

**Adriana Joanna Mickiewicz**

 <https://orcid.org/0000-0002-7090-9987>

 [adriana.mickiewicz@wp.pl](mailto:adriana.mickiewicz@wp.pl)

**Uniwersytet Jagielloński**

 <https://ror.org/03bqmcz70>

## **Powtórzenie. Wątki kierkegaardowskie w filozofii Martina Heideggera**

 <https://doi.org/10.15633/lie.31106>

## Abstrakt

### *Powtórzenie. Wątki kierkegaardowskie w filozofii Martina Heideggera*

Artykuł stanowi komparatystyczne zestawienie filozofii Martina Heideggera z twórczością Kierkegarda. Głównym tematem jest tu kategoria powtórzenia oraz, powiązana z nią, tematyka czasowości. W pierwszej części przeanalizowano prace Kierkegarda. Następnie, na tym tle pokazano, jak pewne wątki duńskiego autora rezonowały w filozofii Martina Heideggera.

**Słowa kluczowe:** Kierkegaard, Heidegger, czas, powtórzenie, ironia, egzystencja

---

## Abstract

### *Repetition. The Kierkegaardian aspects of Martin Heidegger's philosophy*

The article is a comparative account of Martin Heidegger's philosophy with Kierkegaard's work. The main theme is the category of repetition and, related to it, the subject of temporality. In the first part, the works of Kierkegaard are analyzed. Then, against this background, the article shows how certain themes of the Danish author resonated in Martin Heidegger's philosophy.

**Keywords:** Kierkegaard, Heidegger, time, repetition, irony, existence

---

Potocznie rozumiane pojęcie powtórzenia może kojarzyć się z monotonią, z obojętnym powielaniem danego schematu czy wreszcie z nudą — jak pokazywany w telewizji, zawsze ten sam serial czy głośna lektura notatek przed egzaminem. Podobne ujęcie tematu przeczy możliwości wyznaczenia jego twórczych i kreatywnych aspektów. Powtarzanie zostaje sprowadzone wyłącznie do biernego odtwarzania. Można jednak, w ślad za Kierkegaardem i Heideggerem, przedstawić wizję poniekąd przeciwną: położyć nacisk na nowatorskie i projektujące cechy powtórzenia. Podobne ujęcie tylko pozornie wydaje się sprzeczne, co może zilustrować przykład tańca. Tancerz właśnie poprzez powtarzanie pewnych kroków, ustalonych przez konwencję i stylistykę danego gatunku, może nadać swym ruchom szczególnie jednostkową emocjonalność oraz wyrazić własną osobowość. Powtarzalność, paradoksalnie, pozwala mu stworzyć sztukę z istoty niepowtarzalną.

W celu wykazania progresywnego i projektującego charakteru powtarzalności w artykule zostaną wyeksplikowane te wątki filozofii Martina Heideggera, które filozof zaczerpnął z myśli Sørensa Kierkegaarda, a szczególnie te dotyczące pojęcia powtórzenia. Analiza tego terminu zostanie przeprowadzona na tle problematyki czasowości. W tym celu zostaną przeanalizowane zwłaszcza dwa dzieła: *Powtórzenie* Kierkegaarda (pisane pod pseudonimem Constantin Constantius) oraz *Bycie i czas* Heideggera. Komparatystyczne zestawienie tych tekstów pozwoli na wydobycie wyraźnych związków między autorami, a także na uwidocznienie przesunięć, jakich dokonuje Heidegger wobec swojego poprzednika.

Relacja Heideggera do Kierkegaarda pozostaje niezwykle skomplikowana oraz stanowi temat licznych analiz i komentarzy. Niemiecki filozof bardzo rzadko powoływał się bezpośrednio na pisma swojego poprzednika, a dodatkowo zwykle opatrywał je krytycznymi komentarzami<sup>1</sup>. W całym *Byciu i czasie* nazwisko Kierkegaarda pojawia się jedynie trzy razy, wyłącznie w przypisach dolnych. Te stanowią raczej krytyczny — w najlepszym razie

---

1 Noreen Khawaja przekonująco pokazała, że wiele z zarzutów, jakie Kierkegaardowi postawił Heidegger, pozostaje nieadekwatnych lub przesadzonych. Zob. N. Khawaja, *Heidegger's Kierkegaard: philosophy and religion in the tracks of a failed interpretation*, „The Journal of Religion” 95 (2015) no. 3, s. 295–317, <https://doi.org/10.1086/681111>.

