

Maria Gołębowska

Koncepcja istnienia i egzystencji w myśli Sørensa Kierkegaarda

Słowa kluczowe: egzystencja, istnienie, istota, rzeczywistość, dialektyka

Celem tekstu jest charakterystyka koncepcji egzystencji, zawartej w tekstach Sørensa Kierkegaarda, oraz prezentacja zagadnień dotyczących jednostkowej, indywidualnej egzystencji danej prymarnie zawsze w subiektywnym rozpoznaniu i poznaniu. Wiąże się z tym ściśle kwestia relacji istnienia i istoty oraz zagadnienie rzeczywistości. Przedmiotem analiz są przede wszystkim dzieła z pierwszego okresu filozoficznych poszukiwań i badań Kierkegaarda, z lat 1838–1846.

Istnienie a istota

Należy tu przywołać rozróżnienie terminologiczne, tak ważne w filozofii egzystencji, na to, co ontyczne, oraz na to, co ontologiczne. Kategoria tego, co ontyczne, dotyczy sfery bytowej, danej doświadczeniowo, przede wszystkim w życiu potocznym. Natomiast kategoria tego, co ontologiczne, dotyczy owej sfery bytowej, ujmowanej już w pewnym odnoszeniu się podmiotu poznającego i egzystującego do owej sfery bytowej – w odnoszeniu się poznawczym (doświadczeniowo i w pojęciach), ale też w odnoszeniu się wolicjonalnym, emocjonalnym czy też intencjonalnym (intencjonalność w znaczeniu i poznawczym, i psychologicznym).

W tradycji filozoficznej istnienie samo w sobie uważa się za nieskończone (byłoby to istnienie Boga według Tomasza Akwinaty), przekraczające wszelkie kategorie ontyczne, ale w przypadku innych niż Bóg istnień – ograniczone przez istotę. Z kolei istota była uznawana za niesamodzielny ontycznie składnik bytu i jako taki pozostawałaby ona do istnienia w relacji możliwość–akt. Wedle świętego Tomasza i jego rozstrzygnięć, w bycie absolutnym – w Bogu istota utożsamia się z istnieniem. Jak pisze Kierkegaard:

między Bogiem i jego dziełami istnieje związek absolutny: Bóg nie jest imieniem, lecz pojęciem; może bierze się to stąd, że jego *essentia involvit existentiam* (OF, s. 49, *Absolutny paradoks*).

Natomiast w bytach skończonych istota ogranicza istnienie w jego nieskończoności (jeden z istotowych wyznaczników antropologicznych to śmiertelność człowieka). Zatem *esse* jest pojmowane jako wewnętrzny czynnik bytu, a *existentia* to sam fakt istnienia bytu, gdzie egzystencja stanowi pewien korelat istoty indywidualnej danego bytu, czyli w przypadku bytów skończonych i niedoskonałych *esse* stanowi punkt wyjścia do *essentia*, a *existentia* stanowi pewną realizację *esse*. Istnienie, czyli *esse* (grec. *einai* w rzeczownikowym znaczeniu) to bezpośrednio spostrzegalna obecność i trwanie teraz jakiejś rzeczy, pewnego bytu jednostkowego. W tradycji filozoficznej istnienie jest uznawane za pewien czynnik współkonstytuujący (wraz z aktualizowaną przez siebie istotą) byt przygodny, poszczególny albo też za pewien akt, czyli czynnik stanowiący cały byt (gdy mowa o istnieniu samoistnym, na przykład Boga). W tradycji filozofii, zajmującej się problematyką egzystencji, istnienie jest uznawane za pierwszą, podstawową doskonałość (akt) w każdym bycie, która to warunkuje wszystkie inne jego doskonałości. Filozofia egzystencji w odpowiedzi na stanowisko esencjalistyczne uznaje istoty poszczególnych bytów za sposoby, zgodnie z którymi bytom tym może przysługiwać istnienie (por. *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 313). Z kolei jako egzystencję, poczynsz od scholastyki, określano obecność danego bytu tu-oto, czyli aktualne istnienie bytu, przeciwstawione jego trwałej istocie (por. tamże). Kierkegaard wielokrotnie próbuje scharakteryzować różnicę między człowiekiem a Bogiem jako różnicę istotową, ale oczywiście także jako odmienną sposobu istnienia. Przeciwstawia doskonałość Boga – niedoskonałości człowieka, z którą musimy się pogodzić, ale której nie możemy traktować jako argumentu w samousprawiedliwieniu. Kierkegaard pisze:

jeśli człowiek ma się czegoś prawdziwego dowiedzieć o tym, co nieznane (o Bogu), musi się najpierw dowiedzieć, że jest różny od niego, absolutnie różny (OF, s. 56).

Byłaby to „różnica absolutna” (OF, s. 56) i to, co „absolutnie odmienne” (OF, s. 56). Kierkegaard pyta:

jeśli ten Bóg jest absolutnie różny od człowieka, to człowiek jest absolutnie różny od tego Boga, ale jak rozum ma to pojąć? (OF, s. 56).

Odpowiedzią na to pytanie nie byłoby poznanie na podstawie argumentacji, ale wiara na mocy jednostkowego postanowienia jaźni-duszy, czyli tego, co transcendentne w podmiocie istniejącym i poznającym.

W tradycji filozoficznej wskazuje się dwa zasadnicze sposoby poznania istnienia czegoś – bezpośrednie i pośrednie. Owa bezpośredniość i pośredniość w poznaniu i w komunikacji, ale też – co trzeba podkreślić – w relacjach między poszczegól-

nymi bytami będzie tak ważna w filozofii Sørensa Kierkegaarda. Bezpośrednie poznanie zwykło się uważać za uzyskiwane w doświadczeniu zewnętrznym lub wewnętrznym i za wyrażone w twierdzeniach – sądach egzystencjalnych bezpośrednich. Natomiast pośrednie poznanie jest uzyskiwane na mocy wnioskowania z przesłanek (por. *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 313).

Można powiedzieć, że Kierkegaard polemizuje tak z koncepcją substancjalności woli Schopenhauera, jak i substancjalności przedmiotowej Hegla. *Wprowadza natomiast koncepcję istotowości związanej z istnieniem* – tego, co jest pewnym wyposażeniem człowieka, antropologiczną istotowością. Istotowość ta jest przez niego rozpatrywana jako pewien zasób możliwości czy możności, danych nam do zrealizowania, aktualizacji wraz z istnieniem jako tym, co wiedzie nas ku wiecznej egzystencji, czyli ku pełnej aktualizacji człowieczych możliwości i możności. Łatwo spostrzec w tych tezach wpływy koncepcji Tomasza Akwinaty, jak też pośrednio – Arystotelesa.

