

Tomasz Mackiewicz

## Ironia i wiara w *O pojęciu ironii* Sorena Kierkegaarda

### 1.

Dzieło *O pojęciu ironii*<sup>1</sup> powstało jako rozprawa doktorska, którą Kierkegaard obronił na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Kopenhaskiego w 1841 roku. Główna część tekstu, jak wskazuje podtytuł, poświęcona jest – rewolucyjnej wówczas i do dziś inspirującej – interpretacji filozofii Sokratesa. Kluczem do jej zrozumienia była dla Kierkegaarda postawa greckiego myśliciela podczas opisanego w Platońskiej *Obronie...* procesu. Autor *Albo-albo* rozumiał jednak ową słynną przemowę zupełnie inaczej niż Platon, Ksenofont i późniejsi komentatorzy. W przeciwieństwie do apologetycznej tradycji interpretacyjnej nie dostrzegał w niej pierwiastka tragicznego. Proces Sokratesa nie był jego zdaniem ostatnim aktem tragedii o heroicznym buncie filozofa przeciw państwu i prawu, jak utrzymywał na przykład Hegel<sup>2</sup>. Jawił się jako spektakl bardziej komiczny niż tragiczny. Więcej było w nim kpiny z prawa niż patosu. Kierkegaard stawiał tezę, że oskarżony z premedytacją zakpił sobie z sędziów i wykorzystał proces do urządzenia publicznego pokazu swojej filozofii. Po wysłuchaniu aktu oskarżenia żądał dla siebie najpierw nagrody, a po pierwszym niepomyślnym głosowaniu – kary symbolicznej, czym rozwścieczył sędziów i ostatecznie przypieczętował swój los. Został skazany na śmierć, ale jednocześnie – zauważa Kierkegaard – wymknął się z pułapki zastawionej przez swojego oskarżyciela Meletosa. Nie mogąc tak po prostu przyjąć wyroku (o to głównie chodziło Meletosowi) ani prosić o uniewinnienie (musiałby wówczas wyrzec się swoich poglądów), oświadczył, że z chęcią zgadza się na karę, którą wyznaczył mu sąd, ale zarazem dowiódł, że nie jest ona dla niego żadną karą<sup>3</sup>. Sokrates nie stawiał czoła swojemu przeznaczeniu, nie przyjął wyroku jak bohater tragiczny. Przeciwnie, uciekł przed nim, gdyż zgodził się na karę, zaprzeczając jednocześnie, by

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii: z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa 1999. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. W nawiasie podaję numer strony.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. F. Nowicki, Warszawa 1994, t. I, s. 619, 624. Pisał o tym Hegel również w *Wykładach z filozofii dziejów*: „Kiedy jednak [Sokrates] (...) skazany zostaje na śmierć, to wyrok ten jest zarówno aktem wysokiej sprawiedliwości, albowiem lud ateński skazuje w nim swego absolutnego wroga, jak i głębokiego tragizmu, gdyż Ateńczycy musieli przekonać się, że to, za co potępiają Sokratesa, zapuściło już w nich samych korzenie, że więc sami albo są, w równej mierze współwinni, albo powinni by zostać wraz z nim uniewinnieni”, G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. 2, s. 79.

<sup>3</sup> „Albo tam [w zaświatach] niejako nic nie ma i człowiek po śmierci nawet wrażeń żadnych nie odbiera od niczego, albo jest to, jak mówią, przeobrażenie jakiegoś i przeprowadzka duszy stąd na inne miejsce. Jeśli to brak wrażeń, jeśli to coś jak sen, kiedy ktoś śpiąc – nawet widziadeł sennych nie ogląda żadnych, toż przedziwnym zyskiem byłaby śmierć. Bo zdaje mi się, że gdyby ktoś miał wybrać w myśli taką noc, w której tak twardo zasnął, że nawet mu się nie śniło, i inne noce, i dni własnego życia miał z nią zestawić i zastanowiwszy się powiedzieć, ile też dni i nocy przeżył lepiej i przynajmniej od tamtej, to myślę, że nie jakiś prywatny człowiek, ale nawet Wielki Król znalazłby, że na palcach policzyć by je można w porównaniu do tamtych innych nocy. Więc jeśli śmierć jest czymś w tym rodzaju, to ja ją mam za czysty zysk. Toż wtedy cały czas nie wydaje się ani odrobinę dłuższy niż jedna noc. Jeśli zaś śmierć to niby przesiedlenie się duszy stąd na inne miejsce i jeżeli to prawda, co mówią, że tam są wszyscy umarli, to jakież może być większe dobro ponad nią, sędziowie (...). Tam spotkać Orfeusza i Muzajosa, i Hezjoda, i Homera, ileż by niejeden z was dał za to?”, Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2004, s. 206–207.

była ona jakąkolwiek karą. Tym samym zamienił sądowe postępowanie w wielki spektakl ironii.

