

MARIA GOŁĘBIEWSKA

PATETYCZNOŚĆ JAKO KATEGORIA MYŚLI
SØRENA KIERKEGAARDA

We współczesnej filozofii kategoria patetyczności pojawia się między innymi w pracach Emmanuela Lévinasa i Michela Henry. W poetyce i w ogóle w teorii literatury *pathos* łączony był z hiperbolą, z przesadą, z nadmiarem. Jednak jego pojmowanie ma w tradycji filozoficznej inne źródła, które odnajdujemy u Arystotelesa.

Arystoteles a Kierkegaard

Jak wiadomo, Arystoteles odróżnił *nous pathetikos*, czyli umysł bierny, receptywny, oraz *nous poietikos*, czyli umysł czynny, a zatem patetyczność łączyłaby się z receptywnością, odbiorczością, a nawet biernością. W *Retoryce* Arystoteles argumentuje, że przemowa oddziałuje na trzy sposoby, związane z poszczególnymi elementami komunikacji – mówcą, słuchaczem i przemową. *Ethos* jest związany z postawą mówcy, *pathos* – określa oddziaływanie na słuchacza, a *logos* dotyczy treści i układu argumentacji samej przemowy. Trzeba podkreślić, że tak pojmowaną patetyczność *pathosu* należy odróżnić od „patyczności”, związanej ze słowem „*apathia*”, a również z określeniami „empatia”, „sympatia” – od „patyczności” jako słowa ujmującego to, czego się doświadcza.

Arystoteles rozpatruje, czym jest *pathos*, również w *Poetyce* i łączy w ten sposób kategorię patosu z *poiesis* – z praktyką wytwórczą w ogóle, a w szczególności z praktyką wytwórczą, której narzędziem jest słowo mówione, mowa. *Pathos* charakteryzuje tragedię – jej pewne elementy silnie oddziałujące na odbiorcę, które mają wzbudzić litość lub trwogę. „*Pathos* zaś jest to bolesne lub zgubne zdarzenie, takie jak: przedstawione naocznie zabójstwa, męki, zranienia i inne tego rodzaju rzeczy”¹. Nie chodzi przy tym o wywołanie uczucia przeżycia, które Arystoteles odróżnia właśnie od trwogi. Arystoteles pisał: „Nie należy bowiem w tragedii szukać wszelkiej przyjemności, lecz tylko takiej, która jest dla niej właściwa”, a „poeta poprzez naśladowcze przedstawienie ma sprawić przyjemność płynącą z przeżycia litości i trwogi”². Arystoteles łączy *pathos* również z epopeją (przykład Homera): „epopeja musi posiadać te same odmiany, co tragedia. Jest ona albo «prosta», albo «zawikłana», «etyczna» bądź «patetyczna»”³.

Arystoteles dokonuje więc, tak w *Retoryce*, jak w *Poetyce*, rozróżnienia etyki i patetyki – rozróżnienia, które może pomóc w rozpoznaniu i objaśnieniu kategorii patetyczności w myśli Sørensa Kierkegaarda. Kierkegaard bowiem zestawia ze sobą – z jednej strony etykę i patetykę, z drugiej zaś – dialektykę i patetykę. Etyczne stadium życia łączy on ściśle z tym, co dialektyczne w znaczeniu – dialogiczne (majeutyczne), ale też zrównoważone, jako zrównoważenie dwóch sądów sprzecznych, lecz równie dopuszczalnych, równie prawdopodobnych (logika jako dialektyka według Platona i Arystotelesa, zaś retoryka jako „antystrofa dialektyki”⁴). Trzeba tu przypomnieć, iż termin grecki *ethos* oznacza stały sposób postępowania, obyczaj. W tradycji nowożytnej termin „etos” opisuje pewną faktyczną postać moralności i zespół obyczajów określonej grupy społecznej,

¹ Arystoteles, *Poetyka*, 1452b, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa, PWN, 1988, s. 333.

² Tamże, 1453b, s. 337.

³ Tamże, 1459b, s. 358.

⁴ Por. Arystoteles, *Retoryka*, 1354a, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, dz. cyt., s. 61.

przejawiający się w stylu życia jej członków w danych warunkach. Tak pojmowany etos różni się od norm moralnych jedynie deklarowanych jako to, co obowiązujące, ale też od obyczaju pojmowanego jako zwyczaj (jest to bliższe terminowi *habitus*). Należałoby jeszcze raz podkreślić, że to, co etyczne Kierkegaard łączy z powszechnie przyjętą normatywnością i odnosi do greckiego pojmowania *ethosu*. Trzeba również przywołać tu rozróżnienie Immanuela Kanta, odnoszące *pathos* do tego, co etyczne – dystynkcję etyczną między *pathossem* jako cnotą, związanym z afektami, i *pathosem* jako wadą, łączonym z namiętnościami⁵.

Kierkegaard również pojmuje *pathos* dwojako, ale byłoby to zgodne raczej z greckimi źródłami i tradycją. Pierwsze rozumienie *pathosu* odnosi się do jego retorycznego ujęcia, które znajdujemy tak jasno omówione w *Retoryce* Arystotelesa – jest to retoryczny *pathos* oddziaływania na słuchacza czy rozmówcę przez skutecznego retora. Drugie pojmowanie jest bliższe Arystotelesowskiej *Poetyce* – jest to również oddziaływanie na odbiorcę, ale uwzględniające środki wyrazu, ekspresji jako elementy *poiesis*, praktyki wytwórczej. Owo drugie pojmowanie *pathosu* wiąże się w tradycji greckiej z pewnym podkreśleniem, przerysowaniem, przewagą wybranych cech i – można powiedzieć – z ich nierównowagą. Dlatego w swojej refleksji na temat tego, co patetyczne, Kierkegaard zestawia tę cechę istnienia i działania przede wszystkim z tym, co dialektyczne, a więc zrównoważone. Patetyczne elementy stanowią bowiem punkt wyjścia dla tego, co dialektyczne, i również w pewien sposób zaburzają czy przemieniają to, co dialektyczne. Według Kierkegaarda tak pojęta patetyczność jest oparta na silnym zmysłowym doznaniu, pobudzającym podmiot, ale też łączy się z ekspresją podmiotu. Tak ujmowana patetyczność byłaby charakterystyczna przede wszystkim dla estetycznego stadium życia, w którym podmiot skupiony jest na przeżyciach i doznaniach zmysłowych, a jego głównym celem wydaje się doznawanie przyjemności i unikanie przykrości.

⁵ Por. Marc Richir, *Affectivité*, [w:] *Encyclopaedia Universalis*, Vol. I, Paris, Encyclopaedia Universalis SA, 1993, s. 347–353.

