

Wybór etyczny według Kierkegaarda a tożsamość w kulturze medialnej.

Maria Gołębiowska

Maria GOŁĘBIEWSKA

Wybór etyczny według Kierkegaarda a tożsamość w kulturze medialnej

Tekst ten przedstawia podstawowe tezy dotyczące kryzysu tożsamości i spójności autonomicznej jednostkowości we współczesnej kulturze medialnej, nazywanej też „kulturą przedstawienia” (w znaczeniu „widowisko”, „spektakl”, gra) między innymi przez Waltera Benjamina i Jeana Baudrillarda. Kwestia tożsamości Ja autonomicznego i samoustanawiającego stała się istotnym tematem rozważań u początków XIX wieku, gdy wskazywano między innymi niedostateczne ujęcie w dotychczasowej filozofii kwestii samoustanowienia i samoodnoszenia się Ja w relacji poznawczej oraz problematyczność relacji Ja ze światem społecznym, z Innymi. Kwestie te były przedmiotem rozważań między innymi Schopenhauera, Kierkegaarda, Nietzschego, których koncepcje powstawały w momencie dostrzeżonego już wówczas kryzysu dotychczasowej tradycji zachodniej i kwestionowania jej wartości. Wszyscy ci myśliciele ujmują problematykę tożsamości Ja w kontekście życia społecznego dużych skupisk miejskich wraz z ich zróżnicowaniem kulturowym, płynnością norm oraz następującymi zmianami w obyczajowości i moralności. Współcześnie problematyka kryzysu, w tym kryzysu tożsamości, jest często ujmowana w kontekście myśli Nietzschego, która sama znacząco oddziaływała na przemiany w myśleniu o kulturze i człowieku. Proponuję tutaj ujęcie kwestii kryzysu tożsamości w kontekście koncepcji wyboru etycznego Kierkegaarda, która okazuje się bardzo aktualna i przydatna w rozpatrywaniu kwestii przemian tożsamości we współczesnej kulturze.

Ja i Inny, tożsamość i poróżnienie w kulturze medialnej

W latach trzydziestych Walter Benjamin opisywał sytuację kultury europejskiej i sytuację autonomicznej, jednostkowej podmiotowości w społeczeństwie nowoczesności jako „rozproszenie” doświadczenia jednostkowego pod wpływem

Gołębiewska Wybór etyczny według Kierkegaarda...

nadmiaru bodźców w życiu codziennym. Owo rozproszenie nazwał on „demontażem świadomości”. Rozproszenie to – oznaczające utratę czy zanik spójności doświadczenia jednostkowego – jest zarazem utratą spójnej tożsamości indywiduum. Benjamin podkreślał, że wzmózonej percepcji codziennej wielości bodźców będących skutkiem przemian cywilizacyjnych, technicznych, nie towarzyszy rozwój koncepcji moralnych czy też moralnej refleksji nad tak odmienioną kondycją człowieka, z zastąpieniem całościowego doświadczenia rzeczywistości przez jej fragmentaryczne przeżywanie szokowe. Dlatego pisał o niewspółmierności tempa rozwoju technicznego i jego wartościowania, ocen moralnych¹.

Filozofowie i badacze kultury współczesnej, zajmujący się przede wszystkim estetyką, pokazują, w jaki sposób ów zanik spójności doświadczenia jednostkowego przekształca się w postulowane i normatywne w kulturze współczesnej otwarcie doświadczenia na nowe przeżycia, na pełną wolność zmiennego samodefiniowania indywiduum, a ostatecznie w bezdyskusyjną akceptację nowych zdarzeń. Paul Virilio w kontekście swej wizji kultury współczesnej jako „kultury katastroficznej” nazywa te nowe zdarzenia – w miejsce Heideggerowskiego „zdarzenia” czy „wydarzenia się” – „wypadkami” („*les accidents*”).

Badacze zajmujący się mediami piszą o pewnym wyczyszczeniu osobowości w wyniku nadmiaru zbyt silnych bodźców, czego skutkiem jest potrzeba nowych bodźców, percepcji, doświadczeń, przeżyć. To one są źródłem tożsamości konstytuowanej na nowo w miejsce pustki, pozostawionej przez traumatyzujące silne bodźce. Byron Reeves i Clifford Nass w książce *The Media Equation. How People Treat Computers, Television, and New Media Like Real People and Places*, opublikowanej w 1996 roku² opisują narzędzia, którymi dysponują media w celu wpływania na widzów, również na tworzenie nowej osobowości przez media. Powołują się na badania pokazujące, w jaki sposób zbyt silne bodźce o charakterze traumatyzującym oddziałują na widza, przede wszystkim pokazywane akty przemocy, głośne dźwięki, ostra kolorystyka obrazu, nieoczekiwane dźwięki i obrazy zmieniające się z dużą częstotliwością. Jednym ze skutków percepcji tego rodzaju przekazu jest całkowita koncentracja uwagi na bodźcach i w rezultacie pewne „oczyszczenie” pamięci i świadomości (można tu doszukiwać się pewnych analogii z Arystotelesowskim pojęciem *katharsis*, tyle że opisywane są tu negatywne skutki przeżycia kataraktycznego). Odbiorca traci kontakt z dotychczasowymi treściami świadomości, nawet najlepiej pamiętanymi, które później musi niejako odtwarzać w pamięci, przypominać sobie z pewnym wysiłkiem.

Nass i Reeves podkreślają, że przekazy i ich treści prezentowane bezpośrednio po owych silnych bodźcach są bardzo dobrze percypowane i zapamiętywane przez widza nastawionego do nowych treści mało krytycznie. Dzieje się tak, ponieważ mają one pewien walor świeżości i dają widzowi poczucie odprężenia. Nass i Re-

^{1/} A. Zeidler-Janiszewska *Między melancholią a żalobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej*, Warszawa 1996, s. 125.