Czym jednak charakteryzowała się owa ironia, której popis dał Sokrates w trakcie obrony? Co wyróżniało ją na tle innych ujęć: starożytnych (Cyceron, Kwintylijan) i współczesnych (ironia romantyczna)? Kierkegaard wyjaśnił to, komentując rozumowanie Sokratesa w kluczowym fragmencie *Uczty*:

„Czy Eros, zgodnie ze swą naturą, jest miłością czegoś, czy też niczego? A skoro miłość pragnie i szuka tego, co jest jej przedmiotem, to nie posiada go, lecz potrzebuje, nawet jeśli pojmuje się tę potrzebę jako identyczną z życzeniem trwałego posiadania w przyszłości, bo pragnienie zachowania w przyszłości tego, co się ma, jest przecież także pragnieniem czegoś, czego się jeszcze nie ma. Miłość jest zatem potrzebą i pragnieniem czegoś, czego się nie ma. A jeśli miłość jest miłością do piękna, Eros potrzebuje piękna, którego nie ma. Jeśli dobro jest jednocześnie pięknem, to Eros potrzebuje jeszcze dobra” (s. 48).

Okazuje się, że Erosowi nie przysługuje żadna definicja. Skoro miłość piękna i dobra oznacza ich brak, to Eros jest... niczym. Fragment ten zdaniem Kierkegaarda najlepiej ilustruje sposób filozofowania Sokratesa. Każde pojęcie, które rozpatrywał (w tym przypadku pojęcie miłości) stawało się w finale dialogu niczym innym, jak tylko „czystą negatywnością”, a rozumowanie, które miało przybliżyć do jego zrozumienia, przybierało postać metodycznej negacji kolejnych definicji. Ironia taka wytrącała uczniów z myślowych schematów i prowadziła (w zamierzeniu) do orzeźwiającego poznawczego szoku. W dialektycznym ruchu myśli zmierzała od konkretnego do maksymalnej, treściowo pustej abstrakcji; od iluzorycznej, wątpliwej pewności do faktycznego, pewnego wątplenia. Nie przynosiła żadnego pozytywnego rezultatu, nie dawała zadowalającej odpowiedzi na postawione na początku dialogu pytania.

Metoda ta była zdaniem Kierkegaarda czymś więcej niż tylko sposobem filozofowania. Duński filozof rozumiał Sokratejską ironię bardziej uniwersalnie jako pewną postawę wobec świata. Jako taka nie należała już ona ani do dziedziny retoryki (jak w przypadku ironii Cycerona i Kwintylijana), ani poetyki (jak w przypadku Friedricha Schlegla). Stała się kategorią etyczną:

„Oto ironia pojmowana jako absolutna, nieskończona negatywność. Jest negatywnością, ponieważ nieustannie neguje, jest nieskończona, ponieważ nie neguje tego czy innego zjawiska; jest absolutna, ponieważ neguje w imieniu czegoś wyższego, co jednak nie istnieje. Ironia nic nie ustanawia, albowiem to, co ma być ustanowione, znajduje się gdzieś za nią. Jest iskrą szaleństwa bożego, które buszuje jak Tamerlan i nie pozostawia kamienia na kamieniu” (s. 255).

I dalej:

„Ironia jest nieskończenie lekką grą z nicością (...) zawsze ujmuje »nic« w opozycji do »coś« i chwyta się nicości, aby wyzwolić się od traktowania czegokolwiek z powagą. Ale »nic« też nie bierze na serio, w przeciwnym bowiem razie coś jednak traktowałaby poważnie” (s. 263).

