

Stanisław Kwiatkowski

Kierkegaard i Nietzsche — męstwo bycia poza dobrem i złem

Nietzschego i Kierkegaarda destrukcja metafizyki pokazuje, że ludzka egzystencja stoi wobec nierozwiązalnego dla niej dylematu czasowości. Dla Kierkegaarda jej istota sprowadza się do „chwili” boskiego postanowienia; dla Nietzschego — do wiecznego powrotu tego samego. Obaj filozofowie próbują nakreślić podstawowe egzystencjalne aspekty jednostki, dzięki którym człowiek mógłby odpowiedzieć na nowe wyzwanie, jakie niesie życie postawione wobec postmetafizycznego paradoksu skończoności i nieskończoności bytu

„[...] Czeakać i przygotowywać się; czekać na wytryśnięcie nowych źródeł; w samotności przygotowywać się na obce oblicza i głosy: oczyszczać coraz bardziej duszę swą z pyłu i hałasów jarmarcznych tej epoki; wszystko, co jest chrześcijańskie przez niechrześcijańskie *przewyciężyć*, a nie tylko z siebie strząsnąć — bowiem nauka chrześcijańska była przeciwieństwem nauki dionizyjskiej; *południe* na nowo w sobie odkryć i rozpiąć nad sobą jasne, błyszczące, tajemnicze niebo południowe; zdobyć z powrotem zdrowie południowe i ukrytą potęgę duszy; krok za krokiem rozszerzać swój horyzont, stawać się ponadnarodowym, europejskim, nadeuropejskim, bardziej wschodnim, w końcu *greckim* — bowiem greckość była pierwszym wielkim zawiązkiem i syntezą wszystkiego, co jest wschodnie i właśnie przez to *początkiem* duszy europejskiej, odkryciem *naszego «świata nowego»* — kto pod takimi imperatywami żyje, kto wie, co *tego* pewnego dnia spotkać może? Może właśnie — *dzień nowy!*” (Nietzsche, 1993, s. 534-535).

*

„Chwila pojawi się wtedy, kiedy pojawi się człowiek, właściwy człowiek — człowiek chwili.

Stanowi to tajemnicę, która wszelkiej ziemskiej mądrości pozostanie na zawsze niedostępna — wszystkiemu, co jest tylko «do pewnego stopnia».

Ziemska mądrość zapatrzona jest na przypadki i okoliczności, liczy i kalkuluje w przekonaniu, że potrafi chwilę wydestylować z okoliczności i stać się

potęgą za pomocą chwili, i dzięki temu załamywaniu się wieczności [w czasie] potrafi się odmłodzić, czego bardzo potrzebuje — właśnie za pomocą tego, co nowe.

Ale to wysiłek daremny [...]

Nie — tylko jeśli pojawi się ten człowiek i jeśli się odważy, jak się musi odważyć (czego właśnie ziemską mądrość i przeciętność pragnie uniknąć), wówczas pojawi się też chwila, i wtedy również okoliczności usłuchają człowieka chwili. Jeśli w rachubę nie wchodzi nic innego, jak ziemską mądrość i przeciętność, chwila nie pojawi się nigdy [...]

Gdy jednak pojawi się właściwy człowiek — tak, wówczas pojawia się też chwila. Chwila bowiem jest właśnie tym, co nie tkwi w okolicznościach — jest tym nowym, jest nalożeniem [...] wieczności [...]

[...] Chwila jest bowiem darem niebios — [...]: dla wierzącego” (Kierkegaard, 1988, s. 360, 385).

*

Problem „nowego” zapoczątkowania zachodniego myślenia zdomował się na dobre w filozofii współczesnej. Kwestia ta zostaje wyraźnie postawiona już w drugiej połowie XIX wieku, w preegzystencjalnej krytyce metafizyki, której najbardziej spektakularne manifestacje mają miejsce w twórczości Kierkegaarda i Nietzschego¹.

Pierwszy ze wspomnianych filozofów dąży do przywrócenia źródłowego doświadczenia ludzkiego bycia, co znaczy dla niego: autentycznego doświadczenia religijnego, które uległo zagubieniu, a może — co gorsza — świadomej dewaluacji, w sytuacji, gdy do głosu doszło myślenie nastawione — jak gracz na giełdzie — na spekulowanie zmiennym „kursem” wartości współczesnej kultury. Wszystko, co stanowi o zróżnicowanym bogactwie duchowym człowieka, ulega na oczach Kierkegaarda jednostronnemu przewartościowaniu spływającemu wszelkie treści zgodnie z wymogami jednorodnej wartości wymiennej, niezbędnej dla powszechnego i sprawnego „obrotu towarowego”. Za sprawą tego mechanizmu „homogenizacji ducha” jednostka określa siebie przede wszystkim ze względu na „siłę nabywczą” swej intelektualnej — a głównie poznawczej — „obrotności”².

¹ Nawiązuję tu do mojego artykułu pt. *Egzystencjalne ugruntowanie potrzeby myślenia: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger* („Studia Filozoficzne” 1987, nr 4, s. 51-66). Łączenie Kierkegaarda z Nietzschem ujawniło wiele interesujących aspektów współczesnej filozofii — co jest zasługą szczególnie Jaspersa. (Por. Jaspers, 1991, s. 3-42). Interesujące zestawienie Kierkegaarda, Nietzschego i Lutra można znaleźć u Szestowa (Szestow 1993, s. 219-292).

² „Nie tylko w świecie handlu, lecz także w świecie idei nasze czasy urządzają «prawdziwą wyprzedaż». Wszystko kosztuje tak śmiesznie mało, że nasuwa się pytanie, czy ostatecznie znajdzie się jakiś kupiec. Każdy spekulatywny oceniacz, który sumiennie markuje etapy poważnie rozwijającej się filozofii, każdy prywat-docent, korepetytor, każdy, kto się fi-

Moc bycia, określona w swoim czasie przez Descartesa formułą *cogito ergo sum*, zdaje się osiągać maksymalną wydajność, co ma znajdować potwierdzenie w Hegłowskim systemie idealizmu obiektywnego, stworzonym pod nadzorem logiki dialektycznej, która nawet nicość wprzega w kształtowanie się ostatecznej, totalnej pozytywności bytu. Byt — u Hegla absolutny, niepodważalny byt idei rozumnej — jest całkowicie wytłumaczalny, ponieważ jego stawanie się to proces ciągłego logicznego samo-uzasadniania. W ten onto-logiczny proces wplata filozof indywidualne ludzkie bycie, czyni je dziejowym momentem systemowego rozwinięcia bytu. Usytuowana w tej perspektywie jednostka nie może się do siebie odnieść w jakiejś zasadniczej otwartości bycia, warunku transcendencji. Tej otwartości doświadcza człowiek uświadamiając sobie radykalnie zasadniczą nierozstrzygalność własnego losu, dostrzegając chaos, który permanentnie zagraża jego egzystencji.

Przeciw Hegłowskiemu totalnemu racjonalnemu porządkowi wypowiada się Kierkegaard z determinacją niespotykaną dotąd w literaturze filozoficznej. Angażuje w tym wystąpieniu całą swą, jakże złożoną, osobowość. Wydaje się, że przytłoczony ogromem systemu myślowego Hegla, dostrzega przede wszystkim jeden jego słaby punkt — zaniżenie przez autora *Fenomenologii ducha* znaczenia siły twórczej osobowości jednostki, która, odwołując się do swych irracjonalnych egzystencjalnych motywacji, może wyłamać się z uporządkowanego systemu społecznej egzystencji³. Prawdziwie wielka osobowość nie musi manifestować sobą jakiejś ogólnodziejowej konieczności życia społecznego⁴. Hegel ukazuje natomiast taką wybitną jednostkę uwikłaną w historię powszechną, jednostkę nierzadko wystawioną na intrygę „chytrego” rozumu, która to intryga polega na tym, że autonomiczna ponadludzka, rozumna idea podsuwając jednostce sugestię samodzielnego, wolnego działania — realizuje z żelazną konsekwencją swoje własne, z góry założone cele, tzn. swój własny historycznie rozwijający się byt.

lozofią tylko paraliż czy nawet tkwił w filozofii, nie zatrzymuje się ani chwili, aby wyrazić wątpliwość o wszystkim, ale wciąż idzie dalej” (Kierkegaard, 1972, s. 3).

³ Kierkegaard z gryzącą ironią, świadczącą o osobistej niechęci do Hegla, charakteryzuje swoistą *instytucjonalizację* myślenia, którą myśleniu narzuca autor *Nauki logiki* i tym samym — przesłania nią autentyczny problem ludzkiego bycia. Bezpośrednim adresatem cytowanych niżej słów są filozofowie akademicki, którzy swym rygorem myślenia odpowiadają Hegłowskiemu ideałowi filozofowania: „Ludzie ci pogrążeni we własnych myślach, ufni w swoją egzystencję, mają pewne pozycje i jasne poglądy w dobrze zorganizowanym państwie: oddzieleni są setkami, ba, tysiącami lat od szarpaniny bytu i nie boją się, że coś podobnego może się powtórzyć — co by na to powiedziała policja, co by na to powiedziały gazety?” (Kierkegaard, 1972, s. 66).

⁴ Ktoś posiadający wielką osobowość — Kierkegaard określa go „rycerzem wiary” — powinien tak iść przez życie, „jak by się stało i szło dalej, tak przemieniać skok życia w krok powszedniości, absolutnie wyrażać wzniosłość w kroczeniu po ziemi [...]” (Kierkegaard, 1972, s. 40). A zatem, wybijanie się *ponad* przeciętność łączy się z kroczeniem po gruncie codzienności.