Patetyczność a stadia życia

W obrębie wskazywanych przez siebie stadiów życia: estetycznego, etycznego oraz religijnego, Søren Kierkegaard wyróżnił aspekt patetyczny i dialektyczny, a obok tego aspekt koncentryczny i ekscentryczny. Analizuje on wzajemną relację tego, co dialektyczne i tego, co patetyczne przede wszystkim w *Nienaukowym zamykającym post scriptum do „Okruców filozoficznych”* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, 1846), uwzględniając dokonaną już wcześniej między nimi dystynkcję oraz wzajemne ich uwikłania. Jednak, jak Kierkegaard wielokrotnie podkreśla, to pewien stan dialektycznej równowagi jest celem podmiotu na każdym etapie życia. Opisywana w *Albo-albo* estetyczna ważność małżeństwa opiera się na silnym przeżyciu patetycznym, ale przede wszystkim na możliwości uzyskania równowagi w relacjach dwojga ludzi, ale też w relacji podmiotu wobec samego siebie. Relacja ta bowiem – jak wiadomo – wymaga według Kierkegaarda pewnego zapośredniczenia, wyjścia poza naiwny pogląd o prostej bezpośredniości własnych doznań. Z kolei w stadium etycznym, którego celem jest dialektyczna – dialogiczna równowaga w relacjach Ja z Innym, pojawiają się również elementy patetyki: jest to pobudzenie do działania etycznego, moralnie słusznego, ale również zbytne skupienie się podmiotu na sobie jako sprawcy działań. Z kolei w stadium religijnym patetyczna religijność to – z jednej strony – zatracanie się podmiotu we własnych przeżyciach grzechu i skruchy, to samooskarżanie się, ale zarazem byłoby to zbytne przywiązanie do obrządku, do zewnętrznych rytuałów świata immanencji.

Z patosem i patetycznością stadium estetycznego Kierkegaard łączy zagadnienie ekscentryczności – postawy ekscentrycznej, nadmierne zwrócenie się podmiotu ku światu i ku pobudzeniom z niego płynącym. To właśnie ekscentryczność, czyli ukierunkowanie na zewnątrz podmiotu jest określane przez Kierkegaarda jako postawa, która byłaby charakterystyczna dla *pathosu* w ogóle. Trzeba jednak zaznaczyć, że zdaniem Kierkegaarda dialektyka (między innymi jako równowaga *ethosu*) i nadmiar *pathosu* w pewien sposób warunkują

się wzajemnie, a oba te sposoby przeżywania przez podmiot relacji ze sobą i ze światem są dane niezbywalnie ludziom wraz z antropologicznymi własnościami i przypadłościami. Trzeba też dodać, że pojęcie *pathosu*, do którego odnosi się Kierkegaard, to również *patos* w jego ówczesnym romantycznym pojmowaniu oraz w ujęciu Heglowskim, które znajdujemy, między innymi, w *Wykładach o estetyce* Hegla. Właśnie w I tomie *Wykładów o estetyce* Hegel określa *patos* jako to, co charakteryzuje ściśle działania człowieka, nie zaś Boga, co jest istotną i rozumną treścią jaźni człowieka, która podlega wyrażaniu, ale przede wszystkim jest treścią ludzkich wytworów – dzieł sztuki, pewnym środkiem ekspresji, który wywołuje „odźwięk w każdym człowieku”⁶. Hegel również odwołuje się do starogreckiego ujmowania *pathosu* jako tego, co cechuje sprawy ludzkie i boskie⁷ oraz wskazuje konieczność rozróżnienia *patosu* subiektywnego i obiektywnego, w szczególności jako środka wyrazu poetyckiego⁸. Jednak Hegel wiąże *patos* ściśle z tragedią, określając go mianem „*patosu* tragicznego” – aktor wyraża tam „ogólny tragiczny *patos*”⁹. Publikacje Kierkegaarda zawierają wiele polemik z filozofią Hegla i dotyczy to również wspomnianego *Nienaukowego zamykającego post scriptum*. Duńczyk polemizuje tam z koncepcją dialektyki Hegla, ale zarazem proponuje własne określenia *patosu* i *patetyczności*, które wykraczają poza jego estetyczne pojmowanie. Kierkegaard bowiem łączy *patos* z pewnym nastawieniem podmiotu istniejącego do siebie i do świata, do bytu i do jego istnienia, którego szczególnym przypadkiem jest istnienie własne człowieka. Dlatego wiąże on *patos* z wszystkimi trzema stadiami życia, ujmuje *patos* w jego związkach nie tyle z racjonalnością podmiotu (której dotyczy raczej dialektyka), ile z jego afektywnością. Ukazuje tam również, w jaki sposób to, co *patetyczne* ujawnia się w przypadku postawy ekscentrycznej oraz koncentrycznej podmiotu: wówczas, gdy jest on ukierunkowany ku

⁶ Por. Georg W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tom I–III, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa, PWN, 1964–1967, tom I, s. 373–374.

⁷ Tamże, s. 424.

⁸ Georg W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, dz. cyt., tom III, s. 591–592.

⁹ Tamże, s. 614.

świata bądź dostrzega własną odpowiedzialną rolę w świecie – rolę aktora społecznego, który ostatecznie jest odpowiedzialny nie tyle wobec ludzi w immanencji świata doczesnego, ile wobec Boga i świata Transcendencji.

Można powiedzieć, że Kierkegaard określa podmiot wraz ze sposobem istnienia, charakteryzując jego, co najmniej dwójakie, nastawienie do siebie i do swojego istnienia – ekscentryczne i koncentryczne. Zdaniem Duńczyka ekscentryczny sposób nastawienia jednostki, ściśle związany z patetycznością ekspresji, byłby typowy dla estetycznego stadium życia. Jest to ukierunkowanie podmiotu na świat doczesnej immanencji, traktowany również jako źródło prawomocnych wzorców. Trzeba też przypomnieć, że według Kierkegaarda ekscentryczność łączy się z rozproszeniem uwagi, prowadzi do zagubienia jednostki w świecie immanencji, do zapominania o sobie w przeżyciu zmysłowym. Pewnym dopełnieniem nastawienia ekscentrycznego byłoby wówczas nastawienie egocentryczne – indywidualizm podmiotu stawiającego swoje Ja w centrum doczesnego świata. Wedle Kierkegaarda ekscentryczne nastawienie, typowe dla stadium estetycznego, odpowiadałoby również dialektyce tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, oraz tego, co bezpośrednio i pośrednio. Trzeba podkreślić, iż Kierkegaard rozważa zagadnienia estetyki, również „patos estetyczny” w powiązaniu z bezinteresownością (pojętą po Kantowsku) i właśnie z ekscentrycznością – z ekscentrycznym wyjściem poza siebie podmiotu w poszukiwaniu tego, co inne. Byłaby to pewna dialektyka bezpośrednich doznań zmysłowych i równoczesnego zapominania o sobie podmiotu, bowiem są to bezpośrednie doznania tego, co inne.