Mogłoby się wydawać, iż tak pojęty etos egzystencji ironicznej jest tożsamy z postawą nihilistyczną. Ironista demaskuje pozorną wartość wszelkich wartości, a każde pojęcie, twierdzenie czy dogmat ogałaca z treści. Nie ustanawia w miejsce obalonych prawideł nowych zasad. Niszczy jedynie to, co zastane. A przecież, jak głosi teza XV *O pojęciu ironii*: „Tak jak filozofia zaczyna się od wątplenia, tak godne tego miana życie człowieka zaczyna się od ironii”. Jak to rozumieć w kontekście tego, co przed chwilą zacytowaliśmy? Jak można sobie wyobrazić „godne życie”, którego istotą jest negacja wszystkiego, które nie uznaje żadnych wartości, które jedynie siebie zamętu i spustoszenie?

Jak widać, czytając *O pojęciu ironii*, trzeba zapamiętać o wszystkim, co przekazali nam o swoim nauczycielu Platon i Ksenofont. Kierkegaard ukazuje bowiem Sokratesa, na przekór tradycji, jako filozoficznego wampira, który wysysał z rozmówców wiedzę i nie zostawiał nic w zamian, który uwodził „wielbicieli mądrości” i

porzucal ich<sup>4</sup>. Trudno pogodzić jego obraz znany z platońskich dialogów z wizerunkiem człowieka „zwracającego się do każdego z osobna, ogałającego ze wszystkiego i odsyłającego precz z pustymi rękami” (s. 168).

Mimo wszystko „Sokratesa”, którego prezentuje Kierkegaard, nie można nazwać nihilistą czy oszustem. Sam autor *O pojęciu ironii* był jak najdalszy od takiego przypuszczenia. Zwróćmy uwagę na fakt, że jego zdaniem działalność Sokratesa zapoczątkowała nową epokę w dziejach ludzkości:

„Świat archaicznej Grecji powoli stawał się przeżytkiem, kielkowała już nowa zasada (...). Historia powszechna potrzebuje akuszerki. Sokrates podejmuje się tej roli. Nie był on tym, który miał w pełni rozwinąć nową zasadę (...), miał natomiast umożliwić jej narodziny” (s. 205).

Narodziny „nowej zasady”, twierdzi Kierkegaard, poprzedzają zawsze podobne, charakterystyczne symptomy. Gdy historia jakiegoś narodu dobiega kresu najpierw pojawia się prorok, który przeczuwa nadejście nowego:

„Nie może uprawomocnić przyszłości, ale jest już stracony dla tej rzeczywistości, do której jeszcze należy. Pokojowo współżyje ze swoją rzeczywistością” (s. 254).

Po nim na arenę dziejów wkracza bohater tragiczny, który „walczy o nowe, próbując zniszczyć to, co w jego oczach jest czymś zanikającym. Tymczasem jego zadanie polega nie tyle na zniszczeniu starego, co na uprawomocnieniu nowego świata, zaś samo zniszczenie jest jedynie skutkiem ubocznym” (s. 254). Na końcu pojawia się wreszcie ironista, który „jest tym, kto wytoczy proces współczesności” (s. 254).

Tak więc celem misji Sokratesa było stworzenie warunków dla ostatecznej przemiany świata starożytnego. W *O pojęciu ironii* Kierkegaard określał go jako „agenta wieczności” (s. 167), który przyszedł na świat po to, aby osądzić współczesność. Postawa, którą reprezentował, była zaprzeczeniem dotychczasowego porządku, stanowiła siłę negatywną i niszczycielską, ale przynosiła zarazem konieczne oczyszczenie. W tym sensie Sokrates zajmuje w historii miejsce obok Atylli, Tamerlana i innych „bicy bożych”.

Jego ironia, Kierkegaard mocno to podkreśla, nie była równoznaczna z hipokryzją. Nie była również wyrazem szyderstwa ani wątpienia (s. 250–251). Była ona sposobem wydobywania rozmówców z intelektualnego, poznawczego odrętwienia, i w tym sensie miała siłę wyzwalającą. Ironia Sokratesa przynosiła zatem wolność, ale była to wolność tylko „negatywna”:

„W ironii podmiot jest negatywnie wolny, nie ma bowiem rzeczywistości, która napelnia go treścią; jest wolny od więzi, którymi dana rzeczywistość krępuje podmiot, lecz jest wolny negatywnie i jakby zawieszony w próżni, ponieważ nic go nie podtrzymuje. Ale właśnie ta wolność, to zawieszenie w nicości napawa ironistę osobliwym entuzjazmem, upaja go nieskończonymi możliwościami” (s. 256).