^{2/} Polski przekład *Media i ludzie*, Warszawa 2000.

eves opisują, jak owo działanie silnych bodźców na widza jest wykorzystywane przez medialnych twórców, nadawców, przede wszystkim przez twórców reklam. Obrazy produktów i ich użytkowników, stanowiące wzorce czy punkty odniesienia w konstrukcji tożsamości odbiorcy-konsumenta, mogą być łatwiej przyjmowane i lepiej zapamiętywane.

Jednak już Georg Simmel w książce *Philosophie des Geldes*³, opublikowanej w 1900 roku opisywał nową postawę dostrzeżoną w społeczeństwie rynkowym, organizowanym przez porządek pieniądza („monetarny”) i nieograniczoną dostępność rzeczy i świata – postawę zubożenia. Zubożenie to dotyczy percepcji świata i wszelkiego wartościowania osób i rzeczy. Jednym z efektów owej pełnej dostępności rzeczy świata jest znużenie, zmęczenie nadmiarem rzeczy i światem w pełni dostępnym (postawa „zblazowania”). Wiele lat później Jean Baudrillard wygłosił bardzo podobną tezę dotyczącą społeczeństwa konsumpcyjnego (*La société de consommation*, 1971). Georg Simmel pisał, że postawa zubożenia znajduje swoją kontynuację i zarazem rozwiązanie w aktach silnej stymulacji, pobudzenia, które w rezultacie stają się same celem aktywności człowieka. Sama stymulacja staje się wartością, a wyzwolenia ze znużenia „szuka się bez zastrzeżeń w czystym, swe ostateczne znaczenie przemilczającym środkiem: w samym fakcie «stymulacji»”⁴.

W połowie XIX wieku pojawiły się dwie skrajnie odmienne tezy filozoficzne i antropologiczne, dotyczące statusu indywiduum i jego relacji z innymi, ze społecznością. August Comte głosił postulat altruizmu. Fryderyk Nietzsche tezę o nieskrępowanej autokreatywności jednostki. Nietzsche, choć nie zakłada odniesienia się do Innego w akcie samoustanowienia Ja autonomicznego, to jednak zakłada różnicę między Ja a Innym, która nie daje się znieść i nie powinna być usunięta. Różnica zatem jest w Nietzscheańskiej antropologii *de facto* warunkiem tożsamości Ja, jego odrębności oraz wyjątkowości⁵. Można powiedzieć, że w przypadku koncepcji Nietzschego tożsamość jednostkowa powoływana jest dzięki afirmacji różnicy indywidualnej, choć nie jest to afirmacja Innego. To odniesienie autonomicznego Ja do tego, co Inne, wydaje się w nierozzerwalny sposób warunkować tożsamość Ja autonomicznego przez poróżnienie z tym, co odmienne od niego. Zarazem tożsamość jednostkowa jest warunkiem różnicy w zbiorowości, która współcześnie jest afirmowana jako etyka Innego.

Comte pojmował altruizm nie jako akceptację innych dzięki odkrywającym podobieństwom, ale jako akceptację tego, co jest od nas samych odmienne, a z czym potrafimy współistnieć. Łatwo dostrzec, jak wspomniane dwie przeciwstawne sobie tezy Comte’a i Nietzschego zostały rozwinięte w XX wieku – w etyce różnicy i Innego (Levinas) oraz w indywidualistycznej etyce konsumeryzmu. Daniel Bell, a za nim Luc Ferry piszą o tym, w jaki sposób współcześnie etyka indywidualizmu

^{3/} G. Simmel *Filozofia pieniądza*, przeł. A. Przyłębski, Poznań 1997.

^{4/} Tamże, s. 229.

^{5/} F. Nietzsche *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Kraków–Warszawa 1913, s. 31.

i egoizmu uzgadnia się i jest równoważona przez etykę Innego. Według wielu myślicieli, to nie wartościowanie etyczne określa i determinuje postawy i zachowania jednostki współcześnie, ale prymarna wobec waloryzacji etycznej waloryzacja estetyczna. Postawa estetyczna w swej skrajnej postaci, mająca za punkt odniesienia tezę Nietzschego, realizuje się w autokreacji Ja i w wolnym samookreśleniu się jednostki. Jednak postawa ta, na co wskazują tezy poststrukturalistów (Jacques Derrida) i znawców problematyki mediów (Paul Virilio, Vilem Flusser), poniosła porażkę wobec technologicznego i kulturowego prymatu narzędzi komunikacji, porozumiewania się, a zatem i narzędzi autoekspresji jednostki. Według Derridy, owo technologiczne zapośredniczenie ekspresji przez określone kulturowe instrumentarium, używane czy stosowane przez jednostkę, dotyczy wszelkich prób autoprezentacji indywidualum (przede wszystkim z pomocą znaków i pisma). Instrumentarium takie jest zawsze zdeterminowane społecznie, kulturowo i technologicznie i to ono wyznacza pewne granice naszej autoprezentacji, niesłusznie zakładanej jako wolna, autentyczna i niczym nieograniczona. Derrida zapożycza od Nietzschego tezę o możliwościach swobodnej interpretacji tekstów i tradycji zastanych przez autora-twórcę. Zarazem głosi on jednak tezę o niemożności kreatywnego, całkowicie wolnego samoustanowienia się jednostki, jej samookreślenia się dzięki pełnej autokreatywności. Jednostka – według Derridy – dokonuje kreatywnego ustanowienia się w obrębie tekstu kulturowego, korzystając z jego znaków i znaczeń. Ustanawia siebie poniekąd jako kolejny znak wynaleziony nie w sposób całkowicie wolny, ale w sposób dowolny i swobodny w danym (kon)tekście komunikacyjnym – społecznym i kulturowym.