Kierkegaard dokonuje swojej krytyki substancjalności (przede wszystkim substancjalności przedmiotowej według Hegla), proponując istotowość jako to, co ujmowane inteligibilnie i co można uznać za pewną formę niejako strukturalną czy strukturującą przedmiot, podmiot czy byt w ogóle. Poznawczo uzyskujemy dostęp do owej istotowości dzięki spekulacji, czyli argumentacji logicznej, a nie w wyniku obserwacji, jak chciały tego nowożytne nauki, wprowadzające jako element badania – doświadczenie naukowe i obserwację. Z kolei przedmiot w koncepcji Hegla ujęty jest jako pewien fenomen przedstawiający się podmiotowi w swej fenomenalności, przedstawieniu, autoprezentacji. Jednak Kierkegaard interesuje właśnie pewna istotowość człowieka, rozpatrywana w koniecznym powiązaniu z właściwym mu istnieniem i możliwą egzystencją.

Kierkegaard pisze: „Człowiek jest duchem. Ale czym jest duch? Duch jest jaźnią. Ale co to jest jaźń? Jaźń jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie, a istotą tego stosunku jest to, że zachodzi on do samego siebie” (*Ch*, s. 146), czyli względem „samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem, ale zjawiskiem ustosunkowania się stosunku do samego siebie” (*Ch*, s. 146), czyli refleksywnym odnoszeniem się podmiotu do samego siebie w poznaniu, przeżywaniu, odczuwaniu, ale też do własnego istnienia. *Jaźń* jest tu bliska *Ja* transcendentalnemu pojętemu jako to, co odpowiada za relację *Ja* względem samego siebie. Nie byłaby to transcendentalność ujmowana jako pewien warunek możliwości, bowiem według Kierkegaarda owo refleksywne ustosunkowanie się *Ja* względem siebie nie jest możliwością, ale pewną psychiczną faktycznością, stwierdzaną przez podmiot egzystujący i poznający.

Kierkegaard wielokrotnie podkreśla *prymat jednostkowości i tego, co jedyne, wobec tego, co ogólne*. „Kategoria ‘pojedynczego’ ma u Duńczyka specyficzne znaczenie; jest to ten, który samotnie, niczym patriarcha Abraham, stoi w obliczu Boga, przeżywając swój dramat” (*OF*, s. 137, przypis Karol Toeplitz). Wedle

Kierkegaarda to szczególnie „paradoks wiary” polega „na tym, że jednostka jest wyższa od tego, co ogólne” (B, s. 74), a co ujmując się systematycznie, dogmatycznie czy logicznie w znaczeniu Heglowskim jako – przeciwnie – relację jednostkowego wobec tego, co ogólne, przewyższające to, co indywidualne. Kierkegaard dalej argumentuje: „jednostka – że przypomnę tu jeszcze osobliwszą dogmatyczną dystynkcję, rzadko dziś dostrzeganą – określa swój stosunek do tego, co ogólne, poprzez swój stosunek do absolutu”, czyli *de facto* do tego, co jednostkowe i jedyne zarazem, nie zaś ujmując – jak to opisuje Hegel – „sвій stosunek do absolutu przez stosunek do tego, co ogólne” (B, s. 74).

Zagadnienie egzystencji

Pojęcie egzystencji pojawiło się w pisarstwie Johannesa Georga Hamanna i Kierkegaard najprawdopodobniej przejął je, nadając mu „własną, oryginalną treść”. Kierkegaard „używa takich wyrażen jak: *egzystowanie* (*at existere*), *egzystencja* (*Existentis*), a także *Tilvaerelse*”, czyli istnienie. Termin ten Antoni Szwed proponuje ujmować w języku polskim jako *bycie konkretnym bytem*, czy *byciem tego oto* (Szwed, s. 48, podkr. Szwed). Autorzy poprzedzający Kierkegaarda nie mówili wprost o egzystowaniu, choć milcząco zakładali „ten dynamiczny sposób bycia ducha” (*ibidem*).

W *Dzienniku* Kierkegaard pisał: „Egzystencja jest egzaminem człowieka” (1854) (D, s. 101). Egzystencja jest bowiem następstwem decyzji, wyborów i działań człowieka, dających możliwość przejścia od istnienia w doczesnej immanencji świata Natury i człowieka (kultury, społeczności) do transcendencji tego, co boskie. Sfera czy też rzeczywistość transcendencji obejmuje Boga – jego wiecznotrwałe istnienie utożsamiane (za Tomaszem Akwinatą) z jego istotą oraz idee, które tam nie tyle istnieją, co bytują. Z kolei istota człowieka jest określana przez Kierkegaarda jako dwoista – cielesna (materialna) oraz duchowa i jako taki dwoisty byt człowiek przynależy do sfery immanencji, posiadając zarazem możliwość uczestniczenia w transcendencji na mocy własnego wyboru. Jednak wybór ten powinien spotkać się z wyborem Boga, z jego łaską, predestynacją do życia wiecznego w sferze transcendencji. Wobec konieczności dokonywania wyboru – wyboru siebie – okazywało się, że „nawet najbardziej niepozorna jednostka otrzymuje tym sposobem podwójne istnienie” (A, II, s. 234). Jedno z nich przejawiało się w istnieniu zewnętrznym, „w świecie społeczno-historycznym, poddanym różnego rodzaju koniecznościom, podporządkowującym jednostkę różnego rodzaju strukturom ogólnym” (Kasperski, *Ironiczna antropologia*, s. 185). *De facto* działanie jednostki „jest wkomponowane w porządek rzeczy, który leży u podstaw całości istnienia” (A, II, s. 232) i który jest porządkiem transcendentnym.

Kierkegaard wielokrotnie podkreśla, że wiedza dotyczy istoty, zaś wiara dotyczy istnienia, ma jednak przy tym na myśli przede wszystkim to, co transcendentne.