Fakt, że ironia ta nie miała nic do zaferowania poza „negatywną” wolnością, że odbierała pewność, oferując jedynie wiedzę o niewiedzy, że pozostawiała człowieka w stanie intelektualnego zawieszenia, nie wynikał z nihilistycznego nastawienia Sokratesa. Filozof nie mógł swoim rozmówcom dać niczego więcej, ponieważ niczego nie posiadał. Nie miał po prostu nic do zaferowania poza swoją ironiczną wiedzą niewiedzy. Wyrwał ludzi z błęgiego snu nieświadomości i dawał im w zamian coś, co było niczym:

„Sokrates, mówiąc, że nic nie wie, coś jednak wiedział, skoro wiedział o swojej niewiedzy, z drugiej zaś strony nie była to wiedza o czymś, to znaczy nie miała żadnej pozytywnej treści. Dlatego jego niewiedza była ironiczną” (s. 262).

Na tym właśnie polegała zwodnicza dwuznaczność Sokratejskiej ironii:

---

<sup>4</sup> Sokrates, pisze Kierkegaard, „fascynował młodych, rozbudzał w nich pragnienia, których nie potrafił ugasić (...). Uwiódł ich wszystkich, tak samo jak oszukał Alkibiadesa” (s. 182).

„Ironia jest zdrowiem, gdyż uwalnia duszę z pułapek relatywności. Ironia jest chorobą, gdyż potrafi tolerować absolut jedynie w postaci nicości. Ironia jest gorączką spotykaną w niektórych strefach klimatycznych: dopada tylko nielicznych, jeszcze mniej liczni ją przeżyją” (s. 79).

Niektórzy jednak przeżywają. Ironię należy bowiem rozpatrywać dialektycznie. Jako „choroba” ma ona moc oczyszczającą, jako „negatywna” wolność jest warunkiem przyścia wolności „pozytywnej”. Sokrates – tu Kierkegaard nawiązuje do opinii niektórych Ojców Kościoła, na przykład św. Augustyna – swoją niszczycielską działalnością przygotowywał grunt na przyście chrześcijaństwa<sup>5</sup>. Co prawda ironia sama w sobie stanowi zaprzeczenie wiary, jest aktem absolutnego wątpienia, jednak to dopiero doświadczenie „nieskończonej negacji” otwiera do niej drogę (drogę taką przebyli i Hiob, i Abraham, bohater *Bojaźni i drżenia*).

## 2.

Fenomen wiary był jednym z naczelných tematów dzieł Kierkegarda. W Sokratejskiej postawie filozof odnalazł jeden z kluczy do jego zrozumienia. Co więcej, postawę tę traktował jako pewien etos, który jemu samemu był bliski. Wystarczy wspomnieć, że rozprawa *O pojęciu ironii* sama jest przesiąknięta ironią. Kierkegaard wyraźnie dawał w niej do zrozumienia, że pisanie o Sokratesie ma sens tylko wtedy, gdy jest ono zarazem „pisanem Sokratesem”. Autor odkrywał więc ironiczną stronę swojego bohatera, a zarazem sam przyjmował postawę ironisty. Zresztą nie tylko na użytek tego jednego dzieła. Jak pisał w swoim dzienniku, „całe moje istnienie jest naprawdę najgłębszą ironią”<sup>6</sup>.

Duński filozof wielokrotnie wprost porównywał się do Sokratesa, niekiedy wręcz utożsamiał się z nim i czynił go swoim *alter ego*<sup>7</sup>. W *Okruchach filozoficznych. Chwili*, najbardziej „sokratycznych” tekstach, pisał:

---

<sup>5</sup> Tezę tę sformułował Kierkegaard w *Bojaźni i drzeniu*: „Jeżeli wiara jest tylko tym, za co podaje ją filozofia, to Sokrates poszedłby daleko, bardzo daleko tą drogą, a przecież jest inaczej, nigdy do wiary nie doszedł. Biorąc pod uwagę intelektualną stronę faktu, podjął wysiłek nieskończoności. Jego niewiedza jest właśnie nieskończoną rezygnacją. To zadanie samo w sobie wystarczy na ludzkie siły, chociaż w naszych czasach gardzi się nim; ale dopiero kiedy się dokona tego wysiłku, kiedy jednostka wyczerpie się w nieskończoności, dochodzi ona do punktu, w którym może się narodzić wiara”. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 80.