Właściwie postępowanie każdego człowieka — z pozoru nic nie znaczące — jest wprzęgnięte w realizację ukrytej teleologii dziejów powszechnych, odsłaniających swą racjonalność na kolejnych etapach zazębiających się wzajemnie jednostkowych działań. Czy tego chcemy więc, czy nie, czy jesteśmy tego świadomi, czy też nie — żyjemy służąc jakiejś racjonalnej teleologii bytu. A wtedy nie pozostaje nam nic innego, jak tylko pogodzić się z zasadą orzekającą, iż wolność jest rozumieniem konieczności.

Autentyczną osobowość — tak jak ją rozumie Kierkegaard (i Nietzsche) — kształtuje egzystencjalny nastrój *samotności*. Duński filozof osiąga go w zradykalizowanym przez siebie, skrajnie indywidualnym doświadczeniu religijnym, które polega na jakimś nieusuwalnym poczuciu *winy* wobec Boga. W ten sposób — poprzez, by tak rzec, *otwartą ranę* sumienia — egzystencja jednostki otwiera się na Transcendencję: byt zbyt odległy od człowieka, by mógł on uchwycić się jakiejś konkretnej kalkulacji dającej gwarancję, że jego poszukiwanie jakiegoś porozumienia z Bogiem mogłoby być czymś więcej, niż jedynie błędzeniem. Transcendencja jawi się w całym swym niepojętym ogromie oddalenia i nieprzystępności. Jeśli można mówić w tym wypadku o jakimś jej *doświadczeniu* to jedynie *negatywnie*, w egzystencjalnej świadomości własnego niespełnienia⁵. W tej sytuacji człowiek z całą ostrością uświadamia sobie swoją skończoność, swe ograniczenia, swój lęk przed przyszłością. Egzystencjalny *nastrój bojaźni i drżenia*, odczucie *absurdalności* życia, a wraz z tymi nastrojami potęgowanie emocjonalnie zabarwionych wypowiedzi — wszystkie te środki mają u Kierkegaarda na celu przeciwstawienie Hegłowskiemu racjonalizmowi — życia jednostkowego, zabsolutyzowanego przez alogiczną motywację. Niezależnie jednak od osobistej niechęci Kierkegaarda do Hegla, daje się wyraźnie zauważyć to, że antyracjonalistyczne stanowisko duńskiego filozofa jest również — i przede wszystkim — atakiem na zhomogenizowaną *opinię publiczną*, której panowanie było dla duńskiego filozofa nieznośne.

Nielatwo jest jednak wyrwać się z wpływów Hegla. Studiując *Fenomenologię ducha* ma się wrażenie, jakby egzystencjalna „problematyka” Kierkegaarda była tam już z góry przewidziana i rozwiązana. To, co dla Kierkegaarda jest tragicznym dylematem egzystencjalnym, mianowicie rozziw między ograniczonymi możliwościami jednostki a niemożliwymi do spełnienia przez nią wymaganiami stawianymi jej przez Boga — co jednostka otwarta na boską transcendencję od-

⁵ Ten daleko idący radykalizm jest zbyt radykalny nawet dla P. Tillicha: „Tymczasem Nieuwarunkowane jest postrzegane przez człowieka, a nie przez jego rozum czy jego uczucie. Postrzeganie to można by nazwać „egzystencjalnym” — w takim mianowicie sensie, że człowiek uczestniczy w akcji poznawczym całym sobą. Co więcej, można chyba nawet powiedzieć, że jest to jedyne miejsce, w którym słowo to może być w filozofii prawidłowo użyte. Pomimo to unikam go, ponieważ w jego użyciu np. przez Kierkegaarda zakładane są rozdział człowieka od Boga i decyzja jako element wiary [...]” (Tillich, 1994, s. 67).

czuwa jako absurd własnego życia — to samo w Hegłowskiej fenomenologii świadomości ma swoje określone problemowo miejsce i właściwe pozytywne rozwiązanie za pomocą uniwersalnej dialektycznej kategorii *Aufheben*: zniesienia sprzeczności przez *przeniesienie* jej w inny, szerszy kontekst treści świadomości⁶. Nastrój bojaźni i drżenia stanowi podstawową kategorię filozofii egzystencjalnej. W nim dokonuje się autentyczne uświadomienie absurdu istnienia i tym samym świadomość otwiera się na samo *bycie*. U Hegla podlega ów nastrój dialektycznej *mediatyzacji* poprzez i w racjonalnej argumentacji. W jej toku rozumowanie krok po kroku umacnia dialektycznie swą pozycję, by egzystencjalny nastrój „bojaźni i drżenia” ostatecznie usunąć na nieistotny plan jakiejś „subiektywnej nieszczęśliwej” świadomości⁷. Widziana jako logiczne ogniwo rozwoju idei, która realizuje się w totalności ducha racjonalizmu w ogóle, odzyskuje ona wprawdzie swą ważność, ale — *obiektywnie*: na szczeblu powszechnej *ogólności* — tam, gdzie panuje duch racjonalnej etyki, religii, filozofii⁸. Dialektyka, znosząc sprzeczność między rozumem i irracjonalnym nastrojem egzystencjalnym, nie likwiduje więc tym samym tego ostatniego, lecz przenosi go do swoistego getta w obrębie wyżej rozwiniętej świadomości, gdzie pozwala mu działać pod kontrolą „racjonalnych służb” idei powszechnej.

Kierkegaard postrzega z całą ostrością konsekwencje Hegłowskiego racjonalizmu unicestwiającego wolność jednostki, która wyraża się w subiektywnym nastroju. Dlatego rzuca przeciwko racjonalistycznemu imperium nielogiczność, paradoksalność egzystencjalnej świadomości jednostki, by w ten sposób egzystencjalnie wstrząsnąć tą, zdawało by się, ostatecznie ustaloną intersubiektywną pod-

⁶ Egzystencjalny absurd, tzn. wewnętrzna *nierozwiązalna* sprzeczność w samej egzystencji jest również, może przede wszystkim, wymierzony przeciw dialektycznej logice bytu Hegla. Wedle tej koncepcji wewnętrzna sprzeczność dynamizuje byt, tzn. nadaje mu dynamiczny status permanentnego *stawania się*. Stawanie się to proces *rozwiązywania* na danym etapie sprzeczności bytu i *zarazem zawiązywania* w następnym etapie nowej jakościowo sprzeczności. Zniesienie sprzeczności jest więc zarazem jej zachowaniem w nowej konfiguracji stojącego się bytu. Ten dwuznaczny proces oddaje Hegel dwuznacznym terminem *Aufheben*: zniesienie, które jest jednocześnie wyniesieniem.

⁷ Świadomość nieszczęśliwa, kierując się uczuciem, pozostaje dla Hegla elementem przejściowym, abstrakcyjnym momentem, ze względu na charakter bytowy — przyrównanym przez filozofa niemieckiego do zanikającego momentu muzycznego: „W walce prowadzonej przez uczuciowość świadomość jednostkowa występuje tylko jako muzyczny, abstrakcyjny moment”. Zdanie to polski tłumacz opatruje uwagą przytoczoną z *Estetyki* Hegla: „Muzyka jest sztuką wyrażania uczuć w materiale, który istniejąc — od razu zanika; który występując — znosi od razu swą przedmiotowość”. (Por. Hegel, 1963, s. 257). W związku z tym zauważa E. Levinas: „Ale kiedy Kierkegaard widzi w niespełnieniu osiągnięcie wyższego poziomu, nie znaczy to, że pomimo Hegłowskich przestróg popada w romantyzm. Wychodzi już nie od doświadczenia, ale od transcendencji. Jest to pierwszy filozof, który myśląc Boga, nie myśli Go na podstawie świata”. (Levinas, 1994, s. 181).

⁸ „Ból i tęsknota samowiedzy nieszczęśliwej, przenikające wszystkie te postacie — to punkt centralny i wspólne bóle porodowe, w jakich rodzi się duch [...]” (Hegel, 1965, s. 361-362).

stawą jej życia. Heglowi jako filozofowi, którego myśl ogarnęła absolutny system idei rozumnej i doprowadziła go na podmiotowe wyżyny ducha absolutnego, przeciwstawia duński myśliciel jednostkę o równie absolutnej pozycji, ale zawdzięczając tę pozycję bezpośredniemu — co znaczy także: bezprzedmiotowemu, czyli przez nic nie zmediatyzowanemu — odniesieniu do Boga. Ten stosunek rzuca jednostkę w *paradoks, winę, grzech*, i nie odsyła do niczego, co pozwoliłoby jej szukać poza sobą samą środków do rozwiązania tej skrajnej dla niej sytuacji. To zdanie się na samą siebie określa wielkość jednostki, dzięki której może ona konkurować z Hegłowską absolutyzowaną rozumną koniecznością⁹. Sprawnej mediacji logiki pojęć przeciwstawia autor *Bojaźni i drżenia* siłę destrukcji tkwiącą w intelektualnej *bezradności* jednostki, która nie chce, a przede wszystkim tak naprawdę, nie może odwołać się do jakiegoś apriorycznego „prawodawstwa powszechnego”: czy to w charakterze samookreślenia się na wzór Kantowskiej rozumnej wolnej woli podmiotu moralnego, czy też, jak u Hegla, przez zaakceptowanie swej sytuacji „zakładnika” prawa powszechnej konieczności.

W Kierkegaarda wykładni egzystencjalnej filozofii życia prawo powszechne nie istnieje. Zamiast niego — absolutny obowiązek jednostki wobec Boga, w którym to obowiązku jednostka usiłuje *daremnie* powiązać „wieczne postanowienie” Boga z doczesnym przez nią jego wypełnianiem. Nieodwołalność oraz nieuchwytność ludzkiego zobowiązania wobec Transcendencji zaznacza filozof słowem „*chwila*”. *Chwila* rozstrzyga ostateczny sens ludzkiego bycia, a przecież znalezienie się w tej właściwej chwili nie zależy od zapobiegliwej przewidywalności. Jedynie egzystencjalna wrażliwość może nastroić jednostkę do właściwego oczekiwania na pojawienie się owej chwili. Oznacza ona gotowość do podjęcia ostatecznego ryzyka samodzielnej odpowiedzi, na to, co przez nią zostanie odczytane jako posłanie samego Boga. Jest to gotowość do ponoszenia olbrzymiego ciężaru samotności i samodzielnej odpowiedzialności, analogicznej do tej, jaką dźwigał Abraham ofiarowując Bogu w ofierze Izaaka.