Istota transcendentna, czyli to, co idealne, dane jest naszemu poznaniu dzięki rozpoznaniu istotowości w przedmiotach znanych tu i teraz, w rzeczywistości immanentnej. Natomiast istnienie, a tym bardziej *egzystencja*, ściśle związana z niedostępną poznawczo sferą transcendencji, *podlega zaledwie rozpoznaniu* w naszym własnym jednostkowym trwaniu, o ile podejmiemy trud i decyzję o wyborze egzystencji. Wybór dotyczący egzystencji łączy się ze świadomością istnienia, a egzystencja jest to w pewnej mierze istnienie człowieka świadomego swego istnienia i samoświadomego, czyli posiadającego wiedzę na temat własnej istoty.

Spróbujmy wstępnie ująć rozważania Kierkegaarda na temat istoty, istnienia i egzystencji oraz ich związków z wiedzą:

1. Immanencja – wiedza aposterioryczna (doświadczenie i ustalenia pojęciowe); wiara dotyczy założeń przyjmowanych przez naukę; prymat wiedzy nad wiarą;
2. Transcendencja – wiedza i wiara dotyczy tego, co religijne (wiedza religijna – między wiedzą a wiarą; jest to wiedza, którą omawia Kierkegaard w swoich pracach); prymat wiary nad wiedzą;

A.		B.		C.
Istnienie człowieka (Immanencja)	→	Egzystencja codzienna Egzystencja transcendentna (fragment transcen- dencji w człowieku)	→	Istnienie Boga (Transcendencja wraz z bytującymi Ideami)

- A. Istota człowieka – element materialny (zmysły, percepcja), skończoność, niedoskonałość, ograniczenie istnienia; wiedza dotyczy tej istoty zmiennej człowieka oraz stawania się; wiara dotyczy istnienia;
- B. Istota człowieka – element duchowy (świadomość, jaźń), niedoskonałość, ale i nieskończoność – nieograniczenie istnienia duchowego; wiedza dotyczy trwałej, duchowej istoty człowieka danej (dostępnej) poznawczo dzięki egzystencji, czyli w stawaniu się tu i teraz, ale otwartym na egzystencję transcendentną; wiara dotyczy istnienia transcendentnego;
- C. Istota Boga to wieczne, nieskończone istnienie – wiara dotyczy transcendentnego istnienia Boga; wiedza (religijna) dotyczy jego istoty rozpoznawanej w wiecznym, nieskończonym istnieniu.

Dunning w swojej interpretacji filozofii Kierkegaarda wskazuje relacyjną koncepcję Ja wobec Innego (por. Dunning, s. 246–247), którą rozpatruje jednak nie w kategoriach aporetycznych, ale – wbrew teom samego Kierkegaarda, z założenia paradoksalnym – w kategoriach dialektyki Heglowskiej i mediacji – zniesienia sprzeczności. Trzeba jednak podkreślić, że Kierkegaard wielokrotnie ujmuje samą

jaźń-duszę w relacji do tego, co transcendentne – do Boskiej transcendencji, która dla jaźni, dla tego elementu transcendentnego w człowieku, stanowi pewną ogólność odniesienia – to, co ogólne, względem tego, co szczegółowe (relacja „absolutna” wobec owego transcendentnego „absolutnego *telosu*” obok relacji względnej wobec celów względnych doczesnego życia; por. *UP*, s. 347). Owa relacja jaźni-duszy i transcendencji byłaby wedle Arystotelesa relacją aporetyczną jednostkowości wobec tego, co ogólne (jedna z tez *Metafizyki*). Zarazem nie byłaby to relacja zapośredniczenia w znaczeniu Hegłowskiej mediacji, tak jak termin ten pojmował Kierkegaard w swojej krytyce dialektyki Hegla (krytyka Hegla; por. *D*, s. 143–152). Dialektyka Kierkegaarda jest bowiem dialektyką nierozstrzygalnych i nieusuwalnych aporii tego, co wzajem dopełniające się, ale niewykluczające się, a zatem tego, co nie jest sprzeczne, ale co współwystępuje. Byłaby to dialektyka egzystencjalna, której nie da się ująć w system (por. *UP*, s. 107), podczas gdy logiczny system, oparty na Arystotelesowskich zasadach identyczności, sprzeczności i wyłączonego środka jest jak najbardziej możliwy do stosowania w przypadku rozważań i rozstrzygnięć logicznych (por. *UP*, s. 99). Kierkegaard krytykuje Hegla właśnie za owo przeniesienie systematyki logicznej ze sfery myśli do sfery bytu, które wedle Kierkegaarda są odrębne, a różnica między nimi – nieusuwalna, nie podlega bowiem żadnemu usunięciu, choć relacja między nimi jest zapośredniczona, zmediatyzowana. Nie jest to jednak mediacja w znaczeniu Hegla, która prowadzi do zniesienia różnicy między obydwooma członami relacji. W koncepcji dialektyki Kierkegaarda sfera bytu i sfera myśli pozostają dialektycznie odmienne, zróżnicowane, mimo tego że byt (egzystencja najwyższa i inne jej formy oraz istnienia) znajduje swe powtórzenie w przedstawieniu – w myśli i w komunikatach kulturowych.

Zarazem dialektyka Kierkegaarda jest dialektyką konieczności i możliwości, gdzie sąd logiczny oparty na zasadzie sprzeczności uchwytuje to, co realne, jako konieczne, otwierając jednocześnie perspektywę możliwości tego, co przyszłe, oraz rozumienia, interpretacji tego, co przeszłe. Zatem sąd logiczny dotyczący konieczności, oparty na Arystotelesowskich zasadach identyczności, sprzeczności i wyłączonego środka dotyczy owego momentu teraz, pojmowanego w kategoriach konieczności stawania się, faktyczności. Jednak konieczność ta dopełniana jest wciąż przez możliwość innego stawania się tego, co przyszłe, oraz innego rozumienia tego, co przeszłe. Kierkegaard wskazywał, że Hegłowskie propozycje badawcze, dotyczące „metody” i „manifestacji” są pewną polemiką z Schellinga propozycjami „intuicji intelektualnej” i „konstrukcji” (por. *PL*, s. 17). Hegłowska koncepcja „manifestacji” stała się bowiem konkurencyjna wobec koncepcji „konstrukcji”, szczególnie w przypadku wiedzy historycznej – wiedzy na temat tego, co minione.