Natomiast w przypadku stadium etycznego i religijnego owo nastawienie ekscentryczne niejako ustępuje, ponieważ jednostka na mocy wyboru i decyzji przyjmuje postawę koncentryczną. Koncentryczność charakteryzuje więc indywidualistyczny podmiot, który swoją jednostkowość uprawomocnia nie przez odwołanie do własnego niepowtarzalnego Ja, lecz przez odniesienie do Transcendencji, która poręcza wyjątkowość każdego bytu jednostkowego i odrębność jego istnienia. Równocześnie dla stadium etycznego

i religijnego byłby typowy inny patos i odmienna ekscentryczność jako zewnętrzne nastawienie podmiotu egzystującego na Transcendencję i na to, co duchowe, nie zaś zmysłowe. W przypadku stadium etycznego i religijnego koncentryczność stanowiłaby zatem pewne dopełnienie owej odmiennej ekscentryczności. Nastawienie koncentryczne bowiem jest związane z samowiedzą jednostki, z jej wyborami konsekwentnie indywidualnymi i subiektywnymi, ale nakierowanymi na Innego i Transcendencję. Postawa koncentryczna łączy się z rozpoznaniem subiektywnego charakteru prawdy i jednostkowego statusu nie tylko Ja, ale również Innego. Dlatego Kierkegaard pisze o „wyższym kręgu koncentryczności”, związanym ze „sferą etyczną”¹⁰, jak też o „wyższych kręgach ekscentrycznych”¹¹. W stadium etycznym właśnie koncentryczność powinna stanowić właściwy punkt wyjścia owej dialektyki koncentryczności i ekscentryczności.

Jak już wspomniano, ekscentryczna postawa podmiotu, dominująca w estetycznym stadium życia, wiąże się z ekspresją podmiotu ukierunkowanego na zewnątrz i tam znajdującego potwierdzenie własnego istnienia i działań. Łatwo dostrzec, że Kierkegaard – szczególnie w swych wczesnych i pseudonimowych pracach – pojmował ekspresję, zgodnie z postulatami romantyzmu, bardzo szeroko jako wybrany i manifestowany przez jednostkę sposób istnienia. W przypadku komunikacji etycznej ekspresja łączy się z *pathosem* – z oddziaływaniem na słuchaczy, zaś *ethos* pojęty jest w jego właściwym, można rzec – Arystotelesowskim kontekście, jako działanie jednostki wobec Innych na mocy własnego, rozumnego wyboru. Można powiedzieć, że Kierkegaard w pracach pseudonimowych, poświęconych w znacznej części problematyce estetycznej oraz etycznej, odpowiadał na pytanie o granice ekspresji, których wedle niego brak, których wyznaczeniem zajmuje się podmiot wchodzący w relacje z Innymi. Patos ekspresji – przesadę i hiperbolę subiektywnej, oddziałującej na słuchaczy wypowiedzi można odnaleźć w pracach pseudonimowych,

¹⁰ Por. Søren Kierkegaard, *Albo-albo*, tom I–II, przeł. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, Warszawa, PWN, 1982, tom II, s. 60, tekst *Estetyczna ważność małżeństwa*.

¹¹ Por. tamże.

których narratorzy na mocy świadomego wyboru naruszają reguły komunikacyjne, społeczne i moralne (na przykład *Dziennik uwoźdźciela* z pierwszego tomu *Albo-albo*). Narratorzy tych prac próbują równocześnie odnaleźć to, na czym mogliby wesprzeć własne istnienie i własne sądy. Patetyczny charakter ekspresji łączyłby się tu zatem z brakiem jej granic i z koniecznością wyznaczenia granic oddziaływania podmiotu, ale też jego zaangażowania w istnienie na mocy wyboru.

Można powiedzieć, że według Kierkegaarda zawsze indywidualny sposób istnienia wymaga indywidualnego ustanowienia granic własnej podmiotowej ekspresji na mocy wyboru. Patos ekspresji estetycznej jako manifestowanie swojego istnienia w świecie i wobec świata przekształca się na mocy etycznego wyboru egzystencji – w patos etyczny, mający na celu nie *Ego*, ale relację *Ego* z Innym. Natomiast patos religijny łączy się z ekspresją wiary, ze społecznym manifestowaniem zawsze subiektywnej i indywidualnej relacji odnośnienia się podmiotu do Transcendencji. Dlatego patos religijny, dopełniony tym, co dialektyczne, charakteryzuje ekspresję zachowań i działań związanych z wiarą, szczególnie w religijnym stadium życia.

Etyczne a patetyczne

Søren Kierkegaard ujmuje to, co patetyczne w relacji z dialektyką – z dialektyką jako pewnym wzajemnym zapośredniczeniem dwóch sądów dopełniających się, ale nie wykluczających i nie dających się ostatecznie ani uzgodnić, ani ujednoczyć (inaczej niż w dialektyce Hegla). Zagadnienie patosu pojawia się w wielu pracach Kierkegaarda, między innymi w rozważaniach na temat ironii i Sokratejskich źródeł postawy ironisty czy w rozprawie na temat stadiów życia. Obszerne refleksje dotyczące związków dialektyki i patetyki są zawarte i podsumowane w *Nienaukowym zamykającym post scriptum do „Okruców filozoficznych”* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, 1846) – w książce mającej podtytuł *Mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja*. Kierkegaard charakteryzuje tam „patos egzystencjalny” i skupia się na opisie dwóch postaw – dialek-

tycznej i patetycznej wraz z dwoma typami religijności. Relacja dialektyki i patetyki byłaby charakterystyczna dla każdego z trzech stadiów życia, a dialektyczne zrównoważenie dopełniałoby patetyczną przesadę i przesyt nieco odmiennie w przypadku każdego ze stadiów. Szczególne wydaje się powiązanie dialektyki i patetyki w przypadku stadium etycznego, przede wszystkim ze względu na dokonywany wówczas wybór etyczny, który pociąga za sobą przejście od istnienia pojętego potocznie (*Tilvaerelse*) do egzystencji (*Existentis*) podmiotu świadomego swojego istnienia, podejmowanych decyzji i obieranych celów życia. Dokonanie wyboru etycznego pociąga bowiem za sobą możliwość patetycznego przeżywania przez podmiot własnej egzystencji – pewnego patosu egzystencjalnego.