Można powiedzieć, że współcześnie filozofowie opisują ów kryzys tożsamości na dwa sposoby. Jedni ów stan uznają i akceptują (Richard Rorty, Richard Shusterman). Twierdzą oni, że twórcza konstrukcja Ja, wysoko waloryzowana w kulturze współczesnej również przez media, jest pewnym spełnieniem postulatów Nietzschego, dotyczących pełnej autokreacji Ja i prymatu oceny oraz postawy estetycznej (w tym nieograniczonej kreatywności jednostkowej). Według innych myślicieli, ów prymat postawy estetycznej we współczesności jest oczywisty, ale krytykują oni ten stan kultury i kondycji człowieka, którego egzystencja jest zdominowana przez bodźce zmysłowe (Daniel Bell, Luc Ferry). Opisują oni konsekwencje etyczne takiej sytuacji jednostki (egoizm Ja w społeczeństwie konsumpcyjnym równoważony przez etykę Innego i różnicy). Wszyscy oni uznają za oczywistą tezę o współczesnym przeformułowaniu Ja i autonomicznego indywidualum, które prowadzi do nowego samookreślenia się jednostki – nie w kontekście świata wartości i stałych znaczeń, ale w kontekście świata przedstawień, różnych i wciąż zmieniających się reprezentacji (przede wszystkim wizerunków osobowych) społeczeństwa medialnego.

Nietzsche w prymacie postawy estetycznej widział możliwość pełnej realizacji silnej, autonomicznej wobec świata i innych, jednostki. Samoustanowienie stało się, co podkreśla Luc Ferry, poniekąd z możliwości obowiązkiem współczesnego człowieka. Luc Ferry tak pisze o współczesnej etyce autentyczności:

Dociekania

etyka autentyczności [to jest spontaniczności, która jest również pewną wartością estetyczną – M.G.] kompensuje narcyzm postawy *be yourself* przez wzrost tolerancji i szacunku dla Innego. „Odmienność” jest obecnie jedną z niewielu wartości pewnych, słowem, którego nigdy dosyć i które nigdy nie jest nadużywane.⁶

Trzeba podkreślić, że owa odmienność znakomicie tłumaczy zakładaną niespójność Ja uczestnika kultury medialnej i wizerunków osobowych prezentowanych na rynku dóbr symbolicznych.

Postawę estetycznego, to jest kreatywnego zaangażowania w świat podaje również jako rozwiązanie egzystencjalne Richard Rorty. Proponowana przez niego, niczym nieskrępowana kreatywność jednostki zaangażowanej w świat, łączy się z ironicznym dystansem wobec rzeczywistości. Ironia postawy romantycznej, będąca wzorcem dla konstatacji Rorty’ego, miała swoją specyficzną realizację w filozofii Kierkegaarda i w jego postawie egzystencjalnej, której konsekwencje Rorty – mimo odwołań do Kierkegaarda – przemilcza⁷.

Można znaleźć wiele analogii między omówionymi konstatacjami dotyczącymi współczesnego kryzysu tożsamości a tezami Sørensa Kierkegaarda, opisującymi puste Ja jako brak stałej tożsamości. Brak stałej tożsamości jest – wedle niego – koniecznym wynikiem prymatu postawy estetycznej w egzystencji jednostkowej. Dlatego proponuję porównanie krytycznych tez Kierkegaarda z ustaleniami współczesnych filozofów i badaczy kultury (między innymi Richarda Rorty’ego, Luca Ferry i Daniela Bella), którzy zajmują się problemem tożsamości jednostki – uczestnika komunikacji medialnej i kultury spektaklu.

Puste Ja i wybór estetyczny według Kierkegaarda

Kierkegaard, który przed Nietzschem dostrzegł zalety i niedogodności prymatu postawy estetycznej wobec świata, opisał konsekwencje takiej postawy. Nie łączył przy tym – jak było to w tradycji filozoficznej i jak czynią to często filozofowie współcześnie – postawy estetycznej z pewnymi jej obligacjami etycznymi. Uznał, że postawa estetyczna wyzwala *de facto* od konsekwencji czy obligacji etycznych (i tak też uznawał Nietzsche w swym nihilizmie, zakładając, że wartości, również etyczne są wynikiem pewnej indywidualnej kreacji silnej jednostki). Można powiedzieć, że Kierkegaard przewidział to, co potem umknęło uwadze Nietzschego – jednostka we własnej autokreacji może okazać się w swej odmienności pusta, pozbawiona konkretnych czy trwałych treści świadomości, nawet jeśli jest dostatecznie silna, by wystąpić przeciw zbiorowości, jej normom i prawom. Kierkegaard uznał, że jednostka w swej autokreatywności i estetycznym zaangażowaniu w świat skazana jest na migotliwą zmienność odniesień i trudno jest jej trwale określić, kim jest – nie może ona określić swej tożsamości. Zarazem – wedle Kierkegaarda –

^{6/} L. Ferry *Homo Aestheticus. L'Invention du goût à l'âge démocratique*, Paris 1990, s. 359.

^{7/} Zob. R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996, s. 143; oraz tenże *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 326 i 328.

Gołębiewska Wybór etyczny według Kierkegaarda...

jednostka w swym estetycznym zaangażowaniu w świat, odwołującym się jedynie do wartości estetycznych – do przyjemności czy gustu – skazana jest na migotliwość odniesień do Innych, do świata, a przede wszystkim do siebie samej.

Kierkegaard podejmuje problem wykroczenia jednostki poza społeczne i kulturowe normy, rozumianego jako sposób zaznaczenia własnej jednostkowości, indywidualności. Ustosunkowuje się do tej kwestii w pewnym momencie kształtowania się społeczeństwa i kultury modernizmu, nowoczesności, przede wszystkim społeczności wielkomiejskiej wraz z dopuszczalną już wówczas pewną swobodą obyczajową, zachowań i wolnych wyborów, dotyczących własnego życia i tożsamości. Już Schiller, a potem Schopenhauer wskazywali na możliwość istnienia jednostki wbrew temu, co społeczne w społeczności, która znajduje dla takiej jednostki miejsce – jeśli nie w swoim obrębie – to na marginesie, natomiast nie dokonuje wykluczenia. Według Schopenhauera, geniusz jest właśnie jednostką wybitną, ale o tyle, o ile nie może być zrozumiany przez ogół społeczności, o ile jego postępowanie wykracza poza ustalone normy i jest do nich niesprowadzalne („fantazja” i „dziecięcość” geniusza, „nadmiar” umysłu⁸).