Z kolei kwestia stawania się jest rozważana przez Kierkegaarda w odniesieniu do istnienia i dotyczy doczesnej sfery immanencji. Problematyka stawania się

jest rozpatrywana jako przedmiot wiedzy historycznej i filozoficznej, ale również myślenia potocznego. Kierkegaard wielokrotnie ujmuje to, co minione, a będące przedmiotem wiedzy historycznej, jako pewne usunięcie możliwości, podczas gdy w chwili teraźniejszej *możliwość wobec konieczności* pozostaje otwarta jako przedmiot wyboru. To właśnie w chwili teraźniejszej dokonuje się wybór, który zarazem jest usunięciem, rezygnacją z pewnych możliwości na rzecz innych, realizowanych i na mocy realizacji nabierających waloru konieczności. Kierkegaard uważa, że owa „zniszczona możliwość przemienia się w możliwość wyższego stopnia, z czego wynika pokusa lekceważenia tej nowej możliwości”, wciąż otwartej, ponieważ ona „mniej znaczy niż rzeczywistość, bo rzeczywistość stoi ponad możliwością” jako to, co realizowane, a więc konieczne (A, I, s. 205).

Jak pisze Kierkegaard, „egzystencja połączyła myślenie i egzystowanie”, czyli istnienie, będące przedmiotem świadomego wyboru i namysłu, a „egzystujący jest myślącym, więc istnieją dwie sfery: sfera abstrakcji i rzeczywistości. Czyste myślenie stanowi jeszcze trzecią sferę, całkiem nowo wymyśloną” (WT, s. 275). To właśnie „egzystowanie jest dla egzystującego przedmiotem największego zainteresowania, a zainteresowanie egzystowaniem jest rzeczywistością” (WT, s. 275). Zdaniem Kierkegaarda rzeczywistość nie da się określić „w języku abstrakcji”, bowiem „rzeczywistość jest inter=esse między” – realnością tu i teraz, ale zarazem jedynie „hipotetyczną jednością myślenia i bytu” (WT, s. 275) jako pewną możliwością pomyślaną i abstrakcyjną.

Kierkegaard rozpatruje więc *rzeczywistość* jako kategorię ściśle związaną z bytem, a zestawioną z kategorią myśli. Realność wedle niego jest realnością nie tyle rzeczy, co realnością bytu pojętego jako to, co istnieje. Realność zatem nie jest tym, co myślnie tworzone czy przedstawiane, konstruowane, ale jest tym, co trzeba założyć jako pewien warunek myślenia, a co myśl może wtórnie ująć i przedstawić. Jak już wspomniano, Kierkegaard odróżnia *dwie rzeczywistości* – immanentną człowieka i Natury oraz transcendentną Boga i idei. Kierkegaard zatem pozostawałby wierny dualistycznej wizji świata (dualizm ontologiczny) jako złożonego z dwóch odrębnych części, w których jednak jest obecny wspólny element duchowy. Choć ingerencja Boga w świat człowieka ma charakter ograniczony, a świat Natury rządzi się prawami Natury (źródłowo danymi przez Boga), to człowiek wraz z wolną wolą, wydany swojej decyzji i niejako swojej nieodpowiedzialności (jako istota niedoskonała), pozostaje zarazem pod wpływem Boga i jego ingerencji duchowej. Bóg jako wszechmocny może ingerować w bieg wypadków, pozostawia je jednak prawom (prawa Natury) stworzonym przez siebie i anomalie w nich wprowadzane są w sposób wyjątkowy. Taki charakter anomalii, wprowadzanych w ustanowione prawa, mają w szczególności biblijne przykłady wypadków z życia Hioba i Abrahama, przytaczane przez Kierkegaarda. W rzeczywistości tu i teraz – immanentnej, dane jest nam istnienie, to, co podlega pewnemu opanowaniu i wobec czego nie jesteśmy bezradni w naszym

codziennym doświadczeniu i w praktykach. Natomiast rzeczywistości transcendentnej dotyczy egzystencja, niepoddająca się poznawczemu opanowaniu, porządkowi argumentacji. Rzeczywistość transcendentna i egzystencja są nam poznawczo dostępne wraz z wiarą dzięki zawsze indywidualnemu postanowieniu, dotyczącemu wiary. To wiara może dać nam również przekonanie, że nie jesteśmy bezradni wobec transcendencji, przekonanie – jak podkreśla wielokrotnie Kierkegaard – paradoksalne w kontekście logicznej i poznawczej argumentacji. „W obliczu Boga nigdy nie mamy racji – myśl ta kładzie kres wątpliwościom, koi strapienie z nimi związane, dodaje odwagi i zapału do czynu” (A, II, s. 475, tekst *Ultimatum*) wbrew dostrzeganej własnej ludzkiej niedoskonałości, która byłaby pewną antropologiczną cechą czy nawet pewnym istotowym wyznacznikiem człowieka.

Można powiedzieć, że – rozróżniane przez Kierkegaarda – *rzeczywistość obiektywna i subiektywna* są dane w rzeczywistości immanencji. Poszukiwanie transcendencji można określić jako poszukiwanie innego aspektu tego, co obiektywne i subiektywne dane nam tu i teraz. Transcendencja pojawia się, paradoksalnie, jako pewna obiektywność transcendencji w jaźni-duszy subiektywności. Natomiast obecność materialna, cielesna podmiotu w świecie rzeczy-bytów to zawsze obecność podmiotu w świecie immanencji, który jest zarazem światem Natury. Trzeba podkreślić, że wedle Kierkegaarda termin „rzeczywistość” dotyczy pewnych realności bytu – tego, co istnieje. Jest to zatem immanentna rzeczywistość świata Natury i świata człowieka, który to tworzy on w oparciu o dane mu przyrodniczo i mentalnie możliwości (wyposażenie istotowe człowieka jest dwojakie – zmysłowe i umysłowe, duchowe). Byłaby to zatem rzeczywistość, która podlega doświadczeniu i zmysłowemu, i wewnętrznemu, jako że termin „doświadczenie” Kierkegaard łączy również z doświadczeniem wewnętrznym. Natomiast rzeczywistość transcendentna – rzeczywistość duchowa, niepodlegająca doświadczeniu zmysłowemu, jest dana człowiekowi dzięki jaźni-duszy, czyli dzięki elementowi transcendencji, obecnemu w każdym człowieku. W tym znaczeniu to, co transcendentne, byłoby również transcendentalne zgodnie z terminologią Kanta, bowiem to, co transcendentne, wyznacza również pewne warunki możliwości poznania w ogóle, jak też poznania zmysłowego, pozostając wobec niego nadrzędne. Dwojaka istotowość człowieka – materialnej zmysłowości i duchowej inteligibilności – ma swe źródło w transcendencji, choć – jak wielokrotnie podkreśla Kierkegaard – rzeczywistość transcendencji jest całkowicie odrębna wobec świata Natury i człowieka – rzeczywistości immanentnej. Taka teza przywodzi na myśl Boga Arystotelesowskiego – Pierwszego Poruszyciela, choć wedle Kierkegaarda Bóg byłby raczej Prymarym Stworzycielem, który pozostawia świat człowieka działaniom człowieka, choć zarazem jest przecież wszechwiedzący. Podobnie jak w myśli świętego Augustyna Państwo Ziemskie i Państwo Boże są odrębnymi światami, tak u Kierkegaarda współlistnieją dwa odrębne światy