Kierkegaard określał wzajemne uwikłanie tego, co etyczne i tego, co patetyczne, między innymi dokonując charakterystyki komunikacji bezpośredniej i pośredniej (na przykład w *Dzienniku*) – komunikacji, której celem powinno być ostatecznie przekazanie treści etycznych. Jak wiadomo, Kierkegaard odróżniał porządek norm społecznych oraz porządek normatywności o źródłach transcendentnych, dany poszczególnym subiektywnościom. To, co etyczne uważał on za normatywne w znaczeniu norm przyjętych i akceptowanych. Natomiast to, co patetyczne jest komunikowane dzięki przerysowaniom, przesadzie, ponieważ treści charakterystyczne dla przekazu patetycznego wymagają dodatkowego komunikatu. Treści takie wykraczają bowiem często poza uznane normy (choćby jako przesadna ekspresja stanów wewnętrznych), a nawet zawierają *implicite* pewne normy o źródłach transcendentnych, do których odwołują się nadawcy komunikatów, w szczególności religijnych. Podmiot w komunikacji religijnej posługuje się patosem, ale jest to możliwe, bowiem zgodnie z normatywnością przyjętą powszechnie już w estetycznym stadium życia, a potem w etycznej egzystencji – patos to figura uznana i akceptowana, przede wszystkim jako ekspresja podmiotu. Można powiedzieć, że Kierkegaard (podobnie jak Hegel czy romantycy) wiąże patetyczne nacechowanie komunikatu z ekspresją jednostkową, nienaruszającą normatywności obyczajowej czy moralnej, choć przesadną, afektywną. Zgodnie z Kierkegaardem

koncepcją komunikacji bezpośredniej i pośredniej, taki patetyczny przekaz – aby zostać odebrany, „resubiektywizowany” przez inny podmiot – wymaga dodatkowych komunikatów, dopowiedzeń, na przykład objaśniających kontekst wypowiedzi.

Według Kierkegaarda tak szeroko pojmowany patos – jako brak wyraźnie wyznaczonych granic ekspresji podmiotu i kontekstu jego odbioru – charakteryzowałby wszelkie akty komunikacyjne, domagające się dopowiedzeń, odpowiedzi i kolejnych pytań. Taki patetyczny dialog – inaczej niż dialog dialektyczny – nie ma wyraźnie wyznaczonej ramy, granic i kresu, choć zmierza do dialektycznej równowagi racji rozmówców. W ten patetyczny sposób otwarta wydaje się być przede wszystkim komunikacja estetyczna, w której podmiot oczekuje odpowiedzi i ciągłych dopowiedzeń. Dobrym przykładem takiego patosu byłoby powtórzenie estetyczne, domagające się ciągłego wzmacniania przyjemnych bodźców, a prowadzące – jak wiadomo – do podstadium rozpacz, otwierającego podmiot na stadium etyczne. Natomiast estetyczna ważność małżeństwa polega na pewnej zrównoważonej dialektycznie komunikacji między partnerami, których subiektywne ekspresje spotykają się i przyjmują postać wzajemnie dawanych odpowiedzi i dopowiedzeń. Z kolei w stadium religijnym podmiot komunikujący pozostaje otwarty na treści, których źródło odkrywa nie w doczesności, ale w Transcendencji.

Natomiast stadium etyczne wyznacza podmiotom granice norm i praw, społecznie akceptowanych i realizowanych, w ramach których powinny komunikować się i działać poszczególne jednostki, aby ich postępowanie było aprobowane. Jednak i tu Kierkegaard wskazuje jako postawę wzorcową – dialog oparty na wykroczeniu poza normę, na patetycznym otwarciu komunikatu, na przesadnej docieklivosti pytań i ciągłych dopowiedzeniach. Sokratejska postawa ironisty – docieklivego pytającego i nieustępliwego słuchacza – to właśnie postawa dialogiczna, etyczna i patetyczna zarazem. Sokrates bowiem domaga się aktywności od biernego słuchacza i odnalezienia w nim samym rozumnej wiedzy o Dobru – wymaga patetycznego zaangażowania od siebie i słuchacza. Jak podkreśla Kierkegaard, według Sokratesa „cały proces uczenia się i poszukiwania jest tylko

przypominaniem sobie, tak że niewiedzącemu należy tylko przypomnieć, aby mógł sobie sam uświadomić to, co wie. Przez to prawda nie zostaje wniesiona weń [z zewnątrz] – ona znajduje się w nim. Myśl tę Sokrates dalej rozwija i w niej koncentruje się właściwie grecki *patos*”¹². Takie ujmowanie *patosu* przywodzi na myśl jego Arystotelesowskie określenie – *patos* pojmowany jest jako postawa odbiorcy komunikatu, zaś *etos* charakteryzuje mówcę. Zarazem jednak patetyka jako uaktywnienie i hiperbolizacja charakteryzuje mówcę – w majeutycznym dialogu zmieniają się role i mówiący staje się słuchaczem, a słuchacz wyjawia nieoczekiwanie sobie i Innym ukryte pokłady racjonalnej wiedzy o Dobru.

Przykład Sokratesa (jako wzorca osobowego w stadium etycznym) i jego komunikacyjnych działań łączy elementy patetyczne i etyczne – dialog umożliwia zamianę ról nadawcy i odbiorcy komunikatów, a *pathos* i *ethos* charakteryzują na przemian obydwu rozmówców. *Pathos* określa oddziaływanie na słuchacza tak, aby uzyskać jego reakcję i odpowiedź. *Ethos*, który według Arystotelesa charakteryzuje postawę i działania mówcy, znajduje dopełnienie w patetyczności słuchacza, w jego transcendowaniu od bierności ku aktywności. W swojej wczesniej rozprawie *O pojęciu ironii* Kierkegaard dokonuje opisu ironicznej postawy Sokratesa jako pewnego wzorca postawy etycznej, która zarazem wymaga akceptowania powszechnych norm, związanych z mniemaniami, z *doxa*, aby wykroczyć ku normatywności rozumu i Dobra. Opanowanie reguł języka – reguł komunikacyjnych pozwala podmiotowi etycznemu ujawnić swoje poglądy *à rebours*, jako że ironia polega na niezgodności powszechnie używanego języka i wewnętrznych, indywidualnych myśli podmiotu mówiącego. W pracy *O pojęciu ironii* Kierkegaard podaje poezję jako przykład etycznego opanowania języka i opanowania ironii. Jednak później Kierkegaard uznaje poezję za ekspresję typową dla stadium estetycznego, zaś stadium etyczne wymaga wedle niego innego sposobu

¹² Søren Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, [w:] Søren Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*. *Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa, PWN, 1988, s. 9, rozdział *Projekt myślowy*.

ekspresji podmiotu – innej patetyczności. Etyczne stadium życia bowiem domaga się ekspresji osobowości, ukształtowanej na mocy wyboru etycznego, czyli egzystencjalnego, umożliwiającego przejście od istnienia do egzystencji. Dlatego w przypadku stadium etycznego ekspresja dotyczy i własnej osobowości autora, i jego świadomej egzystencji.