Chwila jest więc w życiu ludzkim prawdziwym wydarzeniem, *darem* posłanym od samego Boga: człowiek zostaje *obdarzony* prawdziwą odpowiedzialnością za swe istnienie, której nie może złożyć na czyjeś barki. Jednostka tak obdarzona uświadamia sobie z całą ostrością prawdę o byciu: nie istnieje niewinna egzystencja.

⁹ Jeśli jednostkowość człowieka ma mieć konstytutywny związek z wyjątkowością *chwili*, to człowiek musi egzystować w nieprawdzie i tę swoją nieprawdę odkryć jako jednostkowe ja: „swoją własną nieprawdziwość mogę odkryć tylko sam, albowiem tylko wtedy, kiedy ja to odkrywam, zostaje to odkryte, przedtem nie, nawet gdyby cały świat to znał”. (Kierkegaard, 1988, s. 15). Ale jednocześnie to Bóg daje warunek odkrycia własnej nieprawdy. Zatem stosunek między człowiekiem i Bogiem konstituuje się jakby poza światem, bez jego zapośredniczenia, za sprawą własnej wolności jednostki, której ceną jest błędzenie, grzech jednostki, jej życie w nieprawdzie. (Por. Kierkegaard, 1988, s. 16).

Doświadczenie *chwili* wiąże się z wytrąceniem człowieka ze zwykłego doświadczenia czasu, tzn. potwierdzania jedynie przeszłości w aktualnych i przyszłych wyborach. Nakaz *chwili* jest takim *ponagleniem* do decyzji, które anuluje w całości ugruntowaną przeszłość, pozbawiając podstawy do kalkulacji i przewidywania skutków decyzji. W tym sensie nie można się do *chwili* rozumnie odnieść¹⁰. Dla Kierkegaarda ta nagłość *chwili* stawia człowieka w sytuacji grzechu, ponieważ człowiek nie umie skorzystać ze swojej wolności *odpowiedzialnie* (tzn. *odpowiednio* w sensie: wymiennie do boskiego postanowienia). Człowiek z reguły odwleka moment odpowiedzi, rozpraszaając swą *odpowiedzialną* przed Bogiem wolność w ten sposób, że *rozciąga* ją jakby „poza siebie”, na ponadjednostkowy świat ogólnych praw moralnego doświadczenia, pospolitego rozsądku, filozoficznego rozumu, itd. Swoje postanowienie przenosi on na płaszczyznę anonimowej odpowiedzialności prawa powszechnego, do którego stosuje się równie powszechny, tzn. bezosobowy podmiot. Ucieka przed podjęciem decyzji w świat intelektu i rozumowej kalkulacji, w obszar logiki argumentacji. *Rozstrzygająca* o losie jednostki *chwila* traci wtedy tę swoją *niepowtarzalność*. Istnieje wszędzie i nigdzie, istnieje bowiem w *każdym* (potencjalnie), tzn. *ogólnym* — podmiocie, zostaje uwięziona w beczasowości logiki sądzenia. Kierkegaard usuwa więc podstawę racjonalnie-bezosobowo umotywowanego działania (teleologii) i odsłania przepaść bezsensu w ten jedyny w swoim rodzaju sposób, tzn.: „w” *chwili*. Przez usunięcie podstawy sensowności w owej szczególnej *chwili*, nieoczekiwanie dla siebie samej, budzi się jednostka znajdując siebie w jakiejś zasadniczej nierównowadze, dezorientacji. Budzi się w świadomości palącej potrzeby uzasadnienia tego nieoczekiwanego naruszenia stabilności bycia. Odwraca się więc od rozumu, który nie może zrozumieć tego nagłego pęknięcia spójności życia spowodowanego paradoksem chwili i zwraca ku nieosiągalnej transcendencji¹¹, kierując się jakimś uczuciowym (może przecuciowym) zdecydowaniem, które Kierkegaard nazywa *namiętnością*¹².

¹⁰ W Sokratejskim, racjonalnym doświadczeniu bytu chwila się nie pojawia, zdaniem Kierkegaarda: „jej nie ma, nie było i nie nadejdzie”. Chwila jest bowiem paradoksem, „*głupota*” niegodną rozumu i jako egzystencjalny moment decyzji (w sensie: rozstrzygający bytowo) — „*głupstwem*”. (Kierkegaard, 1988, s. 62).

¹¹ Tam, gdzie zostaje przerwana (onto)logiczna rzeczywistość, dostępna poznaniu, odpowiadająca ludzkiej pospolitej potrzebie stabilizacji, odsłania się samo stawanie się („pierwszym bowiem przejawem stawania się jest właśnie przerwanie ciągłości”. Kierkegaard, 1988, s. 101). Stawanie się „jest” rzeczywistością dokonującą się „za sprawą relatywnie wolnodziałającej przyczyny, która z kolei wskazuje w ostateczności na przyczynę absolutnie wolnodziałającą” (Kierkegaard, 1988, s. 92). Ta rzeczywistość, oparta na wolności, w specyficznym Kierkegaardowskim egzystencjalnym sensie, dostępna jest wierze (również rozumianej w specyficznym Kierkegaardowskim egzystencjalnym znaczeniu): „[...] wiara i stawanie się odpowiadają sobie i dotyczą zniesionych własności bytu: tego, co minione i tego, co przyszłe [...]” (Kierkegaard, 1988, s. 104).

¹² „[...] Ale upadek rozumu jest jednocześnie tym, do czego zmierza paradoks, i tym

Tą *chwilą*, o której cały czas tu mowa, jest swoista utrata równowagi rozumności (i) życia, *gdy* paradoks (w sensie *para-doxia*, nie-zwykłości) i rozum zderzają się, rozbijając wszelkie utarte odniesienia do tego, co „jest wiadome” i co daje się do siebie przy-równać. Nachodząca jednostkę w takiej *chwili* bezradność pozostawia ją samą sobie. W takiej *chwili* zagubiona jednostka „nie wie”, w stopniu radykalnie przekraczającym Sokratesową niewiedzę, dokąd i do kogo „pójść po radę”. Jej droga życia ulega dezintegracji, staje się błędzeniem. W ten radykalny sposób doświadcza ona w sobie i na sobie własnej bezwzględnej samo-istności, swego osamotnienia, swej egzystencjalnej wolności. W tej jednej rozstrzygającej chwili, gdy pozostaje pozbawiona rozumnych gwarancji (które w Hegłowskim królestwie Racjonalności wszystko z góry usprawiedliwiają), jest ona skazana na *rozpoczynanie* wszystkiego od nowa.

To, że coś dla człowieka rozstrzygającego dokonuje się w *chwili*, znaczy dla Kierkegaarda nagły rozblysk transcendencji, coś, co zgoła poraża swą *nagłą bezwarunkowością*. Jest to, powtarzając innymi słowy, zderzenie z jednej strony — rozciągłości ludzkiego trwania uporządkowanej w jakieś rozsądkowo uchwytne czasowe „teraz”, „przed” i „po” — uchwytne w ciągłości wzajemnych i wzajemnie stabilizujących się odniesień; i jest to zderzenie z drugiej strony — z jakąś od-wieczną (od-wieczności-na-rzuconą) chwilą, która dotyka poprzez swą niepojętą wieczność i — przez to — rozbija rozciągłość ludzkiego zwykłego codziennego trwania. Jest ona — by tak rzec — *ostrzem* wieczności, którego bolesnego (egzystencjalnie) ugodzenia doświadcza przebudzona świadomość ludzka. *Modus* trwania tej ostatniej — to tragiczna świadomość nie nadążania za zanikającym rozblyskiem transcendencji. Nie można bowiem podążać i nadażyć za tym, co — jako nakaz wieczności — jest poza czasem ludzkim. Potoczna świadomość bytu, ale również i racjonalna metafizyka przedstawia wieczność w pozornej dostępności, ponieważ nie rozumieją paradoksu czasu i wieczności. Metafizyka, w sensie odziedziczonym po Arystotelesie, jest przejściem racjonalnym od tego, co czasowe do tego, co wieczne. Kierkegaard odrzucając racjonalizm, stawia na paradoks *chwili*. „Czasowy punkt wyjścia jest nicością, ponieważ w chwili, w której odkrywam, że znałem prawdę od wieków, tylko nie wiedziałem o tym — w tym samym momencie chwila ta zostaje ukryta w tym, co wieczne, wchłonięta w nie tak, że ja — że się tak wyrażę — nawet jeśli jej szukam, nie mogę jej odnaleźć, ponieważ nie ma tam żadnego tu czy tam, lecz jest tylko *ubique et usquam*” (Kierkegaard, 1988, s. 13)¹³.

sposobem rozum i paradoks dochodzą mimo wszystko do porozumienia; jednak to wzajemne porozumienie występuje tylko w chwili działania namiętności” (Kierkegaard, 1988, s. 57). „Jeśli paradoks i rozum zderzają się ze sobą we wzajemnym zrozumieniu swojej różności, wówczas zderzenie to jest szczęśliwe, jak zrozumienie w miłości, szczęśliwe w namiętności, której jeszcze nie nadaliśmy nazwy, a którą nazwiemy dopiero później” (tamże, s. 59).