– rzeczywistość immanencji oraz rzeczywistość transcendencji. Należałoby zatem interpretować kategorię rzeczywistości jako związaną ściśle z tym, co istnieje – z bytem, nie zaś z myślą czy z subiektywnością podmiotu poznającego ową realność (czyni tak Karol Toeplitz, rozpatrując kwestię solipsyzmu w myśli Kierkegaarda; por. Toeplitz, *Problem egzystencji*, s. 366).

Kierkegaard wskazuje dwie odmienne postawy, rodzaje nastawienia jednostki wobec własnego istnienia i egzystencji. Jest to postawa „albo-albo” jako sytuacja wyboru oraz postawa „zarówno-jak-też”, która jest postawą przyzwolenia i zawieszenia wyboru (por. *Chw*, s. 161). Pierwszy rodzaj nastawienia daje możliwość przejścia od istnienia do egzystencji, natomiast druga postawa jest przyzwoleniem na istnienie w immanencji świata doczesnego i poprzestaje na tym. Taka postawa jest prawomocna, ponieważ Kierkegaard rozpatruje człowieka jako ułomnego, zawsze grzesznego i skazanego na pewną niewiedzę (por. *A*, II, s. 463–464, tekst *Ultimatum*). Dlatego między innymi Sokratejskie rozważania na temat relacji wiedzy i niewiedzy były dla Kierkegaarda pewnym punktem wyjścia i ustaleń antropologicznych, odwołujących się i do Platońskiego Sokratesa, i do Chrystusa ewangelicznego, nie zaś Pawłowego. Antropologia Kierkegaarda nawiązuje bowiem to tradycji chrystologicznej, rozpatrującej Chrystusa, człowieka i syna Boga zarazem, w jedności jego istnienia. Kierkegaard podkreśla złożoność ludzkiej istotowości, na istotę człowieka składa się bowiem to, co cielesne, doczesne, będące elementem sfery immanencji, oraz to, co duchowe, co prowadzi człowieka ku transcendencji i jest poniekąd fragmentem transcendencji w człowieku. Pisze on, że ludzka „egzystencja jest syntezą tego, co nieskończone, i tego, co ograniczone, a istniejąca jednostka jest zarazem nieskończona i ograniczona” (*UP*, s. 350). Kierkegaard w tych rozważaniach antropologicznych nie nawiązuje do antropologii Pawłowej, która podkreśla również ułomność, niedoskonałość człowieka, ale lokuje ją w tym, co cielesne. Natomiast wedle Kierkegaarda człowiek jest niedoskonały, „ułomny” ze względu na niedoskonałość także wyposażenia duchowego, wymagającego wysiłku w pracy nad sobą i indywidualnych decyzji, jako że człowiek jest zarazem „wolny w duchu” (por. *A*, II, s. 17, tekst *Estetyczna ważność małżeństwa*). Właśnie z powodu swojej niedoskonałości duchowej – duszy-jaźni i niewiedzy, towarzyszy człowiekowi w jego działaniach i decyzjach lęk (por. *A*, II, s. 465, tekst *Ultimatum*), ale zarazem posiada on możliwość dążenia do transcendentnej doskonałości. Wedle Kierkegaarda egzystencji nie powinno brakować „powagi i pozytywności”, nie powinna ona być powierzchownym podejściem do faktów życia toczącego się dookoła i przykuwającego naszą uwagę coraz to nowymi ciekawostkami (por. *E*, s. 399). Egzystencja bowiem łączy się z bojaźnią, z bólem i cierpieniem, jest wyzwaniem, któremu towarzyszą dźwięki „muzyki wojennej” budzącej nas do podjęcia decyzji, póki jest na to czas – decyzji o skierowaniu się ku pozytywności, co jest dopełnieniem życia doczesnego, w tym jego elementów negatywnych (por. *E*, s. 399–400).

Jak zauważa Kierkegaard, w ówczesnej refleksji do istnienia podchodzi się w dwojaki sposób. Zgodnie z potocznym myśleniem można „uczynić wszystko, by zapomnieć o swoim istnieniu”, co jest o tyle „komiczne”, że „istnienie posiada tę dziwną właściwość, że istniejący istnieje, czy tego chce, czy nie” (WT, s. 243). Można też przyjąć postawę diametralnie różną od tej pierwszej – oto „istniejący może całą uwagę skupić na tym, że istnieje”, i w następstwie zapomina, „co to znaczy być człowiekiem” (WT, s. 243). Według Kierkegaarda ta druga postawa jest z kolei typowa dla ówczesnej filozofii „spekulatywnej” (czyli między innymi dla Hegla), poszukującej w tym, co jednostkowe i konkretne, tego, co ogólne i abstrakcyjne.

Zagadnienie egzystencji – stan badań

Można wskazać dwie główne interpretacje terminu ‘egzystencja’, podstawowego w rozważaniach Kierkegaarda – pierwszą, która rozpatruje zagadnienie egzystencji w odniesieniu do sfery transcendencji, oraz drugą, która uznaje egzystencję za pewną cechę antropologiczną, a nawet za cechę istotową człowieka. Egzystencja byłaby pewną możliwością domagającą się aktualizacji, osiąganą zawsze indywidualnie dzięki wysiłkowi, przede wszystkim dzięki odnajdywanym odpowiedziom na pytania etyczne oraz dzięki poszukującej, twórczej postawie jednostki i jej działaniom.

Pierwszy rodzaj interpretacji proponuje między innymi Roberts, wychodząc od tradycji Arystotelesa i od koncepcji egzystencji świętego Tomasza. Celem Roberta jest interpretacja myśli Kierkegaarda jako następcy Arystotelesa i Tomasza Akwinaty. „W takiej lekturze ‘subiektywność’ i ‘egzystencja’ pociągają za sobą myślenie raczej o *własnościach* [cechach istotowych] niż o *subiektywizmie* i *radykałnym wyborze*” (Roberts, s. 177; podkr. Roberts]. Interpretacja Roberta znajdowałaby prawomocność w cytowanych już słowach Kierkegaarda, że w przypadku Boga „*essentia involvit existentiam*” (OF, s. 49), esencja spowija istnienie.