<sup>6</sup> Cyt. za: E. Kasperski, *Idee, formy i tradycje dialogu*, Warszawa 1990, s. 15. Kierkegaard zdaniem autora „zmieniał kontakty z otoczeniem w spektakl ironii” (s. 11), całe swoje życie czynił „festiwalem ironii” (s. 13). Więcej na ten temat w rozdziale *Ironia. Sokrates i romantyzm. Wstęp do Kierkegarda* (s. 11–35).

<sup>7</sup> Sokrates był dla Kierkegarda największym autorytetem i wzorem, „najbardziej interesującym człowiekiem, jaki kiedykolwiek żył” (*Bojaźń i drzenie*, op. cit., s. 91), kimś, do kogo poglądów, jak pisał, przybliżał się „pełen podziwu z bijącym sercem” (*Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 135). Swojej fascynacji Sokratesem dał najpełniejszy wyraz w *Okruchach filozoficznych* i *Chwili*. Pisał tam: „Ty szlachetny, prostoduszny człowieku starożytności, ty, jedyny człowieku, którego pełen podziwu uznaję za myśliciela, niewiele jest tego, co w spuściznie przekazano nam o tobie, jedyny męczenniku intelektu pośród ludzi, który byłeś równie wielkim charakterem jak umysłem (...), jakże tęskniłem do tego, ażeby choć pół godziny móc z tobą porozmawiać!” (*Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 388–389). Jak pisał Karol Toeplitz: „Sokrates był dla Kierkegarda tym, który swoim postępowaniem, niepisaną teorią, chciał człowieka pozbawić wszelkiego wytchnienia, oparcia i spokoju. Zmuszał człowieka do maksymalnego zintensyfikowania wysiłków duchowych, subiektywności w poszukiwaniu prawdy. Neosokratyczna myśl Duńczyka zmierzała w tym samym kierunku (...). Ironia miała być drogą dotarcia do Boga, metodą zdeprecjonowania wszelkich wartości

„Stanowisko, które mam wykazać i pokazywać, jest tak specyficzne, że na przestrzeni 1800 lat istnienia chrześcijańskiego świata nie znalazłem dosłownie żadnego dlań odpowiednika, prekursora, którego mógłbym się trzymać. Także pod tym względem stoję w obliczu 1800 lat literalnie sam. Jedynym odpowiednikiem, jaki posiadam, jest Sokrates; moje zadanie jest sokratycznym zadaniem, polega mianowicie na tym, by poddać weryfikacji definicję chrześcijanina; sam nie nazywam siebie chrześcijaninem (przez co zwalnim miejsce dla ideału), ale mogę publicznie wyznać, że inni są nimi w jeszcze mniejszym stopniu niż ja”<sup>8</sup>.

Swoje zadanie Kierkegaard postrzegał więc jako kontynuację misji Sokratesa na gruncie chrześcijaństwa:

„Właśnie dlatego, że nie określałem siebie mianem chrześcijanina [tak jak Sokrates twierdził, że nic nie wie!], nie ma możliwości pozbycia się mnie; mnie, który posiadam tę diabelską właściwość, że właśnie za pomocą tego, że nie określałem się mianem chrześcijanina, mogę publicznie wyjawiać, że inni są nimi w jeszcze mniejszym stopniu. O Sokratesie! Gdybyś za pomocą bębnow i kotłów oznajmił, że wiesz najwięcej, sofisci szybko uporali się z tobą. Nie – ty byłeś ignorantem; ale jednocześnie posiadałeś tę diabelską właściwość, że (...) mogłeś otwarcie wyjawiać, że inni wiedzieli jeszcze mniej, iż nie wiedzieli nawet tego, że byli ignorantami (...) Ale to, co przytrafiło się tobie (...) to samo dotknęło i mnie. Spotkałem się z rozgoryczeniem i żalem ludzi z tego powodu, że mogłem otwarcie wyznać: inni ludzie są w jeszcze mniejszym stopniu chrześcijanami niż ja, który odnosząc się do chrześcijaństwa z całą prawdą i powagą, dostrzegam i przyznaję: nie jestem chrześcijaninem”<sup>9</sup>.

Grecki filozof udawał wobec rozmówców ignoranta, by tym skuteczniej wykazać im pozorność ich wiedzy. Kierkegaard postępował analogicznie: zrzekał się prawa do określania się mianem chrześcijanina, żeby, z pozycji ignoranta właśnie, obnażyć pozorność współczesnych mu form religijności. I tak jak Sokrates po każdej rozmowie jedynie upewniał się, że inni wiedzą mniej od niego (niewiedzącego nic), tak i Kierkegaard mógł triumfować, wykazawszy, że inni są w jeszcze mniejszym stopniu chrześcijanami niż on (który za chrześcijanina się nie uważał).