¹³ „A teraz chwila. Taka chwila ma własną naturę. Jest ona zapewne krótka i przemijają-

Chodzi więc tu o egzystencjalne, a nie poznawcze znalezienie się „w” chwili, o jej egzystencjalne przeżycie. Nie można tej *chwili* autentycznie *rozpoznać*. Byłoby to wiedzą zawsze już spóźnioną, taką, w której posiadanie wchodzili Grecy pojęciowo chwytając w przypomnieniu to, co istnieje jako zawsze-już-byłe; wiedzą wtórną „po” bezpowrotnym minięciu *tej*: tzn. raz ujawnionej — i na zawsze już ukrytej, chwili, w której chcielibyśmy się znaleźć rekonstruując własnymi siłami „warunki” jej nadejścia, zastępując *wydarzenie* transcendencji transcendentnymi warunkami możliwości naszego jej doświadczenia. Jest to jednak *ta* jedyna raz-i-na-zawsze niepowtarzalna chwila, gdy jednostka rezygnując ze swych aspiracji kontrolowania i panowania nad ostatecznym sensem własnej egzystencji, gotowa jest przyjąć warunek prawdziwej wiary w Boga (Kierkegaard, 1988, s. 77), który pozostaje poza, wspomnianymi wcześniej, „własnościami bytu”¹⁴.

Zapewne Kierkegaarda doświadczenie *chwili* jako *pełni czasu* (Kierkegaard, 1988, s. 20) określa trudniejsze do spełnienia *wymogi męstwa bycia* od koncepcji życia Nietzschego, polegającej na autoafirmacji *woli mocy* w kręgu *wiecznego powrotu tego samego*¹⁵. Wydaje się, że *doświadczenie czasu*, a zatem i *historyczności* jest u Nietzschego mniej wyeksponowane, a nawet mniej przemyślane.

Charakterystyczne dla obu filozofów jest to, że wagę ludzkiej egzystencji odmierzają egzystencjalną *odwagą* zgłębiania fundamentów ludzkiej egzystencji — takiego więc zgłębiania się w sens bycia, które nie jest ostrożnym zstępowaniem, lecz skokiem w przepaść¹⁶. Wymierność bytu ludzkiego, a więc jego sensowność zostaje zawieszona przez próbę osobistego doświadczenia „*granicznej sytuacji*” egzystencji, jaka odsłania się w absurdzie istnienia. Kierkegaard i Nietzsche doświadcniają tego samego, choć inaczej to sobie uświadamiają. Dla Nietzschego to doświadczenie ma prowadzić do zakwestionowania moralności — źródła wszystkich dotychczasowych metafizycznych wartości — i wprowadzić do nowego świata życia, gdzie żyje się poza Dobrem i Złem. Dla Kierkegaarda rzucenie się w egzystencjalny absurd ma, przez doznanie *nieskończonej* (tzn. roz-

ca, tak jak to typowe dla chwili, przeminęła, jak to chwila w następnej chwili, i pomimo to jest tym, co rozstrzyga, i pomimo to jest przepełniona tym, co wieczne. Taka chwila musi przecież mieć szczególną nazwę; nazwijmy ją *pełnią czasu*” (Kierkegaard, 1988, s. 20).

¹⁴ Por. przyp. 10.

¹⁵ Nawiązuję tu do poglądów K. Jaspersa, np. następującej tezy: „[...] obydwaj dokonują skoku ku transcendencji, ale ku takiemu bytowi transcendencji, ku któremu nie podąża za nimi w gruncie rzeczy chyba nikt: Kierkegaard — do chrześcijaństwa rozumianego jako paradoks absurdu, jako negatywna decyzja całkowitego wyrzeczenia się świata i konieczność zostania męczennikiem; Nietzsche zaś — do wiecznego powrotu i do nadczłowieka” (Jaspers, 1991, s. 24).

¹⁶ Kierkegaard docierając do problemu ludzkiej egzystencji poprzez *nastrój* biblijnej historii Abrahama stwierdza: „Potrafię się *wmyśleć* w bohatera, nie potrafię się wmyśleć w Abrahama, gdy się zbliżam do szczytu, spadam w dół, gdyż to, co tam spotykam, jest paradoksem” (Kierkegaard, 1972, s. 31).

paczliwej, nieskończenie bolesnej) *rezygnacji*, doprowadzić do przywrócenia tego, z czego człowiek zrezygnował, zdawało by się, nieodwołalnie. Tę możliwość stwarza cud bezprzykładnej wiary. Taka wiara musi pociągnąć za sobą zawieszenie wszelkiej teleologii bytu, w tym etyki. Obaj filozofowie muszą przy tym wybrać absolutną samotność, bo tego wymaga wspomniana negacja wszystkich społecznie przyjętych wartości. W związku z tym przestrzega Kierkegaard z właściwą sobie ironią: „dlatego też proszę, *per deos obsecro*: niech nikt nie zaprasza mnie do tańca, ponieważ nie tańczę” (Kierkegaard, 1988, s. 7). Manifestuje on w ten dość szczególny sposób zerwanie ze społecznym konwenansem, by w samotności przywrócić to, co dla ludzkiego istnienia najważniejsze: źródłowe doświadczenie wiary, które zostało zagłuszone w toku, by tak rzec, społecznej konwersacji teologii, filozofii, etyki na temat sensu życia. Dlatego Kierkegaard jako chrześcijanin, człowiek wiary, nie waha się stwierdzić: „Jak powiadam: chrześcijaństwa w ogóle nie ma. Tego rodzaju żarliwości, która należy do takiego postępowania, by w całkowitym odosobnieniu, w opozycji i w przeciwstawieniu się ludziom, samemu mieć do czynienia z Bogiem [...]”. A następnie: „oficjalne chrześcijaństwo jest rozcieńczoną paplaniną dla tego rodzaju stworzeń, które się teraz nazywa ludźmi [...] i tę paplaninę nazywają potem w swoim języku chrześcijaństwem [...]” (Kierkegaard, 1988, s. 379). Samotność prowadzi duńskiego filozofa *ku* Bogu (lecz nie „do” Boga, jak to sugeruje w nieautentycznym doświadczeniu transcendencji każda teleologia!). Również w samotnym doświadczeniu sensu bycia dokonuje Nietzsche odkrycia *śladu przyszłego nadczłowieka*. Jest to samotna wędrówka, w której przeżywa filozof „*samotność potworna*”, „*wędrówka po zakazaniu*”, dzięki czemu nauczył się „*patrzeć inaczej, niżby sobie życzone, na przyczyny, z których moralizowano i idealizowano dotychczas [...]*”. Samotny Nietzsche, strzeże zazdrośnie swej samotności, gdyż, jak sądzi, jedynie on jeden jest zdolny tymczasem unieść ciężar tej wiedzy: Powiada więc: „Sam idę, uczniowie moi! I wy odejdźcie precz, i sami! Tak chcę! [...] Ninie rozkazuję wam zgubić mnie, a znaleźć siebie [...]” (Nietzsche, 1989, s. 3, 5). On jeden wie: „Owo śpią jeszcze ci ludzie wyżsi, podczas gdy ja czuвам [...]” (Nietzsche, 1981, s. 454).

Nietzsche przemawiający jako Zaratustra oraz Kierkegaard usiłujący sprostać wyzwaniu, przed jakim postawiony został biblijny Abraham¹⁷, rozwieszają niepewny pomost człowieczeństwa nad przepaścią ontologicznego bezsensu. Obaj za sprawą swej intelektualnej *wrażliwości* — nigdy przez dalekosiężną spekulację, która potrafi przerzucać najróżniejsze pomosty myśli! — balansują nad nicością. Kierkegaard wierzy mocą absurdu w zbawienie człowieka, choć wierność Bogu nie chroni w specjalny sposób jednostki przed upadkiem i potępieniem — autentyczna wiara nie daje żadnych wskazówek odnośnie do właściwego postępowania

¹⁷ „I Bóg kusił Abrahama i rzekł mu: Weź syna twego jednorodzonego, którego miłujesz, a idź do ziemi Moria i tam go ofiarujesz na całopalenie na jednej górze, którą ukazę tobie” (Kierkegaard, 1972, s. 9).

nia. Nietzsche, natomiast, nie widzi na tej drodze wiary możliwości zachowania wielkości człowieka. Dlatego człowiek powinien odejść. Dla Zaratustry jest on liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem: „Oto, co wielkim jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem; oto, co w człowieku jest miłowania godnym, że jest on *przejściem i zanikiem*”. (Nietzsche, 1981, s. 9). Zapowiedź przyszłych narodzin nadczłowieka jako istoty uwolnionej od „dobra” i „zła”, zbiega się nieprzypadkowo z ogłoszeniem śmierci Boga. *Te* narodziny w sposób oczywisty z *tej* śmierci wynikają. Człowiek już upadł i żyć może tylko w upadku, co dla Nietzschego wydaje się gorsze od śmierci i budzi tak samo silne namiętności, jak te u Kierkegaarda — przybierające postać przerażenia wiecznym potępieniem. Nadczłowiek ma się narodzić przez obumarcie człowieczeństwa w wielkich (dostojnych) osobowościach.