Bliski takiej interpretacji w swoich licznych pismach jest Karol Toeplitz, który rozpatruje życie człowieka jako pewną wyjściową postać istnienia, prowadzącą dopiero do właściwej egzystencji. Pisał za Kierkegaardem, że „jedyną prawdziwą egzystencją jest egzystencja woźnicy, egzystencja z Bogiem. Boga nie przyjmuje się, wedle Kierkegaarda, z konieczności. Człowiek istnieje tylko potencjalnie, jako możliwość stania się bytem prawdziwym, rzeczywistością” (Toeplitz, *Problem egzystencji*, s. 364). Jak podkreśla Toeplitz, zdaniem Kierkegaarda „realizacja planu dotyczy istnienia, a nie istoty, która jest niezmienna; człowiek się staje, to znaczy przechodzi z możliwości do rzeczywistości, z niebytu do istnienia. To miał na myśli pisząc, że proces ten nie odbywa się z konieczności, lecz z powodów, u których podstawy znajduje się swobodnie działający człowiek; stawanie takie odbywa się dzięki wolności, rozumianej jako pozornie zewnątrznie nie zdeterminowany akt

woli jednostki” (tamże). Trzeba jednak podkreślić, że Kierkegaard wielokrotnie pisał o egzystencji jako danej ludziom wyróżnionym, wybranym, których nazywał „wtajemniczonymi”. Wedle Kierkegaarda znaczy to, że wtajemniczenie nie było „inicjacją intelektualną, ale inicjacją etyczną, ogromnym osobowym zaszczytem dla tego, kogo przyjmowano do chrześcijańskiej wspólnoty, zaszczytem wyrażonym nie w zabezpieczeniach i okolicznościach, ale egzystencjalnie w działaniu. Czyż ja, biedny, mały człowiek, w swoim okrucieństwie egzystencji nie doświadczam czegoś porównywalnego?” (*D*, s. 96). W *Dzienniku* pisał również: „dążąc przekształcić jednak swoją indywidualność, aby egzystencjalnie służyć swojej myśli. To znaczy doświadczyłem wtajemniczenia” (1850) (*D*, s. 97).

Karol Toeplitz uważa, że kwestia egzystencji i esencji i ich wzajemnej relacji, to jeden „z najbardziej dyskusyjnych” problemów nie tylko w myśli Kierkegaarda. Ze względu „na dialektyczny charakter refleksji Kierkegaarda i brak syntezy dokonanej przez samego autora, który nie uznawał możliwości stworzenia ‘systemu’, uprawnione i spotykane są różne interpretacje. Fakt, że na spuściznie Kierkegaarda oparł się zarówno nurt ateistyczny w egzystencjalizmie, jak i różne odłamy egzystencjalizmu religijnego, pośrednio przemawia również za powyższym” (Toeplitz, *Problem egzystencji*, s. 368; Kierkegaard jako jeden z twórców „chrześcijańskiego egzystencjalizmu”, por. Toeplitz, *O możliwości...*, s. 11–13). Toeplitz dokonał pewnej syntezy i podsumowania tego, czym jest dla Kierkegaarda egzystencja.

Wedle Kierkegaarda egzystencja byłaby:

1. „wyróżnioną i jedyną rzeczywistością w przeciwieństwie do ujęcia Hegla, który niwelując różnicę między istnieniem a nicością, myśleniem a bytem, ogólnością a pojedynczością – sprowadza wszystko do obojętnego bytu;
2. rzeczywistością ‘pojedynczego’ w przeciwieństwie do historycznej ogólności (pokolenia, motłochu i czasu), dla której jednostka jest jako taka bez znaczenia;
3. wewnętrzną egzystencją ‘pojedynczego’, w przeciwieństwie do stosunków zewnętrznych;
4. monadą, odosobnioną w obliczu Boga, w przeciwieństwie do historycznego chrześcijaństwa uzewnętrzniającego swoją chrześcijańskość przez tłum wiernych;
5. jest związana z jednostką wypowiadającą się za lub przeciw dialogowi z Bogiem, za lub przeciw byciu ‘pojedynczym’, optującą alternatywnie”, czyli posiadającą wolny wybór, dotyczący i egzystencji, i zbawienia; „w zależności od powyższej decyzji jednostka ta albo prowadzi życie ‘nieuświadomione’, paktując ze światem, albo wpada w sprzeczność ze społecznością, z tym, co stanowi ogólnoludzki nakaz, z tym, co Kierkegaard nazywa sferą etyczną, uchodząc w oczach współczesnych za człowieka, którego nie sposób zrozumieć i usprawiedliwić;

6. wzorem, pobudką do naśladowania dla innych, wzorem, który innym może wskazać drogę postępowania. Jest to egzystencja, która innych może zaniepokoić w ich niezmaconym, rzekomo chrześcijańskim bytowaniu, ponieważ otrzymanie i zachowanie warunków (łaski) jest irracjonalne" (Toeplitz, *Problem egzystencji*, s. 366–367).
7. „Egzystencja nie jest niczym trwałym, niezmiennym, raz na zawsze charakteryzującym człowieka od urodzenia do śmierci, lecz jest czymś, co można utracić” (tamże, s. 367).
Toeplitz podkreśla, że ten ostatni sposób pojmowania egzystencji jest skutkiem teologicznego przygotowania Kierkegaarda. Bowiem między teologią katolicką a protestancką istnieją różnice, na przykład „w ujęciu grzechu śmiertelnego. O ile według pierwszej morderca pozostaje chrześcijaninem, o tyle w myśl drugiej jest to niemożliwe. Czyli według protestantyzmu można automatycznie przestać być wierzącym” (tamże). Zdaniem Toeplitza, taka teza filozoficzna głosząca, że można utracić egzystencję istniejąc nadal, „ma podłoże teologiczne” (tamże).
8. „Egzystencja, utożsamiana przez Kierkegaarda z wiarą, jest zawsze *in statu nascendi*, wobec czego jej jednoznaczna konstatacja jest albo niemożliwa, albo co najmniej bardzo utrudniona. Omawiana egzystencja kształtuje się w oparciu o antycypację niepewnej wieczności, wbrew złudnemu samouspokojeniu współczesnego świata chrześcijańskiego. Jak widać, istnienie, jako egzystencja nieautentyczna, jest u Kierkegaarda” pewnym „stanem naturalnym, z którego można się wyzwolić tylko z wysiłkiem” (tamże, s. 368) ku egzystencji transcendentnej.