We wspomnianej już książce *Stadier paa Livets Vei* (1845) Kierkegaard charakteryzował stadia życia, w tym stadium etyczne oraz etykę jako dziedzinę refleksji, ale nie tyle filozoficznej w ogóle, ile refleksji egzystencjalnej. Pisał, iż „etyka nie pyta: winny czy niewinny? Ona sama zdolna jest stawiać czoło ludziom, nie potrzebuje niczego zewnętrznego czy widzialnego, a jeszcze mniej tego, co dialektyczne i równie dwuznaczne, jak los i przypadek lub też oczywistość osądu na urzędowym papierze. Etyka jest nieustraszona i mówi: «kiedy osądziłam, to wystarczy»». To właśnie znaczy, że etyka wymaga oddzielenia od estetyki i od owej zewnętrzności, która jest wadą estetyki, wymaga ona ustanowienia cenniejszego związku – związku z tym, co religijne”¹³. Owa odwaga i duma etyki przywodzi na myśl patetykę postaci tragicznych, bo etyka jako nieustraszona bohaterka porywa się na osąd bez względu na konsekwencje. Jednak postaci tragedii greckich czy klasycystycznych bądź tragiczne postaci mitów odwoływały się właśnie do wyroków losu albo niezawinionych, przypadkowych splotów okoliczności. Według Kierkegaarda patetyka bohaterkiej Etyki, zaangażowanej w Dobro i Prawdę, powinna odwoływać się nie do wyroków losu ani wyroków Logosu, ale do postanowień boskiej Transcendencji, dlatego związek etyki i religii jest tak ważny. Wewnętrzny charakter patosu etycznego również zbliża to, co etyczne i to, co religijne, a chodzi tu o religijność dialektycznie zrównoważoną, w której patos jest elementem „na drugim miejscu”. Natomiast religijność patetyczna, manifestowana zewnętrznie zbliża to, co religijne do estetyki i jej zewnętrznej patetycznej ekspresji. Ostatecznie właśnie związek tego, co estetyczne i tego, co religijne

¹³ Søren Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, trad. F. Prior, M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 1948, s. 357.

pozwole Kierkegaardowi określić ważność estetyczności – nie tylko w dialektycznym zrównoważeniu zmysłowych relacji jednostki ze światem doczesnym, ale w patetycznym odważnym wystawieniu się na relację z Innym. „W odniesieniu do wiecznego zbawienia, jako do absolutnego dobra, słowo patos nie oznacza słowa, ale to, że to przedstawienie przekształca całą egzystencję człowieka”¹⁴, czyli słowo w patetyczności jego ekspresji wpływa na przemianę egzystencji.

Patos egzystencjalny

W *Nienaukowym zamykającym post scriptum do „Okruchów filozoficznych”* Søren Kierkegaard ujmuje ekspresję jako patetyczny przejaw obecności jednostki w doczesnym świecie immanencji – jako indywidualną ekspresję o charakterze przede wszystkim estetycznym, która pozwala jednostce dokonać odróżnienia w ramach normatywności doczesnego, społecznego świata tu i teraz. Można powiedzieć, że Kierkegaard zaznacza indywidualny charakter ekspresji „patosu estetycznego”, który może poprzedzać „egzystencjalny patos” związany z wyborem celów nie doczesnych, względnych, ale absolutnych. Trzeba tu jednak przypomnieć, iż Kierkegaard wiąże zagadnienie istnienia, szczególnie po dokonaniu wyborze estetycznym, z kwestiami naśladownictwa i równocześnie tworzenia wizerunku społecznego. Ekspresja jednostkowa pozwala włączyć się podmiotowi egzystującemu w jego stawianiu się do danej zbiorowości, przyjmując rolę społeczną i odgrywać ją z zaangażowaniem. Jednak patetyczność – w najszerszym rozumieniu terminu *pathos* przez Kierkegaarda – ostatecznie okazuje się zaangażowaniem podmiotu istniejącego we własne istnienie, zaś po dokonaniu wyboru etycznego – we własną egzystencję. „Estetyczny patos przejawia się w słowach i może w swojej prawdzie oznaczać, że jednostka rezygnuje z samej siebie, by się zatracić w idei, podczas gdy egzystencjalny patos pojawia się

¹⁴ Søren Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*. *Mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja*. Egzystencjalny sprzeciw, przeł. K. Toeplitz, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2011, s. 393.

dzięki temu, że idea odnosi się do egzystencji jednostki, przekształcając ją”, ponieważ absolutny *telos* odnoszony do egzystencji powinien ją przekształcać „w sposób absolutny” i wówczas jednostka „zachowuje się egzystencjalno-patetycznie”, a w przypadku braku takiej przemiany – jedynie „estetyczno-patetycznie”¹⁵.

Ów „patos egzystencjalny” jest przedmiotem rozważań Kierkegaarda właśnie w *Nienaukowym zamykającym post scriptum do „Okrucichów filozoficznych”*. Pisze tu: „Egzystujący subiektywny myśliciel jest w swojej relacji egzystencjalnej wobec prawdy ustosunkowany zarówno pozytywnie, jak i negatywnie, posiada w sobie zarówno komizm, jak i znaczący patos; i stale znajduje się w stawaniu się, to znaczy jest kimś dążącym”¹⁶. Negatywizm zatem łączyłby się z patosem i – jak podkreśla Kierkegaard – negatywne nastawienie jest zawsze połączone z pozytywnością, natomiast samo pozytywne nastawienie nie umożliwia odnoszenia się przez egzystujący podmiot do własnej egzystencji i prawdy, która dotyczy bytu w jego istnieniu, w stawaniu się. Jak pisał: „Ludzie negatywnie usposobieni mają dlatego stale tę przewagę, że są w posiadaniu czegoś pozytywnego, mianowicie tego, że zwracają uwagę na to, co negatywne. Pozytywnie nastawieni nie posiadają niczego, ponieważ są oszukiwani. Właśnie dlatego, że to, co negatywne nieustannie obecne jest w istnieniu i jest wszędzie obecne (bowiem istnienie, egzystencja jest stale w trakcie stawania się) istotne jest, by stale skupiać na nim uwagę”¹⁷.

