaarda, wiążą się z wnikliwą obserwacją i diagnozą otaczającej ich rzeczywistości społecznej. Kierkegaard, żeby podjąć próbę przywrócenia chrześcijaństwa, najpierw zgłębia psychologię współczesnych mu pseudochrześcijań, zaś Marquard, zastanawiając się nad losem filozofii i filozofów, zgłębia psychologię nowoczesnego myśliciela.

Przyczyn czegoś, co moglibyśmy nazwać frustracją współczesnej filozofii, jest bardzo wiele. W kontekście naszych rozważań interesuje mnie następujące zjawisko, dostrzeżone przez Marquarda; jest nim *utrata funkcji uzdrowiciela i sędziego jako społecznego sensu filozofii*. Wiąże się ono, zdaniem autora, z rosnącą w nowoczesnych społeczeństwach tęsknotą za Sensem – tym jedynym, pisanym wielką literą. W ikonicznych niemalże „hasłach” współczesności, takich jak: kryzys, śmierć podmiotu, śmierć znaczenia, koniec filozofii czy koniec historii, brzmi dramatyzm i pesymizm, a może również intelektualna histeria. Marquard widzi w nich zjawisko *wygórowanego żądania sensu*²⁰, jedno ze źródeł frustracji filozoficznej. Otóż pryncypialność, do której przywykła filozofia, a która uwidacznia się w absolutyzującym brzmieniu wymienionych wyżej „hasel” współczesności, nie przystaje, zdaniem autora *Szczęścia w nieszczęściu* nie tylko do współczesności, ale *w ogóle* do specyfiki egzystencjalnej kondycji człowieka. Ta zaś specyfika polega przede wszystkim na świadomości naszej śmiertelności i skończoności.

Aby wybór mógł być absolutny, mówi Marquard, życie trwa zbyt krótko²¹. Podejmowane przez wieki programy absolutyzacji człowieka zaprzeczają jego rzeczywistości; jego przypadkowości i rychłości jego śmierci. *Prawidłowo*, ironizuje na ten temat Kierkegaard – na tym przecież

²⁰ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994, s. 40.

²¹ Por. tamże, s. 69.

ma polegać obiektywność. Zdaniem Marquarda, owe programy absolutyzacji można podzielić chronologicznie na kilka wielkich tradycji. Pierwsza to myśl grecka, która pozbawiła ludzką rzeczywistość istotności, dalej chrześcijaństwo, czyniące ją rzeczywistością tymczasową i już osądzoną, oraz nowożytność, która bierze ją w metodyczny nawias²². Wszystkie te próby łączy odwrócenie się od tego, co najgłębiej ludzkie. Na słynne zdanie Hegla, mówiące, że celem filozofii jest usunięcie elementów przypadkowych, Marquard odpowiada podobnie jak Kierkegaard: usunąć to, co przypadkowe to także *usunąć z filozofii filozofów*. To zaś, jak stwierdził w zamieszczonym wyżej cytacie Duńczyk, prowadzi do końca procesu poznawczego. Trzeba zatem, utrzymuje Marquard, właśnie *dla* filozofii ratować to, co przypadkowe; tylko temu zawdzięcza ona bowiem swą rzeczywistość²³. Żądanie przez filozofię absolutnego, bezpośredniego sensu utrwaliło w filozofii zasadę, że nie należy zajmować się życiem – sugerując tak naprawdę, że jest ono *złe*, póki *absolutne* uprawomocnienie nie dowiedzie, że jest *absolutne* właściwe. Tymczasem śmierć nie pozwala nam doczekać się wyniku absolutnej analizy wyborów – i dlatego:

program absolutyzacji człowieka jest dla ludzi filozofią ich życia po śmierci, pozostawiającą bez odpowiedzi pytanie o filozofię ich życia przed śmiercią²⁴.

Mamy zatem, zdaniem niemieckiego hermeneuty, ciągle do czynienia z następującą sytuacją: absolutna filozofia ciągle *jeszcze* nie istnieje, a utarte praktyki naszego rzeczywistego życia brane są w metodyczny nawias jako nieuzasadnione. Tak naprawdę nie mamy zatem innego wyjścia, jak uznać te utarte praktyki – *filozofię prowizorycznych orientacji życiowych*, za nieuchronną. Musimy ostatecznie zaakceptować obiektywną niepewność – świadomi dynamiki naszej egzystencji.