Schopenhauera rozumienie jednostki wybitnej jest pewną legitymizacją jednostkowych postaw wykraczających poza społeczną i kulturową normatywność danego momentu. Postawa Kierkegaardowskiego estety sprzeciwiającego się owej normatywności jest uprawomocniona na gruncie tej filozofii, która była przecież dla Duńczyka inspiracją. Innym punktem odniesienia rozważań Kierkegaarda była filozofia Schellinga, inspirowana pewnymi ideami Hegla, a zdominowana przez element estetyczny. Według Schellinga, to właśnie w oglądzie estetycznym urzeczywistnia się w pełni samoogląd absolutnego Ja. Sztuka ma być najwyższą i ostateczną dziedziną filozofii, ponieważ zespala filozofię z Absolutem, zaspokaja wszelkie pragnienie wiedzy i ostatecznie znosi wszelkie przeciwieństwa między koniecznością a wolnością. Esteta Kierkegaarda próbuje żyć poniekąd wedle tych wskazań, niemniej ponosi klęskę, bowiem jego Ja okazuje się pozbawione treści, a jego egzystencja – pozbawiona *de facto* celu. Krytyka postawy konsekwentnie estetycznej przeprowadzona przez Kierkegaarda kieruje się więc pośrednio przeciw koncepcjom Schellinga – zwolennika Hegla.

Kierkegaard uznał, że konsekwentna postawa estetyczna jako pełnia samokreacji jednostki autonomicznej pociąga za sobą brak tożsamości stałej i trwałej, chociaż jednostka ma poczucie swojej szczególności i autonomii osobowej. W sytuacji zmienności i dostępności różnych i niekoherentnych treści (percepcji), możliwości bycia każdym i wszystkimi bez żadnego trwałego określenia czy samookreślenia, jednostka nie może stwierdzić, kim jest. Człowiek uznający prymat wyborów estetycznych

jest wielością możliwości i zarazem jedyną możliwością. Ale Ja faktycznej egzystencji jest „obecne w niewidoczny sposób” i „jeszcze nie odkryte”.⁹

^{8/} Por. A. Schopenhauer *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1995.

^{9/} A. Shmuëli *Kierkegaard and Consciousness*, Princeton 1971.

Wobec uprzywilejowania wartościowania estetycznego jesteśmy skazani na migotliwość nietrwałych odniesień świata społecznego. Tak o utracie poczucia Ja, powszechnej wśród jemu współczesnych wbrew tezm filozofii, postulującym autonomiczne i samoustanawiające się Ja, pisał Kierkegaard:

Wszelka komunikacja prawdy stała się abstrakcją. Publika stała się chwilą; gazety nazywają się redakcją, a profesorzy spekulacją; pastor jest medytacją. Nikt nie ma odwagi powiedzieć: „ja”. Ale ponieważ pierwszym warunkiem wszelkiej komunikacji prawdy jest bezwarunkowe posiadanie osobowości, zakładając, że „prawda” nie może posługiwać się bruchomówstwem, ponownie trzeba wprowadzić osobowość. W tej sytuacji od razu należało rozpocząć od własnego „ja”, gdyż świat został rozpieszczony, nigdy nie słysząc „ja”. Moim zadaniem było poetyckie wymyślenie osobowości autorów i wprowadzenie ich w rzeczywistość życia tak, by ludzie przyzwyczaili się nieco do mówienia w pierwszej osobie. Moje działanie w tym zakresie jest zapewne działaniem prekursora, dopóki nie pojawi się ktoś, kto w sensie ściślejszym powie: „ja”. Dokonać zwrotu od tej nieludzkiej abstrakcji do osobowości – oto moje zadanie.¹⁰

Kierkegaard pisze o nowoczesnej społeczności wielkomięskiej, która kieruje się przede wszystkim niespójnymi, zmiennymi kryteriami estetycznymi – dobrego smaku, stylu, a prawidła gry tego świata są właśnie prawidłami estetycznymi. To dlatego Duńczyk uznaje, że ironia jako estetyczny sposób zmanifestowania indywidualności jest zarazem wyrwaniem się z obyczaju¹¹. Jednostka usiłując dokonać samokreacji *de facto* konstituuje swoje wizerunki (na poziomie symbolicznym) na potrzeby społeczności, a dzięki nim może być identyfikowana i przez społeczność, i przez siebie samą (na poziomie wyobrażeniowym) – może ona dokonać samoidentyfikacji, samorozpoznania się. Jednostka musi zaprezentować siebie innym – społeczności gry i spektaklu, jako łatwa do identyfikacji. Jej wizerunek musi być dostatecznie wyrazisty, bowiem samokreacja i ustalenie własnej tożsamości jednostkowej zgodnie z prymatem wartości estetycznych jest *de facto* kreacją własnego wizerunku na potrzeby społeczności i samej jednostki. Kierkegaard rozwinął tę ideę w swojej propozycji pseudonimów – każdy z nas może zaprezentować siebie, to jest konstituować własną tożsamość dzięki wielu wizerunkom osobowym, mającym wiele nazwisk i różnych biografii. Wedle Kierkegarda, jest to konsekwencja założenia, że w swojej autokreacji Ja jest otwarte na nieograniczoną wielość możliwości konstytucji i samorealizacji. Zarazem decyzje takie mają charakter chwilowy i nie biorą pod uwagę wyborów przyszłych i przyszłych konsekwencji. W tekście *O równowadze między tym, co estetyczne i tym, co etyczne w kształtowaniu się osobowości* Kierkegaard pisał:

^{10/} S. Kierkegaard, *Dziennik (Wybór)*, Lublin 1999, s. 61-62.