Dodatkowo jeszcze ów związek pozytywności i negatywności wiąże się z obecnością patosu w przeżyciach egzystującego podmiotu. „To, że subiektywny egzystujący myśliciel jest zarówno pozytywny, jak i negatywny można wyrazić także w następujący sposób, że zawiera w sobie tyle samo komiczności, co i patosu”¹⁸. Kierkegaard argumentuje, że „dla istniejącego w stanie zdwojonej refleksji sprawa ma się następująco: tyle samo komiczności i tyle samo patosu.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Tamże, s. 96.

¹⁷ Tamże, s. 97.

¹⁸ Tamże, s. 103.

Ta relacja gwarantuje wzajemną asekurację. Patos, który nie jest zabezpieczony przez to, co komiczne, jest iluzją; z kolei, to, co komiczne, jeśli nie jest zabezpieczone przez patos świadczy o niedojrzałości¹⁹, to znaczy o niemożności dokonania wyboru i podjęcia decyzji, która prowadzi podmiot egzystujący ku prawdzie o istnieniu i egzystencji. „Relatywna różnica, która występuje w bezpośredniości między tym, co komiczne i tym, co tragiczne, zanika w zdwojonej refleksji, w której różnica staje się nieskończona i dzięki której ufundowana zostaje tożsamość. Dlatego z religijnego punktu widzenia komiczny wyraz modlitwy jest tak samo bogobojny, jak patetyczny”²⁰. U podstaw tego, co komiczne i tego, co patetyczne Kierkegaard wskazuje „niewłaściwy stosunek” – „sprzeczność między tym, co nieskończone i doczesne, między tym, co wieczne i stawaniem się”²¹. Łatwo zauważyć, że wedle Kierkegaarda patos egzystencjalny, pojęty w *Nienaukowym zamykającym post scriptum* jako patetyczne nacechowanie egzystencji, łączy się ściśle i niejednoznacznie z komizmem – z komicznym nacechowaniem egzystencji. „Sama egzystencja, egzystowanie, jest dążeniem i jest równie patetyczna, jak i komiczna; patetyczna, ponieważ dążenie jest nieskończone, to znaczy jest nakierowane na to, co nieskończone, a właściwie na aktualizację nieskończoności, co jest [równoznaczne z osiągnięciem] najwyższego patosu: komiczna, ponieważ dążenie stanowi wewnętrzną sprzeczność”²².

Patos egzystencjalny jest rozważany przez Kierkegaarda w odwołaniu do tego, co estetyczne, ale przede wszystkim w odniesieniu do etycznego i religijnego stadium życia. „Odpowiadający wiecznemu zbawieniu adekwatny patos polega na przekształceniu przez egzystującego [znajdującego się] w stanie egzystowania, swojej egzystencji w odniesieniu do najwyższego dobra”²³, można więc powiedzieć, iż to patos łączący *telos* religijny z zadaniem etycznym. Kierkegaard

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 104.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 107.

²³ Tamże, s. 395.

określa dalej patos poety, patos literacki, czyli estetyczny patos „światowej rangi” jako patos możliwości, a „patrząc etycznie” jako „patos niedojrzałości; bowiem etycznie dojrzałość polega na tym, by własną etyczną rzeczywistość ujmować jako nieskończenie ważniejszą od pojmowania całej historii powszechnej”²⁴, czyli od włączania wyborów i decyzji jednostkowych w jakiś domniemany system dziejowego rozwoju bytu. Bowiem „z etycznego punktu widzenia istotne jest to, że nie ma żadnej innej przemiany, jak moja własna”²⁵. Kierkegaard *implicite* polemizuje tu z Heglowskimi koncepcjami dialektyki, systemu i konieczności dziejowych, wskazując po wielokroć konieczność odnoszenia się w wyborach i decyzjach do tego, co jednostkowe i subiektywne. Duńczyk łączy przekształcenie egzystencji jednostkowej z patetycznym sposobem przeżywania egzystencji i zarazem z patetycznym wyrażaniem, ekspresją tej odmienionej egzystencji. „Jeśli więc egzystujący będzie się patetycznie ustosunkowywać do wiecznego zbawienia, to będzie szło o to, by jego egzystencja ten stan wyrażała”²⁶. Jak dalej Kierkegaard argumentuje, nie chodzi o to, by egzystencja dawała możliwość czy okazję takiej ekspresji, ale by to ekspresja sama stanowiła patetycznie pewne świadectwo egzystencji. „To, co patetyczne, sprowadza się do tego, by egzystując, wyrażać to w swojej egzystencji; patetyczne nie polega na tym, by świadczyć [intelektualnie] o wiecznym zbawieniu, lecz na tym, by własną egzystencję przekształcić w świadectwo o nim”²⁷. „Albowiem nieskończoność i skończoność są ze sobą złączone w egzystowaniu i w egzystującym, który nie powinien sobie zadawać trudu kształtowania egzystencji”, ale „bardziej zająć się trudem egzystowania” tak, by uporać się z tą złożonością²⁸. Wspomniane już, dialektyczne splecenie patetyczności z komicznością w zawsze jednostkowej egzystencji stanowiłoby właśnie przejaw owej złożoności, szczególnie w religijnym stadium życia.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tamże, s. 399.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 400.

²⁸ Por. tamże, s. 425.

Patos wydaje się charakterystyczny dla tego, co tragiczne i Kierkegaard uważa cierpienie za „istotny” wyraz egzystencjalnego patosu²⁹, za związane w sposób istotny z trwaniem egzystencji, który to związek wydaje się przypadkową relacją jedynie wówczas, gdy jest estetycznie ujęty³⁰. Natomiast winę Duńczyk uznaje za „decydujący” wyraz egzystencjalnego patosu³¹, za decydujący przejaw „patetycznego stosunku egzystującego do wiecznego zbawienia”³². Jednak estetyczny patos Kierkegaard odnajduje również w tym, co komiczne, zaś patos egzystencjalny łączy z humorem. Argumentował, że to właśnie humor „odpowiada totalnie świadomości winy”³³, że humor „odkrywa to, co komiczne, dzięki temu, że zestawia w jedno totalny charakter winy z całą tą relatywnością, która pojawia się między jednym człowiekiem a drugim”³⁴. Humor pozwala bowiem dostrzec ogólność i zarazem relatywną partykularność własnej sytuacji. „Humor obejmuje totalność”, ale równocześnie pozwala nabrać wobec niej dystansu, zawiesić sąd prawdziwy³⁵. Kierkegaard wielokrotnie charakteryzował to, co wiąże się z humorem i z ironią oraz to, co komiczne, między innymi w jego związkach z tragizmem³⁶. Przeciwwstawiał on dialektycznie tragizm i komizm, zarazem argumentując, iż w doświadczeniu dzięki odniesieniu do historycznego zapośredniczenia – dzięki temu, że tragedia i komedia wymagają historycznej opowieści – różnice między nimi zmniejszają się³⁷.