Należy zatem zrezygnować z wygórowanego żądania sensu w imię sensów pośrednich, domiejscowych rozwiązań *i* – co jest deklaracją Marquardowskiego sceptycyzmu – *wielości* poglądów i odpowiedzi zamiast powstrzymywania się od nich. Obiektywna niepewność naszego filozofowania i życia – to, że zawsze jest ono bardziej dziełem przypadków i utartych

²² Por. tamże, s. 125.

²³ Por. tamże, s. 120.

²⁴ Tamże, s. 127.

praktyk niż naszych wyborów, nie jest katastrofą, ale naszą uwarunkowaną przez śmierć normalnością²⁵.

Co ważne, taka forma sceptycyzmu nie ma nic wspólnego z rezygnacją czy dyskwalifikacją racjonalnego myślenia – przeciwnie – to tendencje absolutyzujące reprezentują to, co Marquard nazywa rozumem ekskluzywnym, czyli wykluczającym, zamykającym. Sceptycyzm hermeneutyczny spełniać ma podobną rolę, co przekraczająca paradoks refleksja Kierkegaardowskiego myśliciela subiektywnego. Ma pozwalać myśleć dalej *pomimo* sprzeczności²⁶, które wyklucza refleksja obiektywna; ma pozwalać myśleć dalej, dzięki zrozumieniu niewspółmiernego charakteru roszczeń racjonalności: roszczeń podmiotu do obiektywizmu i niedającej się zobiektywizować rzeczywistości.

Dla Kierkegaarda polega to na sztuce utrzymania sprzecznych elementów w dynamicznym napięciu, dla Marquarda – na sztuce posiadania wielu, dopuszczalnie sprzecznych, poglądów naraz. Z obu wizji wyłania się szczególnie obraz dialektyki, którą można by nazwać konstruktywną izostenicznością.

Programy absolutyzacji, zmierzające na różne sposoby – i do różnie rozumianego – dopełnienia historii, chcą zmieniać i zmieniają świat. „Chodzi zaś o to, by go chronić”²⁷, twierdzi autor *Rozstania z filozofią pierwszych zasad*. Formą ochrony zaś, pozwalającą na wprowadzanie jak największej ilości zmian, jest interpretowanie. Owa funkcja „chronienia”, którą przeciwstawić można obecnej zawsze w absolutyzacji funkcji eliminowania – niszczenia, działa, paradoksalnie, poprzez fakt, że interpretacja przeszłości musi uwzględniać przyszłość – egzystencjalną przyszłość każdego: *śmierć*.

Rychłość i nieuchronność naszej śmierci oznacza konieczność pozostawania „głównie tym, czym się już było”. Tę obecność śmiertelności w naszym poznaniu nazywa Marquard „rodowodem”²⁸. Rodowód zatem obejmuje całe nieusuwalne dziedzictwo przeszłości, drzewo kultury i języka, na którym dopiero mogą pączkować nasze „własne” rozwiązania. Przed dominacją tego rodowodu ludzie (i filozofowie!) bronią się na różne

²⁵ Por. tamże, s. 136.

²⁶ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994, s.118, 137–138, 150.

²⁷ Tamże, s. 124.

²⁸ Tamże, s. 128.

sposoby. Oczywiście bronią się najczęściej w imię wolności – wolności różnie rozumianej: od prawa do samostanowienia, przez bunt przeciwko rodzicom czy społeczeństwu, po absolut wolności egzystencjalnej. Rodowód jednak zawsze dominuje nad zmianą – niezależnie od tego, jak bardzo wolni się czujemy, nasze życie nieodwołalnie wypełnia to, co byłe – z tego jesteśmy *zbudowani*.

Marquard twierdzi, że ludzie bronią się przed dominacją przeszłości w imię wolności. W rozważaniach filozofa pojawia się bardzo ciekawa koncepcja swoście rozumianej wolności egzystencjalnej. Odpowiada ona zarazem na pytanie, jak, poza rozumieniem i akceptacją granic naszego poznania, filozofować dalej. Otóż sceptyczna hermeneutyka widzi wolność w postępowaniu zwanym w tradycji sceptycznej od Sekstusa Empiryka, *isosthenes diaphonia*, czyli zestawianie równosilnych sądów sprzecznych. Izosteniczne sądy nawzajem neutralizują swoją moc determinującą. Im więcej przekonań wzajemnie się krzyżuje i konkuruje ze sobą, tym więcej mamy wolności²⁹.