Wreszcie, podobnie jak Sokrates, za swoją misję Kierkegaard uznał otwieranie ludziom oczu, budzenie ich z letargu i walkę z hipokryzją. Cała *Chwila* to jeden wielki atak na oficjalne, zdaniem Kierkegaarda, zakłamanie chrześcijaństwo. Sokrates strawił życie na udowadnianiu ludziom uważającym się za mądrych, dobrych i dzielnych, że to, co uznają za mądrość, dobro i dzielność jest tylko ich złudzeniem. Kierkegaard poświęcił się przekonywaniu chrześcijan, że „świat chrześcijański” nie tylko podszywa się pod chrześcijaństwo, ale wręcz dąży do wyplenienia chrześcijaństwa prawdziwego pod pozorem rozprzestrzeniania go. Duński filozof, podobnie jak jego grecki poprzednik, odkrywał wszędzie hipokryzję. Oto wierni, udając, że służą Bogu, próbują robić z niego idiotę. Oto kapłani powołani do służby bożej są *de facto* urzędnikami na żołdzie państwa. Oto wreszcie państwo, zapewniając obywatelom bezpieczeństwo, zaopatrując ich w wodę i światło, troszczy się również o ich dusze. Wyręcza ich tym samym w uciążliwym zadaniu bycia chrześcijaninem i niejako urzędowo gwarantuje zbawienie (*Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 167).

Kierkegaard był przekonany, że taki świat potrzebuje pojawienia się nowego Sokratesa i z całą świadomością podjął się tej roli. Także swoją metodę filozofowania porównywał (choćby w *Powtórzeniu*<sup>10</sup>) do Sokratejskiej ironii, a jej pozytywną rolę

---

materialnych i duchowych”. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 86. Zob. też: E. Kasperski, *Idee...*, op. cit., s. 16.

<sup>8</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 388.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 390.

<sup>10</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinus*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 39.

upatrywał w „uwalnianiu” ludzi, to znaczy zniechęcaniu do przyjmowania wiedzy od innych (w tym od ironisty) i zmuszaniu do odkrywania prawdy w sobie samych:

„Maieutyk (...) ustanawia dialektyczną dwuznaczność (...) aby drugi człowiek odwrócił się od niego, by zwrócił się do własnego wnętrza, postępując tak, by go uwolnić, a nie po to, aby go przywiązać do siebie” (s. 266).

Sokrates unikał przecież określenia „nauczyciel”, twierdził, że nie zasługuje na miano nauczyciela, ale raczej „położnej”, czyli kogoś, kto nie przekazuje innym prawdy, a jedynie pomaga im wydobyć ją na zewnątrz. Kierkegaard także nie uważał się ani za filozofa (mimo iż miał wykształcenie filozoficzne), ani za kaznodzieję (mimo iż był również teologiem). Najczęściej nazywał siebie poetą. Świadomie rezygnował tym samym z pozycji proroka objawiającego czytelnikom prawdę ostateczną. Bycie poetą oznaczało dla niego przede wszystkim bycie poszukiwaczem („miłośnikiem”) prawdy, a nie jej posiadaczem. Dopiero rezygnując z uprzywilejowanej pozycji, pisarz może (jest w stanie i ma prawo) zdaniem Kierkegaarda włączać w swoje poszukiwania także odbiorcę. Również to położenie nacisku na samokształcenie w dialogu z innymi jest typowo sokratejskie. Grecki filozof często zaczynał dyskusję, zachęcając rozmówcę stwierdzeniem, że chciałby się czegoś od niego nauczyć. Gdy w *Fajdrosie* uczniowi udało się jedyny raz wyciągnąć go za miasto, zawołał:

„No, wybac mi, mój kochany. Ja się przecież lubię uczyć. A okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć, tylko ludzie w mieście”<sup>11</sup>.