Jak wiadomo, w obrębie tego, co komiczne Duńczyk zestawiał i różnicował humor i ironię, szczególnie w *Bojaźni i drzeniu*. Kierkegaard w odwołaniu do *Starego Testamentu* wymieniał tam obok ironii Hioba – humor Abrahama, zaś w rozprawie *O pojęciu ironii*

²⁹ Por. tamże, s. 435.

³⁰ Por. tamże, s. 450.

³¹ Por. tamże, s. 527.

³² Por. tamże, s. 529.

³³ Tamże, s. 554.

³⁴ Tamże, s. 555.

³⁵ Por. tamże, s. 554

³⁶ Por. Søren Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, dz. cyt., s. 353.

³⁷ Por. tamże.

charakteryzował ironiczne zapośredniczenie obok bezpośredniości humoru. W *Nienaukowym zamykającym post scriptum* duński filozof określa humor jako pewien przejaw „rzeczywistości cierpienia” – byłaby to „ostateczna oznaka tego, że egzystujący odnosi się do wiecznego zbawienia”, pewne „*incognito* religijności”³⁸ – wystawienia wiary na próbę i jej komicznego, humorystycznego potwierdzenia („humor zawiera to, co komiczne”³⁹). Jednak nie można mylić humoru z ironicznym zaprzeczeniem, z typową dla ironii niezgodnością myśli i deklarowanej w mowie opinii. Kierkegaard przekonuje, że w przypadku humoru patos egzystencjalny łączy się z patosem religijnym, bowiem według niego humor to wyraz patetycznego zaangażowania podmiotu w egzystencję – humorysta „swoje życie w nim właśnie wyraża”⁴⁰. Kierkegaard wskazuje zarazem afektywnie złożony charakter humoru: „W tym, co humorystyczne, mamy do czynienia z bólem, wreszcie z żartem i dlatego zdarza się, że kiedy humorysta przemawia człowiek może się zarówno śmiać, jak i płakać. W bólu porusza tajemnicę egzystencji” i żartując z cierpienia, pozwala dostrzec jego powszechność⁴¹, zaś w samym humorze – jego ogólność. Właśnie złożoność relacji między cierpieniem, poczuciem winy, trudnościami w osiągnięciu celu egzystencji, którym jest wieczne zbawienie, oraz humorem łączy patos egzystencjalny i patetykę religijnego stadium życia.

Patetyka religijnego stadium

W książce na temat stadiów życia (*Stadier paa Livets Vei*, 1845) Søren Kierkegaard podkreśla, iż „to, co religijne odgrywa tę samą rolę, co estetyczne, ale w sensie wyższym, oddala ono nieskończoną szybkość tego, co etyczne i dokonuje się rozwój; ale scena znajduje się we wnętrzu, w myślach i w duchu”, natomiast „rozwiązanie

³⁸ Søren Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*, dz. cyt., s. 435.

³⁹ Tamże, s. 522.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże, s. 451.

estetyczne dokonuje się na zewnątrz⁴². Można powiedzieć, że wskazywany przez Kierkegaarda podział na trzy stadia życia jest zarazem związany z coraz większym zwracaniem się podmiotu ku wewnętrznej sferze myśli i przeżyć. Jednak takie ujęcie byłoby wielkim uproszczeniem i sam Kierkegaard, aby go uniknąć, łączy kolejne stadia i wybory jednostki ze zróżnicowaną charakterystyką postawy ekscentrycznej oraz koncentrycznej podmiotu. Owe dwie postawy splatają się w szczególny sposób z dialektyką i patetyką w przypadku stadium religijnego, kiedy podmiot egzystujący poszukuje związków własnej egzystencji z Transcendencją, pyta o warunki już nie tyle istnienia w doczesnym świecie immanencji, ale egzystencji, która prowadzi ma ku Bogu, a wówczas „to, co religijne, stanowi najwyższy patos”⁴³.

Kierkegaard w *Nienaukowym zamykającym post scriptum* zestawia religijność nacechowaną patetycznie i dialektycznie, wskazując wzajemne uwikłania obydwu elementów, ale też pewne podobieństwa patosu estetycznego i religijnego. Pisał: „Na ogół nie zwraca się współcześnie uwagi na to, co dialektyczne i na to, co patetyczne. Religijny wykład chce przedstawić patos i wykluczyć to, co dialektyczne”⁴⁴ i w sensie argumentacji logicznej, i dialektyki dziejów – Hegłowskiej dialektyki relatywizującej historycznie byt. Dlatego religijny przekaz „jest, mimo dobrych chęci, niekiedy krzykliwą mieszaniną, często wewnętrznie bałamutnym patosem, mieszaniną różnego rodzaju estetyki, etyki, religijności A i chrześcijaństwa, a przez to niekiedy przeczy sam sobie”⁴⁵. Określając dwa typy religijności, Kierkegaard podobnie ujmuje religijność A – jako związaną z zewnętrznym manifestowaniem wiary oraz z pewnym nadmiarem afektywnego do niej podejścia – z patosem estetycznym, który ma właśnie charakter zewnętrzny, jest to bowiem religijność doczesnej

⁴² Por. Søren Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, dz. cyt., s. 357.

⁴³ Søren Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*, dz. cyt., s. 465.

⁴⁴ Tamże, s. 556.

⁴⁵ Tamże.

immanencji⁴⁶. „Religijność A możemy napotkać w pogaństwie, a w chrześcijaństwie może to być religijność każdego człowieka, który nie jest w pełni zdecydowanym chrześcijaninem”⁴⁷, natomiast dla chrześcijaństwa właściwa byłaby „pogłębiona” religijność B – paradoksalna, wymagająca pogłębienia patosu przez dialektykę.