^{11/} S. Kierkegaard *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, Warszawa 1999, s. 246.

Gołębiewska Wybór etyczny według Kierkegaarda...

Im bardziej osobowość pogrążona jest w nastroju, tym bardziej jednostka ulega chwili, co jest najcelniejszym wyrazem egzystencji estetycznej: ona istnieje w chwili.¹²

Jednostka decydująca się na prymat postawy estetycznej w swym życiu staje ostatecznie przed koniecznością wyboru spośród wielu wzorców, bowiem nawet jeśli sprzeciwia się pewnym społecznym czy kulturowym wzorcom, to i tak zostanie zgodnie z nimi osądzona (jak się wydaje, Derrida jest tego świadomy w wyżej wspomnianej koncepcji *homo aestheticus* jako swobodnie wynalezionej znaku).

Według Kierkegaarda, jednostka stojąca wobec estetycznych wyborów okazuje się w swojej tożsamości pusta¹³. Nie jest ona w stanie dokonać żadnego samookreślenia odwołując się do siebie samej, bowiem jej świadomość – świadomość siebie – nie ma żadnych treści. Nawet wobec danych zmysłowych, percepcji czy bodźców jest ona bezradna w swej ocenie, bowiem coś jest przykre lub przyjemne, ale samo uczucie przykrości czy przyjemności nie określa, kim się jest. Wybór estetyczny – według Kierkegaarda – skazuje jednostkę na pustkę egzystencjalną, na owo puste Ja pozbawione treści, które jednak otwarte jest na bezmiar możliwości zapełnienia. „Sam jesteś niczym, postacią zagadkową, na której czole widnieje napis: albo-albo”¹⁴. Może to być albo szansa dla jednostki i jej egzystencji, albo pułapka lub porażka.

Szansa otwiera się, bowiem owo puste Ja może się wypełnić, dookreślić czy samookreślić, zawsze odnosząc się do czegoś wobec siebie zewnętrznego, do czegoś, co przekracza jego pustą jednostkowość. Dałoby to mu możliwość nie bytu migotliwego i zmiennego w swych doznaniach (tak chwalonego przez Rorty'ego), ale szansę na trwałe ustalenie swej tożsamości, trwałą odpowiedź na pytanie: kim jestem? Odpowiedzi tej Kierkegaard nie znajduje w świecie społecznym z jego zmiennymi i przekraczanymi normami, ale w tym, co etyczne i w tym, co ustanowione metafizycznie (w konsekwencji w tym, co religijne). „«Wybieranie» jest we właściwym i ścisłym znaczeniu tego słowa charakterystyczne dla etyki”¹⁵. Sposób widzenia własnego życia jest – według Kierkegaarda – pewnym rozumieniem, które nadaje znaczenie poszczególnym, autonomicznym zdarzeniom naszego życia nie tylko w perspektywie terażniejszość – przyszłość, lecz również w perspektywie wieczność – czasowość. Jest to zatem nasze samorozumienie¹⁶. Kierkegaard pisze:

dopiero wybierając siebie w sposób absolutny, otwieram się w sposób absolutny ku nieskończoności, ponieważ sam j e s t e m tym, co absolutne, gdyż tylko siebie mogę wybrać w sposób absolutny, a ten absolutny wybór samego siebie to moja wolność i jedynie wybie-

12/ S. Kierkegaard *Albo-albo*, Warszawa 1982, t. 2, s. 310.

13/ Tamże, s. 300-301.

14/ Tamże, s. 212.

15/ Tamże, s. 222.

16/ V.A. McCarthy *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, Hague Boston 1978, s. 156.

Dociekania

rając siebie samego w sposób absolutny, ustanawiam absolutne przeciwieństwo między dobrem i złem.¹⁷

Pałapka owej estetycznej postawy i pustki Ja, umożliwiającej wolny wybór, to podanie się wszystkim przyjemnościom, które niesie życie a w konsekwencji również – przy braku etycznych czy aksjologicznych imponderabiliów – przyjmowanie społecznych postaw bez podawania ich w wątpliwość. Jednak estetyczna postawa nie tyle podlega krytyce Kierkegaarda, co opisowi.

To, co estetyczne bowiem, nie jest złem, jest nim natomiast obojętność i dlatego powiedziałem, że dopiero w sferze etycznej można mówić o wyborze. Dlatego też mówi się tu nie tyle o wyborze między pragnieniem dobra i pragnieniem zła, ile o wyborze samego pragnienia, o wyborze chęci, przez co znów i dopiero dane zostaje dobro i zło.¹⁸

Wedle Kierkegaarda, właśnie postawa estetyczna umożliwia – jako punkt wyjścia – zaistnienie Ja jako pewnej pustki, pustego Ja jako możliwości samoustanowienia siebie od nowa. Owa pustka Ja jest pełnią przyszłych możliwości wyboru sposobów egzystencji, wyboru niezdeterminowanego, ale będącego szansą na samoustanowienie swojej tożsamości, ponieważ „egzystowanie jest szczególnym przypadkiem stawania się”¹⁹ zawsze otwartego na dokonywanie wyborów. W tym sensie – według Kierkegaarda – wybór estetyczny (pierwotnie nastawiony na przyjemność i na unikanie przykrości) przeradza się w egzystencjalną postawę kreatywną, która nakazuje twórcze kształtowanie własnej egzystencji. Ma to być tworzenie własnej egzystencji wolne, bowiem zawsze dotyczy jednostkowej, indywidualnej egzystencji, ale zarazem odpowiedzialne wobec tego, co etyczne i metafizyczne, wobec tego, co przekracza jednostkowość i kieruje Ja ku Innym i światu.