Ta nadludzka perspektywa, wydaje się, i dla samego Nietzschego trudna do wyobrażenia i chyba tak samo odległa dla człowieka, którym *jest*¹⁸, jak Kierkegaarda Bóg, w cudowny sposób przywracający człowiekowi jego godność. Obaj zdają sobie sprawę z tego, że ich doświadczenia granicy człowieczeństwa są ekstremalne, właściwie — niepowtarzalne i nieprzekazywalne. Może dlatego swe doświadczenia komunikują metaforycznie. Kierkegaard przywołuje biblijną przypowieść o Abrahamie. Nietzsche grecki mit Dionizosa. Duński filozof *próbuję* znaleźć się w niepowtarzalnej sytuacji Abrahama, lecz sam w końcu wyznaje: „[...] Abrahama można pojąć, ale tylko tak, jak się pojmuje paradoks. Co do mnie, mogę zrozumieć Abrahama, ale przy tym czuję, że nie mam odwagi mówić, a tym bardziej czynić tak, jak Abraham [...]” (Kierkegaard, 1972, s. 133). Nietzsche natomiast zakłada maski Zaratustry i Dionizosa. W swej grze w wieczny powrót chce być sobą, jednak tak go ona pochłania, że maski stają się obliczem jego własnej osoby. Abraham i Jezus, Zaratustra i Dionizos to postaci, które mają wskazać obu myślicielom, jak można pogodzić teraźniejszość z wiecznością, winę z niewinnością, człowieka z nadczłowiekiem i Bogiem. Utożsamienie Nietzschego z Zaratustrą ma jednak inny wymiar niż utożsamienie się — a właściwie, jak się okazuje: solidaryzowanie się — Kierkegaarda z Abrahamem. Zaratustra obwieszcza wieczność stawania się i powrotu *tego samego* w paradoksalnej dwuznaczności afirmacji tego samego w procesie selekcji. *To samo* nie może się więc stać *takim samym*. Jego nihilizm negujący wszystko, co reaktywne (w sensie: bierne życiowo, zbyt mało obdarzone wolą mocy), dopełnia się w afirmacji wszystkiego, co aktywne (co chce za wszelką cenę istnieć)¹⁹. Dlatego *nie trwoży się*

¹⁸ Wskazuje na to sama forma *Tako rzecze Zaratustra* jako poetycka zapowiedź nadczłowieka.

¹⁹ Odwołuję się tutaj do obszernej interpretacji wiecznego powrotu przez Deleuza, którą zasygnalizuję w paru zaledwie zacytowanych słowach: „nie chodzi już, za sprawą prostej myśli o wiecznym powrocie, o wyeliminowanie chcenia tego, co wypada poza tę myśl; chodzi o wprowadzenie w byt, za sprawą wiecznego powrotu, tego, co nie może weń wejść nie

możliwością nie znalezienia się w *chwili* — wydarzeniu na granicy czasu i wieczności — rozstrzygającej o losach jednostki. W wiecznym powrocie chwila jest *nigdzie i wszędzie* w pozytywnym sensie, bowiem *każda chwila jest chwilą wieczności*. Chodzi jedynie (a właściwie „aż”) o to, by wzmocnić jej *intensywność* w akcie spotęgowanej *woli mocy*, woli chcenia bycia, którą posiada nadczłowiek, nie wahający się w *żadnej chwili* przyznać się do *wszystkiego: tego chciałem*²⁰. Opozycję, jaka istnieje między obydwoma filozofami, daje się nazwać po Nietzscheańsku jako „*Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu*”²¹. Dionizos symbolizuje dla autora *Woli mocy* odnawiające się wiecznie życie, ukrzyżowany Chrystus zapowiada śmierć Boga-i-człowieka. Dionizos zawsze powraca. Bóg, który dał się uśmiercić na krzyżu — odszedł bezpowrotnie. W tej sytuacji człowiek nie może pozostać z Bogiem — ani w teraźniejszości, ani w przyszłości — bo czymże mogłaby być przyszłość, jeśli Boga już nie ma? Ale czymże mógłby być Bóg w przeszłości z perspektywy wiecznego powrotu? Maską, pod którą kryje się resentyment wszystkich tych, którzy nie podjęli i nie podejmują wyzwania wolnego stawiania się, pozostając w zastoju reaktywności. Wraz ze śmiercią Boga zaczyna się umieranie człowieka i na odwrót: z uwiadomieniem człowieczeństwa byt Boga traci coraz bardziej na wartości. Tylko ten, kto ma odwagę wyciągnąć konsekwencje ze śmierci Boga, pozostaje przy życiu, tzn. w kole wiecznie odradzającego się życia²². „Czym wszelako jest życie?” — pyta Nietzsche, by bez wahania odpowiedzieć — „moja formuła na to brzmi: życie to wola mocy”. (Nietzsche, 1994, s. 202). I nic innego, co mogłoby być poza i ponad nią, a przede wszystkim — jej dysponentem. Wola mocy to bezgraniczne chcenie siebie.

zmieniając natury. Nie chodzi już o myśl selektywną, lecz o selektywny byt; wieczny powrót jest bowiem bytem, a byt selekcją” (Deleuze, 1993, s. 76). Zbliżone ujęcie kolistości stawania się prezentuje Klossowski: „Koło samo z siebie niczego nie mówi, tylko tyle, że sensem istnienia jest wyłącznie być istnieniem, tylko tyle, że znaczenie jest wyłącznie intensywnością [...] Nietzschego nie fascynuje w tej chwili fakt *bycia tutaj*, lecz fakt *powracania* w tym, co się staje: ta przeżyta i pozostająca do przeżycia konieczność jest wyzwaniem dla chcenia i tworzenia sensu” (Klossowski, 1996, s. 113).

²⁰ „Taka eksperymentalna filozofia, jaką ja żyję, antycypuje nawet na próbę możliwość zasadniczego nihilizmu, choć nie mówi przez to, że zatrzyma się na „nie”, na negacji, na woli „nie”. Chce raczej przebić się do czegoś przeciwnego — do *dionizyjskiej afirmacji* świata takiego, jaki on jest, bez odliczeń, wyjątków i wyboru — chce wiecznego obiegu — tych samych rzeczy, tej samej logiki i nielogiczności węzłów. Najwyższy stan, jaki filozof może osiągnąć: dionizyjski stosunek do istnienia — moja formuła na to jest *amor fati*” (Nietzsche, 1994, s. 281-282).

²¹ Por. Nietzsche, 1993, s. 536.

²² „Bóg na krzyżu jest przekleństwem, rzuconem na życie, wskazówką, iż należy się zeń wywołać; — pokrajany na części Dionizos jest *obietnicą* życia; wiecznie będzie rodzić się na nowo i powracać z rozbicia” (Nietzsche, 1993, s. 536).

Czy jednak Kierkegaardowskie doświadczenie bezwarunkowej wiary poprzez *bojaźń i drzenie* w obliczu Boga, w niemocy własnego przeciwstawienia się Bogu, który *sam* rozstrzyga o życiu i śmierci i *sam* decyduje o swym przybyciu i odejściu, o sensie i bezsensie stawania się człowiekiem — czy w tak *rozpaczliwym* wyznaniu wiary i akceptacji boskości, wraz z ową bojaźnią i drzeniem, nie idzie w parze szczególne *męstwo bycia*, by ująć tę kwestię słowami P. Tillicha? Męstwo, które jest mocą rodzącą się paradoksalnie z niemocy, przywracającą zachwiany sens życia. Męstwo jakościowo inne, ale — czy nie *równie silne* jak to, które udziela się *samowolnej* Nietzscheańskiej woli mocy? Kierkegaard, jak Nietzsche, podejmuje grę o najwyższą stawkę. Ryzyka z niej wynikającego nie da się rozłożyć, a tym bardziej, przenieść na konto „wspólnej odpowiedzialności”. W absolutnym stosunku jednostka–Bóg, cała odpowiedzialność spada na jednostkę. „Dysponuję tylko swoim życiem, które każdorazowo natychmiast stawiam na szalę gry, kiedy tylko ukazuje się jakaś trudność. Wówczas tańczenie idzie mi lekko; myśl o śmierci jest lekką tancerką, moją tancerką, i dlatego każdy człowiek jest dla mnie nazbyt ciężki” (Kierkegaard, 1998, s. 7) Nietzsche-Zaratustra również ma swą tancerkę. Jest nią myśl o śmierci, która przechodzi w narodziny w wiecznym stawaniu się powrotu. I tu paradoks: obietnica wieczności *tak samo boli*, jak groźba ostatecznej śmierci, a może wymaga nawet większej odwagi; może jest przynajmniej tak samo straszna, jak *wieczne* potępienie, *wieczna* — nie ta doczesna — śmierć. „Gdyż rozkosz wszelka chce wieczności rzeczy wszelkich, chce miodu, chce drożdży, chce upojnej nocy, chce grobów, chce ukojenia łez nagrobnych, zorzy chce poźłocistej — [...] — tak bogata jest rozkosz, że bólu łąknie, łąknie piekła, nienawiści, hańby, sromoty, kalectwa, łąknie *świata*, — gdyż świat ten, och, wszak znacie świat!” (Nietzsche, 1981, s. 452).

Wieczność przynosi i rozkosz trwania, i jego ból, budzi radość i rozpacz razem: „i do bólu nawet mówicie: zgiń, lecz powróć! *Gdyż rozkosz za wiecznym życiem łka!*” (Nietzsche, 1981, s. 452; podkreśl. — S.K.).

U Kierkegaarda rozpacz — jak ból u Nietzschego — jest konstytutywnym elementem egzystencjalnej świadomości rozdartej nakazami doczesności i wieczności, konieczności i wolności. Rozpacz bierze się z nie mogącej się powieść syntezy tych przeciwieństw, wypływa ze „związku, w którym synteza zwraca się ku sobie samej, podczas gdy Bóg, który uczynił człowieka syntezą, upuszcza go jak gdyby z ręki, gdy synteza zwraca się ku sobie samej” (Kierkegaard, 1972, s. 150). Dla Kierkegaarda wieczność związana z transcendentnym Bogiem konstytuuje ludzką istotę, obarczając ją, *istotnie*, nieszczęśliwą świadomością. U Nietzschego jakby na odwrót: wieczność jako zasada selekcji wiecznego powrotu unicestwia, a przynajmniej — *dewaluuje* człowieka i ludzkiego Boga. Ukazuje ich jako tymczasowe rekwyzyty, niezbyt zresztą udane, woli mocy. Odrzucając ich na swoiste składowisko nieudanych gier życia, skazuje na zapomnienie, by w ten sposób przyznać przestrzeń życiową dla wiecznego stawania się nadczłowieka.