przepełniony ambiwalentnością — komentarz do pism duńskiego filozofa<sup>2</sup>. W oczach Heideggera Kierkegaard pozostawał przede wszystkim pisarzem religijnym, uwikłanym w myślenie metafizyczne i antropologiczne. Mimo to bardzo wiele współczesnych badaczy wskazuje na liczne paralele pomiędzy dwoma myślicielami. Większość analiz pokazuje wyraźne podobieństwa w zakresie sposobu opisu doświadczenia trwogi<sup>3</sup> czy — powiązanej z nim — kategorii śmierci<sup>4</sup>. Można również, jak pokazuje Dan Magurshak, dostrzec inspiracje płynące z *Choroby na śmierć* w pismach wczesnego Heideggera<sup>5</sup>. Wskazywano ponadto na pewne zbieżności w zakresie opisu upadku<sup>6</sup>. Wydaje się, że pomimo deklarowanej niechęci, Heidegger w wielu miejscach zawdzięcza rozwój swojej myśli Kierkegaardowi. W niniejszym artykule skoncentrowano się na kategorii powtórzenia oraz powiązanej z nią kategorii czasowości w przekonaniu, że podejmując te tematy, Heidegger pozostawał pod wpływem duńskiego filozofa.

## Pojęcie powtórzenia w myśli Kierkegarda

### Kierkegaard — ironista

Filozoficzny esej Kierkegarda *Powtórzenie* ma wyraźne walory literackie. Właściwe refleksje dotyczące egzystencjalnej sytuacji jednostki, czasowości

2 Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 243, 297 oraz 425.

3 V. McCarthy, *Martin Heidegger: Kierkegaard's influence hidden and in full view*, w: *Kierkegaard and existentialism*, ed. J. Steward, London–New York 2016, s. 95–127 (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 9); D. Magurshak, „The concept of anxiety”: the keystone of the Kierkegaard–Heidegger relationship, w: S. Kierkegaard, *The concept of anxiety*, ed. R. L. Perkins, Macon 1985, s. 167–195 (International Kierkegaard Commentary, 8).

4 Zob. A. Buben, *Heidegger's reception of Kierkegaard: the existential philosophy of death*, „British Journal for the History of Philosophy” 21 (2013) no. 5, s. 967–988, <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.825576>.

5 Zob. D. Magurshak, *Despair and everydayness: Kierkegaard's corrective contribution to Heidegger's notion of fallen everydayness*, w: S. Kierkegaard, *The sickness unto death*, ed. R. L. Perkins, Macon 1987, s. 209–237.

6 Zob. V. McCarthy, *Martin Heidegger*, s. 105.

czy ruchu — a więc wszystko to, co należy do filozoficznej warstwy dzieła — pojawiają się tu jak gdyby na marginesie. Utwór łączy elementy opowiadania, listu, a także dygresji. Być może należałoby nawet porównać ten synkretyczny esej do przypowieści, jako gatunku, w którym główne przesłanie skrywa się pod pozornie prostą historią. Byłaby to jednak przypowieść pozbawiona biblijnego patosu, który zostaje tu zastąpiony przez ironię<sup>7</sup>, obecną na przestrzeni całego dzieła. Bronisław Świdorski, tłumacz omawianego utworu, uznał go za wyraźnie parodystyczny<sup>8</sup>. W tym kontekście należałoby się zastanowić, co pada tu ofiarą tejże parodii? Parodii, która w ścisłym sensie również jest powtórzeniem — naśladownictwem prowadzonym w uszczypliwym tonie. Według jednej z odpowiedzi, którą przywołuje zresztą sam Świdorski<sup>9</sup>, przedmiotom prześmiewczej krytyki jest tu Hegel<sup>10</sup>. Wskazuje na to już sama quasi-dialektyczna konstrukcja dzieła. *Powtórzenie* składa się z trzech, wyraźnie wydzielonych części. Pierwsza odpowiada tezie, natomiast druga stanowi jej zaprzeczenie, a więc antytezę. Podobny układ mógłby sugerować, że — zgodnie ze schematem heglowskim — w trzeciej części nastąpi syntetyczne zespolenie obu części. Jednak w dziele Kierkegaarda nie ma miejsca na podobne pogodzenie sprzeczności. Synteza nie następuje. Warto zauważyć, że krytyka dialektyki nie ogranicza się tu jedynie do myśli Hegla. Autor *Fenomenologii ducha*, jak komentuje to Bronisław Świdorski:

stał się dla Duńczyka czymś więcej niż konkretnym, niemieckim filozofem. Także pseudonimem każdego, kto buduje zamknięte systemy filozoficzne. Toteż

7 Naturalnie samo zastosowanie ironicznej konwencji posiada ugruntowanie w filozofii Kierkegaarda. Duński autor wielokrotnie podkreślał znaczenie postawy ironii, która pozwala nabrać szczególnego dystansu do otaczającej rzeczywistości — dystansu będącego przydatnym narzędziem filozoficznym. Zob. S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, Warszawa 1999.