Pustka Ja jako pełnia możliwości to – wedle Kierkegaarda – nakaz uświadomienia sobie przez jednostkę i własnej kreatywności, i odpowiedzialności za realizację pełni swych możliwości. Takie rozwiązanie Kierkegaarda jest:

1. bardzo aktualne wobec współczesnych problemów z tożsamością jednostkową, biernością aktorów społeczeństwa konsumpcyjnego i ich kreatywnością postulowaną przez filozofów i socjologów zajmujących się społeczeństwem medialnym;

2. myśl Kierkegaarda jest tak aktualna ze względu na współczesny prymat wartościowania i ocen estetycznych, dzięki którym jesteśmy określani społecznie i kulturowo, ale – co ważniejsze – sami siebie definiujemy;

3. rozwiązanie to jest aktualne ze względu na współczesne próby uzgodnienia (zakończone porażką) postawy egoistycznej, autonomii, wolności samoustanowienia jednostki, ze światem Innym w obrębie kultury różnicy;

^{17/} S. Kierkegaard *Albo...*, t. 2, s. 302.

^{18/} Tamże, s. 226.

^{19/} A. Szwed *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*, Kraków 1991, s. 48-49.

Gołębiewska Wybór etyczny według Kierkegaarda...

4. propozycje pustego Ja i etycznych następstw jego ustanowienia są bliskie rozwiązaniom etyki buddyjskiej szkoły mahajana, zgodnie z którymi puste Ja i pustka świadomości pozwala jednostce na uświadomienie sobie wszystkich możliwych skutków wyboru etycznego, dotyczącego danego rozwiązywanego problemu; pustka pozwala na pojawienie się w świadomości rozwiązania problemu i na przewidywanie możliwych skutków etycznych realizacji tego rozwiązania w praktyce; pustka Ja zatem pozwala być świadomym wolnej decyzji etycznej i być za nią odpowiedzialnym.

Wybór etyczny według Kierkegaarda

Kierkegaard znajduje dla rzeczywistości pewien jej idealny wymiar – tak trudno uświadamić prymarny warunek świadomej, poddanej wyborom etycznym egzystencji w ogóle i jednostkowego realnego istnienia, danego w swej bezpośredniości i poddanego wyborom estetycznym. Kierkegaard uznaje, że egzystowanie (w sensie bycia tym oto pojedynczym człowiekiem) jest wprawdzie niedoskonałością w porównaniu z wiecznym życiem idei, lecz jest doskonałością w stosunku do tego, co nie istnieje wcale²⁰. W *De omnibus dubitandum est* Climacus wyjaśnia, że interes (pochodzący od łacińskiego *inter esse* – być pomiędzy) to określenie świadomości. Interes to dynamiczna relacja pomiędzy radykalnie odrębnymi sferami jaźni: tym, co realne i tym, co idealne²¹. Byłaby to również pewna relacja między tym, co rzeczywiste a tym, co możliwe.

To niebezpieczna rzecz przybyć do wieczności z możliwościami, którym się przeszkodziło w ich urzeczywistnieniu. Możliwość jest wskazówką ze strony Boga. Człowiek powinien iść za nią. Możliwość tego, co najwyższe, tkwi w każdym człowieku; za nią powinien iść.²²

Jak należałoby rozumieć pojęcie możliwości? Możliwość jest tu równoznaczna z projektem egzystencji, który jednostka może wybrać, by go urzeczywistnić (przyswajać) przez całe swoje życie pod warunkiem, że ów projekt będzie zgodny z jednostkowymi cechami osobowości oraz powołaniem, lub by zaniechać jego realizacji²³. Mowa jest tu o dwóch zasadniczych projektach – poddanym wyborom estetycznym i poddanym wyborom etycznym – przedstawionych w *Albo-albo*. Podwójność świadomości to zatem możliwość dokonywania wyborów estetycznych, ale także możliwość dokonywania wyborów etycznych. To także podwójność istnienia danego w bezpośredniości faktyczności własnego życia oraz egzystencji jako pewnej rzeczywistości, do której uzyskujemy dostęp dzięki idealności pomyślenia. Myślenie to jest zarazem zdystansowaniem się do swojego istnienia w faktyczności

^{20/} Tamże, s. 46.

^{21/} Por. S. Kierkegaard *Dziennik...*, s. 112, (przypis tłum).

^{22/} Tamże, s. 131.

^{23/} Tamże (przypis tłum).

Dociekania

własnego życia i życia społecznego. Egzystencja jest tu określana jako istnienie pewne swej realizacji w wielości projektowanych istnień, które sobie samym wydają się w pomyśleniu, w świadomości niepewne i przypadkowe.

W *Dzienniku* Kierkegaard pisze bardzo osobiście:

Czyż ja, biedny, mały człowiek, w swoim okrucu egzystencji nie doświadczam czegoś porównywalnego [inicjacji etycznej – M.G.]. Przekształć mnie w kilka twierdzeń doktryny i pozwól każdemu fuszerowi uczyć mnie, chociaż jego życie jest satyrą tego, o czym mówi: czyż nie będzie to bez znaczenia. Na czym polega moja odmienność? Czyż nie na tym, że dążąc przekształciłem jednak swoją indywidualność, aby egzystencjalnie służyć swojej myśli [idealności – M.G.]. To znaczy, doświadczyłem wtajemniczenia. Dlatego ta mała rzecz [egzystencjalnie przekształcona indywidualność – M.G.] była w mojej mocy.²⁴

Czym jest owa „odmienność” jednostkowa i jak pomyśleć koherencję jednostkowości wbrew jej wskazywanym przez Kierkegarda wewnętrznym różnicowaniom?