Jednakże nieszczęśliwa świadomość oraz bezgraniczna rezygnacja — konstytutywne własności Kierkegaardowskiego „rycerza wiary”, którego uosabia między innymi (i przede wszystkim) Abraham, nie wiążą się z Nietzscheańską kategorią *reaktywności*. Abraham wezwany przez swego Boga do złożenia ofiary z własnego syna ma wiele możliwości, by nie wypełnić ostatecznie tego polecenia. Może odwlekać swą decyzję przez procedurę *upewniania* się co do właściwego *rozumienia* tego niepojętego w swym okrucieństwie nakazu. Jest to *przemysłna* metoda zwyczajnego ludzkiego uciekania od odpowiedzialności, od decydowania w najistotniejszych dla człowieka sprawach, zwłaszcza tych, wyznaczających sens jego egzystencji²³. Może w tej perspektywie trzeba *większej* odwagi, *większego* męstwa, *większej* wytrzymałości na ból, *bardziej* *nie*ludzkiego postępowania, niż mógłby to zaakceptować Nietzsche. Być może potwierdzają to następujące słowa autora *Poza dobrem i złem*:

„[...] Zbyt wiele nie udało się temu garniarzowi, co wprawdy jeszcze nie nabrał! Że jednak mścił się na garnkach i stworzeniach swych za to, że mu się one nie udały, — to było już grzechem przeciw *dobremu smakowi*.

Gdyż i w pobożności istnieje dobry smak, *który* wreszcie powiada: «precz z takim Bogiem! Lepiej żadnego Boga, lepiej na własną rękę dołączyć do swych działań, lepiej szaleńcem być, lepiej samemu Bogiem się stać!»

— Co słyszę! — rzekł stary papież, nastawiwszy czujnie uszu; o Zaratustro, tyś pobożniejszy, niżli sam myślisz, wraz z taką niewiarą! Jakowyś Bóg w tobie nawrócił cię do twej bezbożności.

Czy nie twa pobożność w Boga wierzyć ci nie daje? Zaś twa nadmierna rzetelność wywiedzie cię jeszcze poza dobro i zło!

Patrz, cóż to cię jeszcze oczekuje? Masz oczy, dłoń i usta, przeznaczone od wieków do błogosławienia. Nie samą dłonią błogosławi się” (Nietzsche, 1981, s. 365, 6)²⁴.

Abraham Kierkegaarda, w dowód swego bezgranicznego oddania Bogu, gotów osobiście wykonać na własnym synu wyrok śmierci wydany przez Boga, rezygnuje w najbardziej rozpaczliwy sposób z sensowności swego doczesnego bycia, by ją w niepojęty sposób, mocą samej wiary, odzyskać. Ryzykuje własnym człowieczeństwem w najbardziej *nie*ludzki (czy i *nad*ludzki?) sposób, by je na powrót odzyskać wraz z całą treścią własnego człowieczego życia. To wymaga najwyższej osobistej odwagi: „Trzeba mieć wielką ludzką odwagę, aby wyrzec

²³ Wszelkie uporządkowane wywody filozoficzne, etyczne, teologiczne i inne można by z tego punktu widzenia traktować jako wyraz egzystencjalnego niezdecydowania, teoretycznego *rozglądania* się w sytuacji (właśnie w źródłowym sensie tego słowa: θεωρεῖν, oglądać), które samo siebie usprawiedliwia za niepodjęmowanie działania.

²⁴ Być może ze względu na ten aspekt można zrozumieć przewrotną fascynację Nietzschego Starym Testamentem i odmawianie wartości Nowemu Testamentowi, gdyż ten opisuje Boga litościwego.

się całej doczesności w zamian za zyskanie wieczności, ale, gdy się już zdobędzie wieczność, niepodobna się jej wyrzec — jest to sprzeczność sama w sobie, ale trzeba mieć paradoksalną i pokorną odwagę, aby osiągnąć wszystko doczesne w imię absurdu, a to właśnie jest odwaga wiary” (Kierkegaard, 1972, s. 49, 50). Trzeba przecież powrócić do świata, do tego samego tu i teraz, *niczego nie zapominając*²⁵, i z tym balastem na nowo (tzn. właściwie: w *dalszym ciągu*) w nim żyć. Trzeba spojrzeć w oczy Izaakowi w chwili strasznej próby ofiary i w każdej następnej chwili, i przed nim oraz przed sobą przyznać się: *ja tego chciałem*²⁶. Wiara nie wahająca się przed największym poświęceniem, nadludzko silna i odważna, nie licząca się z niczym, co było i jest — to ponadludzki wysiłek, który zachowuje *to samo, ale nie takim samym. Ponad-ludzki*, bo czyni go człowiek z inspiracji transcendencją i transcendencji. Ale przecież *na własną odpowiedzialność* za siebie i świat, w którym się żyje. To, co zdarzyło się Abrahamowi, jest nadejściem *chwili*, zderzeniem doczesności i wieczności, *chwilą* rozstrzygającą o wieczności, która wystawia człowieka na najważniejszą próbę męstwa bycia, przywodzi go bowiem do gry o najwyższą stawkę, o ostateczne *albo* — *albo*: „Albo istnieje paradoks: jednostka jako taka jest w absolutnym stosunku do absolutu, albo Abraham jest stracony” (Kierkegaard, 1972 s. 134). Zyskuje się wszystko: doczesność *razem* z wiecznością albo — nic.

Autor *Bojaźni i drżenia* adresuje swe słowa do tych, których nie drażni *intensywność* wiary Abrahama i gotowi są w *niepowtarzalnie własnej* próbie pod-

²⁵ „Głębsze natury nigdy nie tracą pamięci o sobie i nigdy nie stają się czymś innym niż byli. Rycerz więc będzie pamiętał o wszystkim; i ta pamięć jest właśnie bólem” (Kierkegaard, 1972, s. 45).

²⁶ „Izaak rósł jak przedtem, ale oko Abrahama pociemniało i nie oglądał on już żadnej radości” (Kierkegaard, 1972, s. 11). Nic już nie jest takie, jak było, bo w tej drodze do Boga — poprzez bezprzykładną ofiarę — Abraham nigdy nie będzie miał pewności, że obrał *tę*, przez Boga wskazaną drogę, która zbliża go do Boga, a nie jest po prostu błędzeniem: „Często wychodził samotnie na drogę, ale nie mógł odzyskać spokoju. Nie mógł pojąć, że był to grzech, iż pragnął złożyć w ofierze Bogu to, co miał najlepszego, to, za co był gotów oddać życie wielokrotnie; a jeżeli to był grzech, jeżeli nie kochał Izaaka w ten sposób, nie mógł pojąć, że może to być wybaczone; jakież bowiem grzech mógłby być okropniejszy?” (Kierkegaard, 1972, s. 11, 12). Bóg zwrócił mu Izaaka, ale powrotu do przeszłości nie ma, bowiem w chwili ofiary „Izaak *nie mógł go zrozumieć*, [...] i zawołał przerażony: «Boże w niebiosach zmiłuj się nade mną, Boże Abrahama, zmiłuj się nade mną, nie mam ojca na ziemi, bądź ty mi ojcem!»” (Kierkegaard, 1972, s. 9, 10). Ale, jeśli Izaak *zrozumiał* Abrahama, to *nie mógł zrozumieć* Boga: „[...] Izaak widział, że palce lewicy Abrahama skurczyły się z rozpaczy, i przeszedł dreszcz przez jego ciało — ale Abraham porwał miecz. A potem wrócili do domu i Sara pospieszyła im na spotkanie, ale Izaak stracił wiarę” (Kierkegaard, 1972, s. 12). Na przykładzie Kierkegaardowskiego Abrahama ujawnia się szczególnie dramatycznie owo bolesne „w-drażanie” (*Er-fahrung*) w doświadczenie wiary, które jest nieustannym poszukiwaniem drogi do Boga — drogi samotnej, *prowadzącej do nieporozumienia* i dlatego w pewnym sensie bez powrotu do przeszłości. Jest to droga Abrahama, odwrotna do drogi Odyseusza. (Por. Strasser, 1978, s. 202).

jąć własne zadane zadania, jakie im może przysporzyć autentyczna wiara nie wyrzekająca się nawet absurdu. Tu nie można jednak „pójść dalej”, bowiem: „Nikt nie był tak wielki, jak Abraham, któż go potrafi zrozumieć [...]” (Kierkegaard, 1972, s. 13). Należy we *właściwej chwili* okazać swą wielkość. We „właściwej” — to znaczy: jedynie dla siebie przeznaczonej, nie będącej jednak *własnością* egzystencji jednostki, w tym sensie, że mogłaby ona rościć sobie słuszne do niej prawo, zaplanować ją sobie i stosownie wykorzystać. W rzeczywistości, powszechna praktyka kalkulacji wpłynęła na charakter wiary, co Kierkegaard określił jako „oszustwo «chrześcijańskiego świata»”.