Pewne kontrowersje może budzić punkt pierwszy, który rozpatruje realność subiektywną (dalej tu omawianą), natomiast pomija realność obiektywną – realność doczesnej immanencji Natury i człowieka (kultury, społeczeństwa). Jest ona podstawową kategorią w refleksji Kierkegaarda (realność immanencji jako dana w doświadczeniu szeroko pojętym i podlegająca obiektywizacji w wiedzy oraz realność transcendencji, niepoddająca się poznaniu). Wspomniane założenie Toeplitza kieruje jego rozważania ku zarzutom solipsyzmu, stawianym jednak niesłusznie Kierkegaardowi. Kierkegaard pisał: „Jedynie ta rzeczywistość, której nie zamieniam w możliwość za pośrednictwem myślenia, jest moją własną, ponieważ moja rzeczywistość wyprzedza wszelkie moje myślenie, przeto nie osiagam jej dzięki myśleniu i tylko dzięki myśleniu, w sposób istotny bowiem zachowuje się ją nie dzięki jej pomyśleniu, lecz dzięki egzystowaniu” (*D*, s. 130), dzięki temu, co dane faktycznie i w doświadczeniu. Kierkegaard pisał w swoim *Dzienniku*: „Dopóki żyję, żyję w sprzecznościach, samo życie bowiem jest sprzecznością. Po jednej stronie mam wieczną prawdę, po drugiej wiele istnień” (*D*, s. 93), których człowiek nie może przeniknąć, jako że nie jest wszechwiedzący (por. *D*, s. 94). Trzeba podkreślić, że chociaż Kierkegaard proponuje koncepcję prawdy

subiektywnej, zakłada, że jest ona dana na mocy transcendentnego wyposażenia duchowego każdego człowieka, co umożliwia obiektywizację wiedzy w procesie tak zwanej 'resubiektywizacji'.

Roberts, interpretator myśli Kierkegaarda, odwołuje się do jego słów, argumentujących, że ówczesne pokolenie zapomniało, co znaczy „*istnieć* i czym jest *wewnętrzność*” (za: Roberts, s. 177; podkr. Kierkegaard). Wbrew tezę apologetycznym, dotyczącym pozytywności egzystencji, w innych interpretacjach myśli Kierkegaarda pojawia się jej ujęcie bliższe egzystencjalizmowi dwudziestowiecznemu, szczególnie Sartre'a.

Zazwyczaj filozofowie egzystencji mówią o ludziach, którzy pokonują zgryzotę i udrękę istnienia, niosąc ją, mówią o silnych egzystencjach, które pod brzemieniem tego strasznego ciężaru, jakim jest życie, jednak zwyciężają, doświadczając swej siły. Kiedy tymczasem *inni*, zapewne słabsi, ulegają tragizmowi istnienia, ulegają bezwolnie, tak jak ulega się chorobie na śmierć (Prokopski, s. 109; podkr. Prokopski).

Z niejednoznacznością kategorii egzystencji w myśli Kierkegaarda badacze łączą ironiczną postawę, która charakteryzowałaby, zdaniem Duńczyka, nasz sposób istnienia wraz z jego poznaniem oraz łączyłaby się z koncepcją prawdy subiektywnej jako opartej na paradoksie. Kierkegaard tak pisał o ironicznym zaangażowaniu i zarazem zdystansowaniu, o pozytywnej ironicznej postawie wobec świata tu i teraz – doczesnej rzeczywistości immanentnej: „Aby stać się świadomym prawdy, konieczne jest pozostawanie na uboczu” (1854) (*D*, s. 142). „Przeciętność jest zasadą, która kształtuje *zwartą masę* gatunku ludzkiego. I to, co bezwarunkowe, a zatem także Bóg, muszą żądać, jako pierwszego warunku wejścia w relację z ludźmi, ich rozdzielenia” (*D*, s. 103; podkr. Kierkegaard), czyli zróżnicowania, którego dokonują oni sami, wybierając projekt egzystencji.

Zagadnienie dialektyki

Wedle Kierkegaarda postawa ironiczna łączyła się ze specyficznie przez niego pojmowaną dialektyką. „Charakterystyczne dla Kierkegaarda” byłoby „dialektyczne”, czyli wielostronne” rozpatrywanie „zagadnienia, które pozornie wygląda na wewnętrznie sprzeczne” (*D*, s. 96; komentarz Antoni Szwed). Pojęcie i filozofię egzystencji Kierkegaard wklewał w dyskusję z Hegłowską dialektyką, z jego koncepcją konieczności dziejowej i prymatem ogólności nad tym, co jednostkowe. Zarazem odnajdywał źródła dialektyki w myśli Platona.

Janina Jakubowska podkreśla, że podstawowa różnica między Heglem i Kierkegaardem „polega na tym, że dialektyka Hegla dotyczy obiektywnego bytu, który jest natury logicznej, jest to zatem dialektyka pojęć ogólnych, w myśleniu Kierkegaarda natomiast występuje swoista dialektyka”, dotycząca „jednostkowego bytu”. Dialektyka Hegla dzięki zapośredniczeniom „prowadzi do rozładowania napięcia i 'pojednania' przeciwieństw”, aby „doprowadzić do syntezy, która ozna-

cza zwycięstwo ogólności” i jej racji nad racjami jednostkowymi, indywidualnymi (por. Jakubowska, s. 135). Trudno jednak zgodzić się z interpretacją Jakubowskiej, że „dialektyka Kierkegaarda odrzucając mediację podtrzymuje istniejące napięcia, a nawet pomnaża je, nie ukazując żadnej możliwości rozwiązania dialektycznego konfliktu” (tamże). Kierkegaard bowiem ujmował dwa wskazywane porządki bytu jako w pewien sposób zharmonizowane – immanentny (daną nam rzeczywistość w doświadczeniu zmysłowym i ujęciu inteligibilnym, w wiedzy potocznej i naukowej) oraz transcendentny (rzeczywistość duchową, daną nam przede wszystkim dzięki wierze i dzięki wiedzy dotyczącej wiary). W dialektyce Hegla możliwość mediacji, zapośredniczenia prowadzi do zniesienia różnicy między jednostkowością a ogólnością, do rozpatrywania istnienia indywidualnego jako elementu ogólnej konieczności. Zdaniem Kierkegaarda pośrednictwo, mediacja jest obecna przy odnoszeniu się podmiotu do tego, co ogólne, ale to nie prowadzi do zniesienia różnicy między jednostką a ogólnością świata. Uwagi krytyczne Duńczyka wobec Hegla dotyczyły w szczególności deterministycznego ujmowania procesu dziejowego i historiozofii.