Według Kierkegarda powtórzenie to podstawowa kategoria egzystencji, bowiem

powtórzenie lub raczej ponownie podejmowana decyzja egzystencjalna jest swego rodzaju syntezą przypominanych doświadczeń z przeszłości i tego, co nadchodzi, rodzącej się, nowej sytuacji egzystencjalnej.²⁵

Pierwszy akt powtórzenia w Kierkegarda porządku egzystencji jest dany w myślowym ujęciu tego, co realne. To, co idealne, pomyślane (to znajduje wyraz w zdaniu, wypowiedzi słownej) jest powtórzeniem tego, co realne, tego, co doświadczone bezpośrednio. Przypomnienie natomiast jest pewnym powtórzeniem dokonywanym w sferze idealności (powtórzeniem myśli), ale odwołującym się do tego, co realne (do pewnych faktów)²⁶.

Odczuwanie samego siebie [to szczególnego rodzaju] przeżywanie samego siebie, nieobecne przy wykonywaniu czynności rutynowych. Egzystencjalne powtórzenie wyklucza zresztą mechaniczne przypominanie, wierne odtwarzanie treści zapamiętanych.²⁷

Pierwszym wyrazem relacji pomiędzy bezpośredniością a pośredniością jest powtórzenie. W bezpośredniości nie ma powtórzenia; sądzić można, że bezpośredniość tkwi w różnorodności rzeczy. Bynajmniej, gdyby wszystko w świecie było absolutnie identyczne, nie byłoby jeszcze powtórzenia. Ale gdy możliwość powtórzenia zostaje założona i następnie powstaje problem jego rzeczywistości, wówczas jest to rzeczywiste powtórzenie.²⁸

24/ Tamże, s. 96-97.

25/ Tamże, s. 113 (przypis tłum).

26/ Por. A. Szwed *Między...*, s. 61-62.

27/ S. Kierkegaard *Dziennik...*, s. 113 (przypis tłum).

28/ Tamże, s. 113.

Gołębiewska Wybór etyczny według Kierkegaarda...

Pewną formą powtórzenia jest ironiczne dystansowanie się jednostki do realnego istnienia. Ironia jest u Kierkegaarda pewnym estetycznym sposobem dystansowania się do istnienia w realności świata społecznego, poddanego estetycznym miernikom i decyzjom.

W kontekście konieczności dokonywania wyboru *de facto* siebie okazywało się, że „nawet najbardziej niepozorna jednostka otrzymuje tym sposobem podwójne istnienie”²⁹. Jedno z nich przejawiało się w istnieniu zewnętrznym, „w świecie społeczno-historycznym, poddanym różnego rodzaju koniecznościom podporządkowującym jednostkę różnego rodzaju strukturom ogólnym”³⁰. W istocie działanie jednostki „jest wkomponowane w porządek rzeczy, który leży u podstaw całości istnienia”³¹. W historii, jak uważa Kierkegaard wbrew teozom Hegla, nie ma rzeczywistych wyborów „albo-albo”³². Wszystko jest bowiem w niej zmediatyzowane. Kierkegaard pisze jednak o rozwijaniu swojej historii wewnętrznej, bowiem jednostka nie zrywa ze swoją przeszłością. Historia wewnętrzna rozpoczyna się od pierwszej decyzji, wyboru, który jest początkiem świadomej egzystencji.

Kierkegaard charakteryzuje sytuację „albo-albo” jako egzystencjalną sytuację wyboru, zaś „dokonanie właściwego wyboru” – jako „sprawdzenie samego siebie”³³. Takiego wyboru dokonujemy wiele razy w życiu – wyboru siebie – i ma on charakter estetyczny, jeśli jest dokonywany w imię chwili, a nie jest uświadamiany jako ostateczny (etyczny, religijny). Wybór taki powinien być dokonany „z niekłamną powagą”³⁴. Człowiek zaangażowany w życie codzienne i w świat zewnętrzny z jego zmiennymi i podważalnymi normami traktuje życie jak spektakl i jak grę. Kierkegaard pisze:

życie jest maskaradą, a ta stanowi dla ciebie niewyczerpalne źródło konwersacji i dotychczas nie udało się jeszcze nikomu poznać cię naprawdę [nawet nam samym ze względu] na utrzymanie tego przebrania.³⁵

Nie mogąc się rozpoznać, rozpoznawszy jednak samą konieczność wyboru siebie wciąż nie posiadamy w pełni samodzielnie wybranych treści świadomości. „Jesteś niczym, a jesteś w stałym związku z innymi ludźmi, i to czym jesteś, zawdzięczasz tym właśnie powiązaniom”³⁶, relacjom, które każdego z nas określają, zanim nie podejmiemy próby wyboru własnej tożsamości będącej – wedle Kierkegaarda –

^{29/} S. Kierkegaard *Albo...*, t. 2, s. 234.

^{30/} E. Kasperski *Ironiczna antropologia. Rozdwojenie i podwojenie człowieka u Kierkegaarda*, „Studia Filozoficzne” 1980 nr 4, s. 177-192.

^{31/} S. Kierkegaard *Albo...*, t. 1, s. 232.

^{32/} A. Szwed *Między...*, s. 63.

^{33/} Kierkegaard *Albo...*, t. 1, s. 209.

^{34/} Tamże, s. 210.

^{35/} Tamże, s. 210, 211.