Kierując się wskazówkami Sokratesa, Kierkegaard był zmuszony jednak wypracować własną metodę ironicznego dyskursu (nazywał ją najczęściej „dialektyką komunikacyjną”<sup>12</sup>). Musiał przecież liczyć się z uwarunkowaniami współczesności – z kulturową i społeczną różnicą między Atenami z V wieku przed naszą erą, a XIX-wieczną Danią. Nie oddziaływał na słuchaczy żywym słowem, ale za pomocą pisma, nie mógł również liczyć na ich bezpośrednią obecność. Ironia Kierkegaarda – oto najważniejsza różnica – stanowiła próbę przeniesienia metody Sokratesa na grunt chrześcijaństwa. Była zatem nierozzerwalnie związana z przemyśleniami filozofa na temat wiary. Cel pozostał oczywiście ten sam: niezmiennie było nim poszukiwanie prawdy. Protestantcki teolog rozumiał ją jednak inaczej niż pogański filozof. Prawda nie była już dla niego rodzajem wiedzy, ale czymś tożsamym z egzystencją (zgodnie ze słowami Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”). Jak podkreślał we *Wprawkach do chrześcijaństwa*: „Nie jest prawdą znać prawdę, lecz być prawdą”<sup>13</sup>.

Definicję tę Kierkegaard przybliżył obrazowo za pomocą alegorycznej przypowieści o wynalazcy prochu:

„Ktoś coś odkrywa, na przykład proch. On, wynalazca, poświęcił być może wiele, bardzo wiele lat swego życia na dociekania i rozmyślenia (...). To, na co on zużył dwadzieścia lat, tego samego może się nauczyć teraz inny człowiek w ciągu pół godziny korzystając z jego instrukcji (...). Te dwadzieścia lat mają całkowicie drugorzędny związek z wynalazkiem”<sup>14</sup>.

W klasycznej koncepcji prawda i droga, którą należy przebyć, aby ją osiągnąć, są czymś różnym. Nie trzeba na nowo wynajdywać prochu, żeby poznać formułę jego produkcji. Wystarczy mieć pod ręką instrukcję. Inaczej, jeśli rozumiemy prawdę jako pewną „drogę”, którą należy pokonać. Nie mamy wtedy do dyspozycji żadnej instrukcji ani żadnych pośredników. Nie możemy pójść na skróty, korzystając z cudzego doświadczenia. Każdy z nas musi przebyć ją sam. A skoro po drogach wiary

<sup>11</sup> Platon, *Dialogi*, op. cit., s. 20.

<sup>12</sup> Zob. na ten temat np. *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed, Kęty 2002, s. 115–123.

<sup>13</sup> Cyt. za: K. T. Toeplitz, op. cit., s. 308.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 310.

chadzamy sami, skoro doświadczenie religijne jest czymś głęboko indywidualnym (a zatem również niekomunikowalnym), to pojawia się nieuchronnie pytanie: jak pisać o wierze? W jaki sposób pisać o czymś, co pozostaje absolutnie poza władzami rozumu i jakkolwiek racjonalnością (a tym samym poza możliwościami racjonalnego dyskursu)? Jak pisać o prawdzie, która jest osobistym, niepowtarzalnym szlakiem życia każdego człowieka? W jaki sposób pisać o nich tak, by nie zatracić istoty prawdy i nie zdradzić prawd wiary?

### 3.

Na te pytania nie znajdziemy odpowiedzi w rozprawie *O pojęciu ironii*. Kierkegaard rozwinął je dopiero w swoich późniejszych dziełach: *Wprawach do chrześcijaństwa*, *Chwili*, *Zamykającym nienaukowym postscriptum* i innych. Teksty te nie noszą już tak wyraźnego piętna „sokratycznego”, jak omawiana tu rozprawa doktorska młodego adepta teologii. W miarę jak krystalizowała się koncepcja filozoficzna Kierkegaarda, wpływ Sokratesa na jego twórczość był coraz mniejszy. Dojrzały Kierkegaard dążył już do przewyciężenia „negatywnej” koncepcji ironii swojego poprzednika. Niemniej piętno, jakie odcisnęła na nim lektura Platońskich dialogów i *Chmur* Arystofanesa<sup>15</sup>, jest wyraźnie obecne w całej jego późniejszej twórczości.

I tak, ironiczne w sokratejskim rozumieniu było głębokie przekonanie Kierkegaarda, że zadanie pisarza religijnego nie polega na umacnianiu w czytelnikach wiary, ale przeciwnie: na uświadamianiu im wszelkich trudności i wątpliwości, jakie wiążą się z uznaniem prawd objawionych. Duński filozof nieprzypadkowo pisał, że jego celem nie jest ułatwianie ludziom bycia chrześcijanami, ale maksymalne utrudnianie im tego. Postępował podobnie jak Sokrates, który jedynie piętrzył niezliczone przeszkody przed młodymi adeptami mądrości.