Nietzsche poddaje krytyce chrześcijaństwo pod tym samym tytułem w innym sensie²⁷, czy tak bardzo odbiegającym od intencji Kierkegaarda? Ono panuje bowiem — według niemieckiego filozofa — nad „cierpiącymi” na powszechną chorobę stada ludzkiego: na niemoc bycia sobą jednostki, w ten sposób, że „łagodzi” cierpienia obietnicami mającymi się spełnić poza światem (Nietzsche, 1904, s. 151, 157). A przecież „zaświatem» *zabije się życie*” (Nietzsche, 1907, s. 97). Autor *Poza dobrem i złem* uwalnia nadczłowieka od grzechu i winy, od osądającego Boga, „zaświatów”, choć nie od tragiczności jego bycia. Dionizos, ostateczne Nietzscheańskie uzasadnienie wieczności świata i wiecznego powrotu, wiecznie się odradza, ale i wiecznie jest rozszarpywany. Nadczłowiek żyje w Dionizyjskim żywiole, zatem jego własna afirmacja życia w „jego wiecznej płodności i powracaniu powoduje mękę” (Nietzsche, 1993, s. 536). Owa afirmacja bólu ma coś z Kierkegaardowskiej tragicznej rezygnacji, choć Nietzsche wyraźnie dystansuje się wobec chrześcijańskiego cierpienia, zwróconego — jak twierdzi — przeciwko życiu²⁸. Ale przecież autor *Bojaźni i drżenia* ujmuje wiarę poprzez paradoks ne-

²⁷ Kierkegaard tę formułę wypowiada w obronie autentycznej wiary: „Oszustwo «chrześcijańskiego świata» polega teraz na tym, że przyjmuje się dar, natomiast zobowiązaniu mówi się: «żegnaj» [...] Nie-zobowiązanie oznacza: naśladownictwo Jezusa Chrystusa” (Kierkegaard, 1988, s. 384). Nietzsche podważa totalnie chrześcijaństwo jako fundamentalną zasadę zniewolenia twórczego człowieka przez ustanowienie w nim i utrzymywanie moralnych ograniczeń w spontanicznym działaniu ludzkim w każdej sferze życia. Mimo to, swój stosunek do religii chrześcijańskiej różnicuje ze względu na przejawiającą się w niej jakąś zawołaną wolę mocy. „Nie lubię «Nowego Testamentu», zgadujecie to zapewne [...] *Stary Testament* — tak, to zupełnie co innego. Czołem przed *Starym Testamentem*. Znajduję w nim wielkich ludzi, bohaterski krajobraz i coś najrzadszego na ziemi, nieporównaną naiwność *silnych serc*. Więcej jeszcze, znajduję naród. W Nowym natomiast, nic oprócz malej sekciarskiej gospodarki, nic nad *rococo* duszy, same gmatwaniny, kąciki, cudowności, atmosferę konwentyków, nie pomijając okolicznościowego tchnienia sielankowej słodkawości, właściwej epoce (i prowincjom rzymskim) i nie tak żydowskiej, jak hellenńskiej” (Nietzsche, 1905, s. 176).

²⁸ „Domyślacie się: problem polega na znaczeniu cierpienia: czy znaczenie chrześcijańskie, czy tragiczne [...] W pierwszym wypadku ma być drogą do świętobliwości; w drugim *istnienie uchoodzi za dość święte*, żeby usprawiedliwić nawet niezmierną ilość cierpienia. Człowiek tragiczny przytakuje nawet najtwardszemu życiu: dość jest do tego silny, całkowity, przebóstwiający [...]” (Nietzsche, 1993, s. 536).

gacji i afirmacji zarazem egzystencjalnego konkretności, o czym zdaje się zapominać, negatywnie osądzone przez niego, instytucjonalne chrześcijaństwo. Ono odrywa człowieka od samego siebie, a przecież autentyczna wiara to bojaźń i drżenie jednostki w obliczu jej całkiem *własnego* odniesienia do Boga. Trzeba *całym sobą* wierzyć i dlatego trzeba odwoływać się do siebie samego. Chodzi o to, by nie szukać pomocy na zewnątrz z braku własnej mocy. Moc nie leży *po-za* człowiekiem, lecz w nim samym i może narodzić się z własnej niemocy. W tym też sensie powiada Kierkegaard: „[...] tylko niższe natury w swych czynach powodują się prawem innego człowieka, znajdują przesłanki dla działania poza sobą”; natomiast „[...] ten, kto zgodził się na nieskończoną rezygnację, wystarcza sam sobie” (Kierkegaard, 1972, s. 44). Pamiętajmy jednak o najważniejszym: rezygnacja to dla Kierkegaarda *wybór*, nie poddanie się; najtrudniejszy wybór samego siebie (w wierze), jakiego może dokonać człowiek. Nietzsche jest bliski podobnej konstatacji, wymagając od jednostki, by *chciała* siebie we własnym byciu, stawianiu się sobą²⁹, co dokonuje się w akcie rezygnacji z odniesień własnej egzystencji na zewnątrz, do szeroko rozumianego wspólnego świata sensu, który jest zniewolony intersubiektywną jednoznacznością, a więc anonimową bez-osobowością. W takim świecie odpowiedzialność za swe postępowanie jednostka przenosi na płaszczyznę *współodpowiedzialności* z innymi. W przypadku absolutnej odpowiedzialności samotnej jednostki nie jest ona, i nie może być, ani „intersubiektywnie”, ani „subiektywnie” jednoznaczna: jest, i musi być, po prostu *niepowtarzalna*, *wyjątkowa*.

W tym bowiem obowiązku ukazuje się paradoksalne człowieczeństwo jednostki — zbyt słabej, by w pełni świadomie (przez co ma się na myśli: rozumnie) i „konstruktywnie” (jednoznacznie „po ludzku”, o ile do istoty człowieka należy również „rozumność”) rozstrzygać tragiczne paradoksy istnienia; i zarazem — na tyle silnej (w samej niepojętej *woli wiary*, na przekór wszystkiemu), by podejmować skrajne ryzyko rozstrzygnięcia tych dylematów bez racjonalnej argumentacji, a więc „na własną odpowiedzialność” (co świadczy o skrajnej determinacji tego, kto posługuje się takim, w gruncie rzeczy rozpaczliwym argumentem) i — co w tej sytuacji najistotniejsze — by świadomie ponieść nieodwracalne konsekwencje (przypadłości) tego ryzyka. A zatem człowieczeństwo człowieka konstituuje się w istocie w głębokiej, nierozwiązywalnej rozterce, trosce, których fundamentem jest wolność decydowania, ale — decydowania „na własną odpowiedzialność”. Tylko twarda wiara, twierdzi Kierkegaard, pozwala jednostce unieść i utrzymać cały ciężar tej odpowiedzialności, zachować *bolesną* (nie „po-

²⁹ „Chciej siebie». — Natury czynne i zdobywające powodzenie nie postępują według maksymy «poznaj siebie samego», lecz jak gdyby przyświecał im rozkaz: *chciej* siebie, a *staniesz* się sobą. — Los zdaje im się zostawiać zawsze jeszcze wybór; podczas kiedy natury nieczynne i rozmyślające dumają nad tem, jak owo «jeden raz» przy wstępie do życia *wybrali*” (Nietzsche, 1987, s. 200-201).

znawczą”!) prawdę o zobowiązaniu, jakie człowiek zaciąga w tej sytuacji wobec Boga.

Sens i siła wiary polega więc u autora *Bojaźni i drżenia* na uległości wobec boskiego wyroku w heroicznym, bo niezawinionym, a do tego dobrowolnym, przyznaniu się do winy. Tego absolutnego wyznania wiary nie da się etycznie, rozsądkowo „rozliczyć”; Abraham nie wiedział, i nigdy się nie dowiedział, o słuszności podjętego przez siebie strasznego dowodzenia nieugiętości swej wiary. Siłę owego wyznania określiła w tym wypadku jego gotowość i zdolność do ostatecznej rezygnacji z rozeznania się w słuszności swej decyzji. Właśnie ta rezygnacja z posłuchania głosu rozsądku umożliwiła decyzję i działanie (ofiary) dyktowane przez wiarę.

Wiara jednak niczego w pozytywnym sensie nie rozwiązuje, raczej mnoży wątpliwości, zwiększa niepomniernie poczucie niepewności i odpowiedzialności. Kierkegaard mówi o kuszeniu Abrahama³⁰, więc — o jakimś wyzwaniu raczej, które polega na tym, że w jakikolwiek sposób zostanie na nie udzielona odpowiedź, odpowiedzialność spoczywa w całości na udzielającym tej odpowiedzi. Abraham w tej swojej uległości Bogu, ulegając, być może, jedynie pokusie zmanifestowania heroicznego aktu wiary, niejako bierze na siebie *całą* odpowiedzialność³¹ za swój czyn. Może on być równie dobrze interpretowany jako właściwe wyznanie wiary w Boga przez absolutne podporządkowanie się jego woli, jakąkolwiek formę żądania by ona przyjęła, jak i jako karygodna odpowiedź na Boskie kuszenie. A przecież — zgodnie z paradoksalną „logiką” duńskiego filozofa — jeden i drugi wybór, ale i niedokonanie żadnego wyboru, zostanie osądzone jako złe postępowanie.

Na czym więc polega owa nieuchronność winy człowieka? Na jego bezwzględnym oddaniu Bogu, co sprowadza się do tego, że jednostka niejako uprzedza Boga samego, biorąc na siebie z góry, choć przecież tak nisko przez to upada, wszel-

³⁰ Por. Kierkegaard, 1972, s. 8, 9, 75.

³¹ Chciałbym powołać się w tym miejscu na taki patos odpowiedzialności, jaki nadaje jej E. Levinas, gdy mówi o odpowiedzialności za Innego: „Ale ten wyrwywający mnie z pojęcia Ja rozpad podmiotu znaczy także, że moje zobowiązanie rośnie wraz z moim posłuszeństwem, wina wraz ze świętością, dystans w miarę zbliżania się. Nie ma odpoczynku dla ja, które nie może się schronić w żadnej formie, w żadnym pojęciu ja. Nie ma żadnego warunku, nawet warunku podporządkowania się [...] Podmiot jako zakładnik nie doświadcza Nieskończoności ani nie jest dowodem jej istnienia, lecz jej świadectwem, modalnością tej chwały, świadectwem, którego nie poprzedziło żadne objawienie” (Levinas, 1994, s. 137). Wyrasta ten patos z Kierkegaardowskiej filozofii i chociaż przekracza konstytutywne dla niej doświadczenie odosobnienia jednostki ku „bliskości” z Innym, to właśnie punkt wyjścia — od doświadczenia Nieskończoności jako niemożności nawiązania intencjonalnego kontaktu, czy chociaż jego bliskości — uwypukla, w ujęciu Levinasa, egzystencjalną odpowiedzialność jednostki, tzn. taką, która nie ma żadnego wsparcia z zewnątrz w postaci „kodeksu” etycznego, katechizmu orzekającego o „poprawności” działania w wierze itd. W ten sposób jednostka bierze w całości odpowiedzialność na siebie. W całości — a więc również za Boga.

kie możliwe, nawet szaleńcze w ludzkim rozumieniu intencje tego boskiego wyzwania. Czyżby człowiek miał przez to wybawiać Boga od „dobra i zła” (może przede wszystkim od „zła”), sobie samemu narzucając odpowiedzialność za *bycie-wraz-z-dobrem-i-złem*?