Czytać i pozwolić czytać – powiada Marquard. Takie działanie to konieczny dla wolności i pokoju podział władz: człowiek „nie powinien obawiać się determinacji, ale niepodzielności jej mocy”³⁰. Każda z władz, ponieważ jest tylko współdeterminująca, dystansuje człowieka do innych, daje mu pole manewru – najlepiej zatem mieć wiele przekonań:

ludzie są wolni dzięki wolnościom w liczbie mnogiej, które im przypadają, **kiedy determinanty, determinująco szturmując na nich, wskutek natłoku determinant utrudniają sobie wzajemnie determinowanie** [podkr. – D.B.]³¹.

Obiektywna niepewność jest tu zatem równoznaczna ze świadomością konieczności otwartego, nieabsolutyzującego i pluralistycznego myślenia – takie bowiem tylko myślenie czyni zadość nie tylko wymogom demokracji i tolerancji, ale, przede wszystkim, istocie ludzkiego bytu. Paradoksalnie, tok myślenia prowadzący do pluralizmu ma tu konserwatywny charakter: akceptując prymat rodowodu, akceptujemy i *chronimy* to, co byłe. Tylko tak bowiem możemy rozumieć siebie: nasze wolności pączkujące zaledwie

²⁹ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 139–140

³⁰ Tamże, s. 140.

³¹ Tamże, s. 139.

na drzewie tradycji i przeszłości, którego pędami jesteśmy. Rozmiar tego drzewa tradycji i nasza dynamiczna świadomość gwarantują nam wielość rozwiązań, na których „sprawdzenie” oczywiście nie starczy nam czasu. Pozostaje nam zatem... czytać i pozwolić czytać, zachowując pokorę wobec ograniczeń naszej natury, ale nie ustając w wysiłkach.

Sformułowanie przez Kierkegaarda pojęcia egzystencji było dla niego samego tylko produktem ubocznym religijnego przedsięwzięcia, a stało się podstawą myśli Jaspersa, Heideggera i Sartre'a – żeby wymienić najślynniejszych egzystencjalistów. Ich tajemniczym słowem: „wsluchiwanie się”, „świeceniu szyfrów”, „mowie mileczenia”, utożsamieniu egzystencji i wolności z nicością, towarzyszył dreszcz dotykania Tajemnicy Egzystencji, patos, który, jak się wydaje, przebrzmiał w intelektualnym świecie. Ale to, co pozornie trywializuje Marquard, mówiąc, że bycie ku śmierci można wyrazić bez egzystencjalistycznej emfazy, zauważając, że w całej populacji ludzkiej umieralność wynosi 100% – stanowi o nieuchronności myślenia, które los i życie jednostki traktować będzie jako esencję filozofii, które próbuje ciągle od nowa łączyć to, co rozłączono po Sokratesie: myśl i egzystencję.

Przypominają mi się tutaj słowa Derridy, który w ostatnich słowach tekstu *Kres człowieka* zadaje pytanie „tylko kto taki My?”. I pomijając całą subtelność związanych z tym pytaniem sensów i kontekstów, można mu odpowiedzieć, że o ile na setki sposobów nie *wiemy*, kim *jesteśmy*, o tyle nigdy nie mamy wątpliwości, kto *umiera*, kto *przestaje* być. I ta prosta pewność zawsze będzie wskrzeszać to, co nazywamy myślą egzystencjalną, myślą, która ma w sobie odwagę najbardziej pierwotnych i prywatnych pytań: jak mam żyć i umierać i jak dzielić te pytania z innymi.

CHOOSING OBJECTIVE UNCERTAINTY
AS AN ATTITUDE OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY
SÏREN KIERKEGAARD AND ODO MARQUARD

Summary

The idea of the article is to search for the roots of the so-called existential thinking, using the peculiar comparison: of the religiously oriented ideas of Kierkegaard (especially his notions of subjective and objective thinker and the idea of subjective truth) and contemporary ideas of Odo Marquard's hermeneutical skepticism. Surprisingly,

Marquard's anthropologically and sociologically oriented reflection, while dealing with the problem of human search for absolute knowledge and its depreciation of particular existence, comes to much the same reflections as Kierkegaard: stating rational inability to reach The Objective. Both philosophers analyze the dynamics of the thinking subject and come to more similar statements: Kierkegaard's notion of objective uncertainty can be, to the certain extent, used to describe attitude of modern thinker described by Marquard. "To the certain extent" – because it is hard and not legitimized to avoid in interpretation the ultimate religious goal that ties up the whole Kierkegaard's authorship and makes his thought so specific. But the similarities are not meant just to be shown here: they aim to point out certain, very substantial reflection that lies at the root of the existential thinking and makes it still necessary. It is the reflection that sees human mortality, individuality and the dynamic character of the self as the basis for giving primacy in philosophy to the "here and now" questions of how to live and die and how to share those questions with others.