Kierkegaard pisze o wzrotnym oddziaływaniu tego, co dialektyczne w tym, co patetyczne, które ma na celu pewne wzmocnienie patosu⁴⁸. Jednak w przypadku religijności A, która spełnia się w ekscentryczności kultu i obrządku religijnego, w zewnętrznych oznakach wiary, jak też w ekstremalnym przeżywaniu grzechu i skruchy, byłoby trudno uchwycić to, co dialektyczne. Kierkegaard podkreśla, że jednak „religijność A nie jest bynajmniej niedialektyczna, ale nie jest paradoksalnie dialektyczna. Religijność A jest dialektyką uwewnętrznienia; wyraża stosunek do wiecznego zbawienia, w dodatku tak, że stosunek ten nie jest uwarunkowany czymkolwiek”⁴⁹, to znaczy jest wewnętrzny. „W przeciwieństwie do tego religijność B”, czyli „religijność paradoksalna”, która „to, co dialektyczne ma [niejako] na drugim miejscu, formułuje warunki tak, że te warunki nie służą dialektycznemu pogłębieniu uwewnętrznienia, lecz zawierają określone coś, które bliżej określa wieczne zbawienie”⁵⁰. Natomiast religijność A „bliżej określa wieczne zbawienie, lecz nie jako zadanie dla myślenia, ale właśnie paradoksalnie jako coś odpychającego, pobudzającego, staje się bodźcem do powstania nowego, [wyższego rodzaju] patosu”⁵¹. I dalej Kierkegaard argumentuje: „Jednostka musi najpierw posiadać religijność A, zanim może być mowa o tym, by zwróciła uwagę na dialektyczny charakter religijności B. Dopiero wtedy, gdy jednostka w pełnym napięciu egzystencjalnego patosu ustosunkowuje się do wiecznego zbawienia, dopiero wówczas może być mowa o tym, że zwróci uwagę na to, jak to, co dialektyczne,

⁴⁶ Por. tamże, s. 559.

⁴⁷ Tamże, s. 558.

⁴⁸ Tamże, s. 585.

⁴⁹ Tamże, s. 557.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

secundo loco spychają w objęcia patosu absurdu⁵², jak wymaga od niej dialektycznego uzgodnienia doczesnej immanencji i Transcendencji, historyczności i wieczności – uzgodnienia, którego najlepszym przykładem był Chrystus jako Bóg-człowiek. Kierkegaard zaznacza nawet, że niemądra jest „chęć ustosunkowywania się człowieka do chrześcijaństwa z pominięciem patosu”, dlatego właśnie „człowiek musi najpierw egzystować w religijności A”⁵³. Często natomiast przyswaja się chrześcijaństwo, czyli to, co paradoksalne i absurd „pod postacią estetycznego galimatiasu”⁵⁴, który można dostrzec w religijności A, sprowadzającej wiarę do zbiorowego kultu i zewnętrznego obrządku. O religijności A można bowiem powiedzieć, że „mogłaby istnieć i może powstać w każdym czasie i w każdym miejscu, gdyż jej punktem oparcia jest natura ludzka w ogólności, podczas gdy o religijności B, z dialektyką po zerwaniu z immanencją, niejako z dialektyką na drugim planie, nie można powiedzieć, że mogła się tam pojawić przed samą dialektyką”⁵⁵. W religijności A „wieczne zbawienie jest czymś prostym, a to, co patetyczne, staje się dialektyczne w dialektyce wewnętrzności; w religijności B to, co dialektyczne, pojawia się i znajduje się na drugim miejscu, ponieważ przekaz patetycznie, w trakcie uduchowienia, zmierza do przekształcenia egzystencji”⁵⁶.

W religijności B bowiem to patos ulega, wraz z wiarą, pewnemu wewnętrznemu pogłębieniu, zaś dialektyka odnosi się nie do świata immanencji, jak w religijności A. Charakterystyczne dla niej, dialektyczne zrównoważenie relacji podmiotu ze światem doczesnym, przemienia się w poszukiwanie dialektycznego zrównoważenia relacji podmiotu z Transcendencją. Jednak wobec Transcendencji pozostajemy ostatecznie w relacji patetycznej – nacechowanej cierpieniem, poczuciem winy i możliwym fiaskiem w osiągnięciu celu – wiecznego zbawienia. Można powiedzieć, że Kierkegaard wiąże religijność B z pogłębionym patosem uwewnętrznionym, z przeżyciami,

⁵² Tamże.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 560.

⁵⁶ Tamże.

które mają prowadzić podmiot ku zbawieniu przez heroiczne wysiłki. Ostatecznie zwątpienie wchodzi w paradoksalną relację z wiarą, która okazuje się być oparta nie na racjonalnych argumentach, lecz na absurdzie. Dialektyka zrównoważenia relacji między jednostką a ogólnością, immanencją a Transcendencją, wspomaga patos również w stadium estetycznym i etycznym. Jednak w religijności B stadium religijnego dialektyka ta ustępuje wobec zawsze nierównoważnej relacji podmiotu względem Transcendencji i dialektyka ulega uwewnętrznieniu – podmiot zabiega o harmonizację paradoksalnej wiary i rozumu, bowiem „męczeństwo wiary (ukrzyżowanie swego rozumu) nie jest męczeństwem chwilowym, lecz permanentnym”⁵⁷.

* * *

Można powiedzieć, że Kierkegaard stawia podmiot w relacji paradoksalnej czy absurdalnej wobec Transcendencji, ponieważ jest ona dana dzięki wierze i objaśniana, ale z pomocą odniesień do doczesnego świata immanencji, specyficznie ludzkiego. W stadium estetycznym i etycznym życia może to przynieść pewne poczucie dialektycznej harmonii, spełnienia tu i teraz. Jednak stadium religijne wiąże się z przekonaniem, iż dotychczasowe życie jest jedynie zapowiedzią tego, co doskonałe i wiecznie istniejące w owej dialektyce doczesnej immanencji i wiecznej Transcendencji. Jak się wydaje, taka niewystarczalność dialektyki, a nawet zakładana jej negatywność, wymaga w religijnym stadium życia dopełnienia przez patetykę, przez poszukiwanie absolutnej pozytywności podmiotowej i przedmiotowej bytu i jego istnienia, które okazuje się ostatecznie także równoważone przez negatywność: tak jak poszukiwanie właściwego wyrazu wiary i odkupienia kończy się – według duńskiego filozofa – jeszcze większym poczuciem grzechu i winy. Zdaniem Kierkegaarda, patos estetyczny, którego nie należy mylić ze wzniosłością, uzyskuje właściwe odniesienie do Transcendencji w stadium religijnym jako patos religijny. Właściwa dla stadium religijnego postawa pozwala

⁵⁷ Tamże, s. 559.

podmiotowi egzystującemu uświadomić sobie przewagę jakościową Transcendencji wobec immanencji i wobec niego samego, pozwala zbliżyć się w postępowaniu do transcendentnej normatywności z właściwym jej patosem, której jednak żaden człowiek nie może ani do końca rozpoznać, ani sprostać.