Ponadto, podobnie jak Sokrates, Kierkegaard posługiwał się chętnie paradoksem. Konfrontował w swoich dziełach sprzeczne postawy, sposoby życia, filozofie, bez wskazania jakiejś jednej słusznej. *Bojaźń i drzenie* rozpoczął czterema wersjami przypowieści o Abrahamie, w *Albo-albo* opisał dwa opozycyjne modele egzystencji: estetyczny i etyczny.

Innym elementem jego ironicznej strategii było stwarzanie dialogowego napięcia między pisarzem a czytelnikiem. Służyło mu na przykład pisanie dzieł pod pseudonimami (*Albo-albo* opublikował jako Victor Eremita, *Powtórzenie* jako Constantin Constantinus, *Bojaźń i drzenie* jako Johannes de Silentio, *Okruchy filozoficzne* i *Zamykające nienaukowe postscriptum* jako Jan Climacus, natomiast *Chorobę na śmierć* i *Wprawki do chrześcijaństwa* jako Antyclimacus).

---

<sup>15</sup> Kierkegaard był przekonany, że nie Platon czy Ksenofont, ale właśnie Arystofanes w swoich *Chmurach* był najbliższy uchwycenia istoty Sokratesa (teza VII)! Zdecydowanie odrzucił świadectwo Ksenofonta. Twierdził, że przedstawiony tam Sokrates to niegroźny, banalny, płytki, „pocieszny gaduła”, którego celem jest wyłącznie przyziemny pożytek (*O pojęciu ironii*, s. 19, 25). Nie sposób odnaleźć w nim ani śladu ironicznej postawy wobec siebie, świata i innych. Jej miejsce zajęła płytka sofistyka (*O pojęciu ironii*, s. 29). Był również krytyczny wobec świadectwa Platona. Ten bowiem, jak argumentował, przypisał Sokratesowi wiele własnych poglądów niemających z sokratyzmem nic wspólnego: „Jeśli się porównuje Ksenofonta z Platonem, widać, że pierwszy za dużo ujmuje Sokratesowi, drugi za dużo dodaje, a żaden z nich nie znalazł prawdy” (teza III). I dalej: „Każdy z tych dwóch komentatorów próbował jakoś udoskonalić Sokratesa: Ksenofont ściągał go w dół, w niskie rewiry pożytku, Platon uniósł go ku podniebnym rejonom idei” (*O pojęciu ironii*, s. 124).

Wszechobecna ironiczność jego dzieł miała na celu wywoływanie sprzeciwu, lub – jak określał to sam filozof – „zgorszenie” czytelnika, a w rezultacie skłonienie go do zajęcia stanowiska. Kierkegaardowi nie chodziło, jak już wspomnieliśmy, o to, by pouczać odbiorcę, ale o to, by wytrącić go z samozadowolenia. Element negacji, polegający na wywoływaniu poczucia dyskomfortu poznawczego, uznawał za niezbędny składnik filozofowania:

„Jeśli się odrzuci możliwość zgorszenia, tak jak to zrobił świat chrześcijański, wtedy całe chrześcijaństwo opiera się na bezpośrednim przekazywaniu treści, a tym samym znosi się chrześcijaństwo, które staje się czymś łatwym, powierzchownym, po prostu czymś, co ani szkodzi, ani uzdrowia, fałszywym wymysłem tylko ludzkiego współczucia, które zapomina o absolutnej różnicy jakościowej między Bogiem a człowiekiem”<sup>16</sup>.

Ironia Kierkegaarda polegała zatem, najogólniej mówiąc, na nadawaniu tekstom cech polifoniczności i wieloznaczności. Za jej pomocą pisarz zmuszał czytelników do intelektualnego i etycznego wysiłku. Nie chodziło mu jednak tylko o to, aby zachęcać odbiorców do samodzielnego myślenia. Stawką w tej grze nie była wyłącznie intelektualna zabawa, ale podjęcie egzystencjalnej decyzji. Czytelnik powinien po rozważeniu wszystkich za i przeciw dokonać wyboru, kierując się własnym wewnętrznym przekonaniem, a nie radami autora. Dopiero wtedy mógłby wejść na ścieżkę wiary.

---

<sup>16</sup> *Okrucy filozoficzne. Chwila*, op. cit., s. 264.