Z tego punktu widzenia wydaje się, że Kierkegaardowski tragizm i męstwo bycia wolnej ludzkiej egzystencji są bardziej radykalne od Nietzscheańskiego. Filozof duński jest bardziej dojrzały. Nietzsche pragnąc wieczności, pragnie jej jak dziecko, które zaznaje w życiu bólu, ale nie wie nic o odpowiedzialności, żyje radując się własną niewinnością³². Kierkegarda egzystencja ufundowana jest przez odniesienie do Transcendencji, jego usiłowanie dojrzenia sensu życia polega na dostrzeżeniu Innego w aspekcie własnego egzystencjalnego wobec niego zobowiązania. Nietzsche chce prowadzić swą grę życiową z samym sobą. Chce przeglądać się we własnym zwierciadle, przebijając się w różne rekwizyty: mitologiczne, filozoficzne, estetyczne...

Dionizos, Ariadna, Zaratustra, Ukrzyżowany, Nadczłowiek..., Dziecko, Wielbłąd, Lew, Tarantule..., Życie, Stawanie się, Byt, Wieczny Powrót..., Metafizyka, Religia, Moralność, Nauka..., a wśród tych i innych symboli, figur i masek, pochłonięty grą z sobą samym — Nietzsche. Jego filozofia jest grą wieloznaczną. Jest przede wszystkim myśleniem mistycznym, gdy przywołuje Dionizosa, Wieczny Powrót czy Zaratustrę wieszczącego nadejście nadczłowieka. Jest szczególną mistyką wypływającą z negatywnej pobożności³³, której nie podważa ostentacyjna afirmacja zmysłowości, naturalistyczna wizja życia i swoista fizjologia woli mocy. Właśnie sama ta ostentacja wydaje się mistyfikacją, za którą kryje się egzaltacja metaforyką, ożywiająca Nietzscheańską myśl. Bo, jak stwierdza autor *Wiedzy*

³² „Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego «tak» mówieniem. O tak, do gry tworzenia, bracia moi, należy i święte «tak» nauczyć się wymawiać: *swojej* woli pożąda duch, *swój* świat odnajduje, kto się w świecie zatracił” (Nietzsche, 1981, s. 27).

³³ Kwestię negatywnej pobożności Nietzschego — nazywając ją bezbożnością — próbuje wyjaśnić Jaspers: „Prawda dla Nietzschego nie była istniejącą prawdą — ani w postaci Boga, ani niebytu Boga. Prawda wyrażała się w jego transcendowaniu, bez zamiaru utrwaleń jej w wypowiedzi” (Jaspers, 1997, s. 344). K. Löwith zwraca uwagę na to, że: „Jeśli głównym rozróżnieniem jest takie [rozróżnienie — S.K.] wewnątrz utrzymującego się i rosnącego, wznoszącego się i znowu zanikającego życia, to nihilizm nie może *źródłowo* wypływać dopiero ze «śmierci Boga», to znaczy z tego, że wiara w niego nie jest już wiarygodna. Wiara i niewiara, widziane z tej ostatecznej perspektywy Nietzscheańskiego punktu widzenia, nie są w sobie samym ugruntowanym sposobem postępowania człowieka podatnego lub nie — na wiarę, lecz jak każde świadome postępowanie, a również każda interpretacja świata — mają być interpretowane jako znaki albo symptomy czegoś bardziej źródłowego i skrytego: wzrostu i zaniku siły życia” (Löwith, 1978, s. 195-196). Można te uwagi przytoczonych autorów skomentować następująco: bezbożność Nietzschego jest szczególnie rozumianą „po-bożnością” — przejęciem „po” śmierci Boga w jakimś związku „*ego-fatum*” (por. Löwith, 1978, s. 197) spuścizny wszelkiego jestestwa podległego wiecznemu powrotowi.

radosnej — „Myśli są cieniami naszych uczuć [...]” (Nietzsche, 1991, s. 195). Metaforyczność zajmuje miejsce metafizyczności myślenia, ale przecież i w związku z tym — doświadcza ono swej własnej zasadniczej i niezbywalnej mistyfikacji. Wszystko jest interpretacją. Tak totalną, tak daleko posuniętą, że w jej sieć wpada również sam interpretujący. Toteż „Nie należy pytać: «któż więc interpretuje?»; to raczej samo interpretowanie jako pewna forma woli mocy, ma istnienie [ale nie jako „być”, lecz jako *proces, stawanie się*] jako pewne uczucie” (Nietzsche, 1994, s. 202)³⁴.

Mistyczne, w najwyższym stopniu, doświadczenie własnej egzystencji zbiega się u Nietzschego z demistyfikacją, która odkrywa i uznaje powszechną i nie-skończoną mistyfikację. Mistyka i mistyfikacja splatają się w mistyczną mistyfikację: „Może być *wzniosłość* duszy, gdy milczy filozof; może być *miłość*, gdy przeczy on sam sobie; możliwa jest *boskość* poznającego, która kłamie [...]” (Nietzsche, 1994, s. 226). Człowiek nie tylko jej podlega, ale sam jest jej źródłem i jeśli ma wystarczającą wiarę w siebie, siłę osobowości, osobistą odwagę może i powinien do niej się *przypisać*. Powinien ją *uznać* jako warunek twórczego stawania się. Wieczna przemiana stanowi bowiem sens życia. „A wiecie też, czym «świat» jest dla mnie? Mamże pokazać go wam w moim zwierciadle? [...] ten *mój świat*, — kto jest dość jasny na to, żeby weń spojrzeć i nie życzyć sobie przytem ślepoty? Dość silny, żeby z duszą swoją stanąć przed tym zwierciadłem? Z własnym zwierciadłem przed zwierciadłem Dionizosa?” (Nietzsche, 1993, s. 449).

Bibliografia

- Deleuze G., 1993, *Nietzsche i filozofia*, przekład, posłowie B. Banasiak, Wyd. SPA-CJA, Wydawnictwo Pavo, Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1963, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przekład, wstęp, objaśnienia A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1965, *Fenomenologia ducha*, t. 2, przekład, objaśnienia A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Heidegger M., 1971, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Jaspers K., 1991, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przekład, wstęp Cz. Piecuch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jaspers K., 1997, *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*, przekład D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Kierkegaard S., 1972, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przekład., wstęp J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kierkegaard S., 1988, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przekład., wstęp K. Toeplitz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

³⁴ Wszystko jest *przed-stawianiem*, w które jest się uwikłanym, w którym ostatni człowiek próbuje dojrzeć oślepiąco olśniewające (*z*)jawienie się nadczłowieka. (Por. Heidegger, 1971, s. 30-32). Na pytanie, *kto* przedstawia — jest przedstawiany?, odpowiada Nietzsche na-przeciw-stawiając lustra Dionizosa — własne lustro.

- Klossowski P., 1996, *Nietzsche i błędne koło*, przekład B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Levinas E., 1994, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przekład M. Kowalska, przedmowa T. Gładacz, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Löwith K., 1978, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Nietzsche F., 1907, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości. Przedmowa i księga pierwsza*, przekład L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa.
- Nietzsche F., 1981, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i nikogo*, przekład W. Berent, Nakład Jakóba Mortkowicza, reprint Kolegium Otryckie OPP Sigma SZSP UW, Warszawa.
- Nietzsche F., 1983, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przekład L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, reprint, Klub Otrycki Komisji... RN ZSP, Warszawa.
- Nietzsche F., 1987, *Wędrowiec i jego cień*, przekład K. Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkowicza, reprint Kolegium Otryckie, Universitas, Warszawa.
- Nietzsche F., 1989, *Ecce homo. Jak się staje — kim się jest*, przekład L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, reprint Wydawnictwo „bis”, Warszawa.
- Nietzsche F., 1991, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przekład L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, reprint Wydawnictwo „bis”, Warszawa.
- Nietzsche F., 1993, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości. (Studia i fragmenty)*, przekład S. Frycz i K. Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkowicza, reprint Wydawnictwo „bis”, Warszawa.
- Nietzsche F., 1994, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przekład B. Baran, Wyd. „inter esse”, Kraków.
- Strasser S., 1978, *Jenseits von Sein und Zeit*, Martinus Nijhoff, den Haag.
- Szestow L., 1993, *Ateny i Jerozolima*, przekład, wstęp, przypisy C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tillich P., 1994, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przekład J. Zychowicz, przedmowa K. Mech, Wydawnictwo Znak, Kraków.

The Courage to Step Beyond Good and Evil — Nietzsche and Kierkegaard

Human existence is confronted with an insoluble dilemma of temporality versus eternity. In Kierkegaard's philosophy it is dealt with in religious terms. The meaning of existence is determined at the moment of divine decision about the fate of the world. In Nietzsche's philosophy a similar quasi-religious picture is painted. The meaning of the world is determined by the eternal returns of what is essential to the world. In both cases human individual is faced with a prospect of life determined on the one hand by the finite nature of his existence, and, on the other, by the infinity of reality and human imagination. A philosophically mature agent will respond in these circumstances by mustering his courage and fully going through his existential experiences. He will reject metaphysical presuppositions and undertake to perform a radical self-determination.