Można wskazać *elementy egzystencji, dialektycznie ujmowane* przez Sørensa Kierkegaarda – jako nie tyle opozycyjne wobec siebie, ile wzajem dopełniające się, a nie – sprzeczne. Byłyby to:

1. wybór i wolność a konieczność (polemika z dialektyką i determinizmem dziejowym Hegla),
2. czas i chwila a wieczność (porządek chronologiczny a porządek logiczny),
3. immanencja doczesnej rzeczywistości rzeczy (upływającego czasu) a transcendencia idei (wieczności),
4. jednostkowość i poszczególność a powtórzenie i podwojenie,
5. bezpośredniość tego, co estetyczne, a zapośredniczenie tego, co etyczne i religijne,
6. bezpośredniość humoru a pośredniość ironii w obrębie komunikacji i w stosunku subiektywności do siebie i innych,
7. tymczasowość i umowność znaków oraz znaczeń (wzorca) w obrębie komunikacji społecznej a trwała idea (oryginał), przywoływana w tej komunikacji, manifestująca się częściowo w postaci ideału (artystycznego, moralnego, osobowego).

W podsumowaniu można powiedzieć, że wedle Kierkegaarda nie ma jedności ani koherencji wiedzy, bowiem poszczególne rodzaje wiedzy dotyczą różnych przedmiotów i nie są ze sobą uzgadniane. Natomiast *istnienie jest pewną jednością i zarazem ma charakter jednostkowy*. Jako takie jest zawsze poszczególnym przedmiotem poznania podmiotu istniejącego. Istnienie dane w poznaniu podmiotowi istniejącemu z kolei odsyła do jakiegoś domniemanego bytu pierwszego i ogólnego, do tego, co istnieje w ogóle i co jest zakładane jako pierwsze i ogólne wobec istnienia poszczególnego. Można uznać, że jest to poznawcze i spekulacyjne,

czyli argumentacyjne, logiczne założenie Kierkegaarda. Byłoby ono poniekąd analogiczne do ontologicznego dowodu na istnienie Boga jako bytu pierwszego, ogólnego, doskonałego i jedyne, wyjątkowego, ku któremu nasze poznanie muszą odsyłać istniejące byty poszczególne i niedoskonałe. Natomiast egzystencja – jako istnienie świadome siebie w swej szczególności, jednostkowości (ale nie jedyności), niedoskonałości i partycypacji w tym, co doskonalsze – dawałaby, wedle Kierkegaarda, możliwość odniesienia nie do owego zakładanego poznawczo i argumentacyjnie bytu w ogóle, ale do egzystencji Boga jako rzeczywiście istniejącej. W tym sensie *egzystencja poszczególnej jednostki i istnienie Boga pojęte jako egzystencja w ogóle* (jednostkowa, jedyna, a zarazem stanowiąca ogólny warunek innych, poszczególnych egzystencji jednostkowych, ale nie jedynych) byłyby kategoriami ontologicznymi. Służyłyby one do ujęcia, opisu i charakterystyki tego, co ontyczne, dane podmiotowi egzystującemu i poznającemu w jego egzystencji poszczególnej. Natomiast kategoria istnienia byłaby kategorią ontologiczną, ale wstępną wobec kategorii egzystencji.

Bibliografia

- (A) Søren Kierkegaard, *Albo-albo*, tomy I–II, przeł. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, Warszawa: PWN, 1982.
- (B)(Ch) Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN, 1982.
- (D) Søren Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1999; przypisy i komentarze Antoni Szwed.
- (E) Søren Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, trad. F. Prior, M.H. Guignot, Paris: Gallimard, 1948.
- (OF)(Chw) Søren Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa: PWN, 1988.
- (I) Søren Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- (PL) Søren Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, przeł. A. Szwed, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000.
- (UP) Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the 'Philosophical Fragments'*, trans. D.F. Swenson, ed. W. Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1968.
- (WT) Søren Kierkegaard, *Wybór tekstów*, w: Karol Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1975.

- Stephen N. Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness. A Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Janina Jakubowska, *Dialektyka transcendencji i immanencji. (Od Kierkegaarda do Robinsona)*, w: „Studia Filozoficzne”, nr 5 (72), 1971, s. 135–152.
- Edward Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna, 2003.
- Edward Kasperski, *Ironiczna antropologia. Rozdwojenie i podwojenie człowieka u Kierkegaarda*, w: „Studia Filozoficzne”, nr 4 (293), 1990, s. 177–192.
- Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997.
- Robert C. Roberts, *Existence, emotion, and virtue: Classical themes in Kierkegaard*, w: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. by A. Hannay, G.D. Marino, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 177–206.
- Antoni Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sørensa Kierkegaarda*, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1999.
- Karol Toeplitz, *O możliwości i niemożliwości istnienia „chrześcijańskiego egzystencjalizmu”*, w: „Studia Filozoficzne”, nr 7 (212), 1983, s. 3–26.
- Karol Toeplitz, *Problem egzystencji i esencji w filozofii S. Kierkegaarda*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, tom 17/1971, s. 351–380.

The Concept of Existence and the Existing in Kierkegaard

Key words: existence, the existing, essence, reality, dialectics

The main purpose of this article is to separate and characterize two related concepts in Kierkegaard's philosophy, existence and the existing. Kierkegaard draws a distinction between them, and speaks of existence as something general and the existence as something individual and particular, given in subjective cognition and self-recognition. This difference is used in the article for an additional purpose of characterising the relation between existence and essence, and between knowledge and faith. These two concepts also have a special character in Kierkegaard's philosophy. His views on various aspects and variants of reality are discussed as well, with main focus being put on immanent versus transcendent reality, and objective versus subjective reality. The difference between existence and the existing is presented here in the framework of a dialectics conceived as a specific order of thought and argumentation. To make this presentation clear the author has placed her topics against a broad background of Kierkegaard's polemic with the Hegelian conception of dialectics.