^{36/} Tamże.

pewnym zadaniem. Ów stan świadomości pozbawionej trwałych i indywidualnie wybranych treści Kierkegaard ujmuje również jako pewien stan zagubienia – rozproszenia Ja wypełnionego zróżnicowanymi i zmiennymi treściami:

Czy umiesz sobie wyobrazić coś straszliwszego od takiego zakończenia, w którym twoja istota rozpadłaby się, przybierając różnorakie postacie, tak że upodobniłbyś się do demonicznego wojska, przez co zaginęłoby to, co najświętsze w człowieku: tajniki jego duszy i scalająca moc osobowości.³⁷

Jeśli świadomy wybór już dokonany dotyczył owej różnorodności, ma on charakter chwilowy i pozwala jednostce w tym wyborze estetycznym samookreślić się jedynie na potrzeby danej chwili – momentu decyzji: „To, co estetyczne, ma bądź to charakter zupełnie bezpośredni [nie wymagający żadnego wyboru, przed wszelkim wyborem – M.G.], bądź zatracca się po prostu w olbrzymiej różnorodności”³⁸. Człowiek żyjący estetycznie jest nakierowany na zewnątrz i to, co zewnętrzne modyfikuje jego przekonania i sądy. Jego przeżycia mają charakter „zawsze ekscentryczny, ponieważ jego centrum znajduje się na zewnątrz. Osobowość swoje centrum znajduje w sobie, a kto nie jest panem samego siebie, ten jest ekscentryczny”³⁹. Konsekwencją wyboru jedynie estetycznego jest zagubienie Ja, brak poczucia jego trwałości (puste Ja) i przede wszystkim rozpacz nad sobą, bo „jaźń, nad którą rozpaczam jest wycinkiem doczesności”⁴⁰, a „każdy estetyczny pogląd na życie jest tożsamy z rozpaczą”⁴¹. Natomiast „jaźń, którą wybieram, to absolutna jaźń albo moja jaźń w swojej absolutnej wartości”⁴². Estetyczne w człowieku jest to, „dzięki czemu on bezpośrednio jest tym, kim jest”, zaś etyczne jest to, „dzięki czemu człowiek staje się tym, kim się staje”⁴³.

Wybór etyczny, który powinien być dokonany z pełną powagą i szacunkiem samego siebie, „z pełnym zaangażowaniem osobowości”, nakazuje odwołać się do tego, co wewnętrzne. „Dzięki temu daje znać o sobie osobowość w swej wewnętrznej skończoności i dzięki temu następuje jej scementowanie się”⁴⁴, podkreśla Kierkegaard. Jednocześnie zaznacza on, że sam ten wybór nie wskazuje dobra i zła, ale nakazuje wybieranie między tym, co się za dobre czy złe uznaje. Jest to wybór, dzięki któremu „wybiera się i dobro, i zło lub dzięki któremu się dobro i zło odrzuca. Pytanie dotyczy tego, jakimi kryteriami człowiek się chce w całym swoim życiu

37/ Tamże, s. 213.

38/ Tamże, s. 222.

39/ Tamże, s. 312.

40/ Tamże, s. 295.

41/ Tamże, s. 303.

42/ Tamże, s. 295.

43/ Tamże, s. 304.

44/ Tamże, s. 223.

Gołębiewska Wybór etyczny według Kierkegaarda...

kierować”⁴⁵. Jest to więc wybór otwarty na wiele możliwości i nie ogranicza Ja w jego możliwościach egzystencjalnej samorealizacji, lecz umożliwia Ja dookreślenie i samookreślenie.

Kierkegaard zaznacza, że potrzeba wyboru samego siebie ma charakter dogłębnie egzystencjalny, a więc nakazuje wykraczać poza doczesność, chwilowość i bezpośredniość naszego istnienia, które jest nam dane wraz z jego okolicznościami (społecznością). Jednak nie należy tego mylić z koniecznym wyróżnianiem czy różnieniem się od innych: „należy mieć wiele etycznej odwagi, by prowadzić życie pospolite i nie chcieć różnić się od innych”⁴⁶. Ja na nowo ustanowione dzięki dostrzeżeniu konieczności wyboru, a potem dzięki dokonaniu wyboru etycznego, jest rezultatem dynamicznego charakteru stawania się egzystencji, niepodporządkowanej jednak domniemanemu porządkowi dziejów czy czasowości (wbrew teom Hegla).

blądzi bowiem ten, kto sądzi, że osobowość można choćby przez chwilę uznać za nieobciążoną i wolną, albo że można by życie osobnicze zatrzymać w bezruchu, lub na moment przerwać. Osobowość człowieka już jest zainteresowana w wyborze, zanim się go dokonuje.⁴⁷

Jak już było wspomniane, współcześnie etykę egoizmu równoważyć ma etyka Innego, rozwijająca różne motywy filozofii Emmanuela Levinasa. Można doszukać się wielu analogii, dość łatwo narzucających się, między myślą Levinasa a Kierkegaardem. Przede wszystkim jest to egzystencjalny prymat wyborów etycznych i status samej etyki. Można dostrzec analogię mniej oczywistą. W wielu koncepcjach filozoficznych pojawia się relacja między pustką a pełnią jako relacja wzajemnego uwarunkowania (w ten sposób jest opisywana na przykład relacja między nicością a bytem). U Kierkegaarda egzystencja podporządkowana wyborom estetycznym pozbawiona *de facto* tożsamości, a więc anonimowa, nieznaną dla siebie samej warunkuje egzystencję etyczną, świadomą swej jednostkowości, ale i ponadjednostkowego charakteru swoich wyborów. U Levinasa *il y a* – anonimowe bycie, które „nie jest jeszcze byciem”⁴⁸ stanowi warunek istnienia świadomego swej poszczególności, któremu dana jest możliwość podejmowania etycznych wyborów. Levinas opisuje *il y a* korzystając z metaforyki pustki (podobnie jak Kierkegaard w przypadku istnienia estetycznego – świadomości bez trwale wybranych treści). Według niego *il y a* to rodzaj „pustki przestrzeni”, będącej warunkiem istnienia, której samo to istnienie nie wypełnia. Bowiem „zrozumieć byt szczegółowy znaczy ująć go w świetle miejsca, którego ów byt nie wypełnia”⁴⁹, to jest zrozumieć siebie w relacji z Innym, pokonać pustą przestrzeń, która mnie od niego dzieli i separuje, na mocy wolnej decyzji dopełnić siebie tym, co w nas nie – przypadkowe, ale konieczne.

45/ Tamże, s. 225.

46/ Tamże, s. 308.

47/ Tamże, s. 219.

48/ E. Levinas *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998, s. 222.

49/ Tamże, s. 222.