8 Zob. B. Świdorski, *Kierkegaard jako powieściopisarz*, „Teksty Drugie” (1994) nr 2 (26), s. 172.

9 Zob. B. Świdorski, *Kierkegaard jako powieściopisarz*, s. 171–172.

10 Stosunek Kierkegaarda do Hegla był bardzo ambiwalentny. Duńczyk oczywiście stanowczo krytykował m.in. heglowskie rozumienie absolutu czy pojęcie syntezy. Jednocześnie przejął od niemieckiego autora metodę fenomenologiczną oraz część terminów (na czele z pojęciem dialektyki). Relacja między wymienionymi filozofami wymagałaby zatem szerszej analizy, która wykracza poza tematykę niniejszego artykułu. Więcej informacji m.in. w pracy A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011, s. 442–531.

*Powtórzenie* nazwać można, posługując się bliższym nam określeniem, dekonstrukcją idei „myślenia systemami”<sup>11</sup>.

Ironia jest tu jednak zabiegiem znacznie bardziej rozległym, uobecnia się właściwie na każdym etapie dzieła. Narrator ma ironiczny stosunek do własnego bohatera — zakochanego poety. Równie często stosuje zabieg autoironii, z dystansem opisując własne poszukiwania (nie)możliwości powtórzenia. Sam młodzieniec z biegiem czasu także nabiera bardziej ironicznego stosunku do swojego przyjaciela (narratora), co widać w pisanych przez niego listach. Wydaje się, że ironia stanowi tu coś więcej niż zwykły zabieg stylistyczny czy narzędzie krytyczne. Umożliwia ona podmiotowi wypowiedzi spojrzenie z dystansu na poczynania kolejnych osób. Warto także pamiętać, że *Powtórzenie* nie jest klarownym dowodzeniem ustalonej na wstępie tezy. Już sam podtytuł, *Próba psychologii eksperymentalnej*, wskazuje właśnie na poszukujący charakter projektu Kierkegaarda. Opinie narratora nie tyle są, ile stają się: rozwijają się na przestrzeni tekstu, wraz ze stosowanymi przez narratora eksperymentami myślowymi. Prowadzona myśl wikła się w paradoksy i sprzeczności. W tym kontekście ironia może stanowić cenne narzędzie, które pozwala na twórcze zestawienie skrajnie odmiennych tez w taki sposób, aby uniknąć ich pogodzenia (syntezy). Pozwala ona bowiem obnażyć paradoksy opowiadanej historii czy napięcie występujące między sprzecznymi stanowiskami, a także pomaga odkryć szczególną absurdalność rzeczywistości.

## O (nie)możliwości powtórzenia

Kierkegaard stosuje ironię już na poziomie obranego przez siebie pseudonimu. Autor przyjmuje nazwisko Constantina Constantinusa (od łac. *constāns* — stały), aby opisać fenomen będący właśnie przeciwieństwem niezmienności — fenomen ruchu. Cel filozoficznego eksperymentu narratora zostaje przedstawiony już w pierwszych zdaniach *Powtórzenia*:

<sup>11</sup> B. Świdorski, *Kierkegaard jako powieściopisarz*, s. 171.

Każdy wie, że gdy eleaci zaprzeczyli istnieniu ruchu, Diogenes wystąpił przeciwko nim. Naprawdę wystąpił, gdyż nie mówiąc ani słowa, zrobił kilka kroków w przód i w tył, i w ten sposób, jak mniemał, zupełnie pokonał przeciwników. Ponieważ od dłuższego czasu i przy różnych okazjach zajmowało mnie pytanie, czy powtórzenie jest możliwe, jakie ma ono znaczenie i czy rzeczy tracą, czy zyskują na powtórzeniu, niespodziewanie powiedziałem sobie: jedź do Berlina, gdzie już raz byłeś, tam się przekonasz, czy powtórzenie jest możliwe i co ono znaczy<sup>12</sup>.

Autor za punkt wyjścia do własnych rozważań obiera antyczną debatę na temat możliwości ruchu, aby przejąć — a właściwie powtórzyć — drogę Diogenesa, czyli metodę empirycznego eksperymentu. Główny problem zostaje tu jednak przeformułowany. Kierkegaard pyta bowiem nie tyle o możliwość ruchu w ogóle, ile o związaną z nim możliwość powtórzenia (*gentagelsen*). Narrator ponownie udaje się do Berlina, w którym niegdyś miło spędził wakacje, aby sprawdzić, czy uda się mu odtworzyć minione wrażenia. Jego podróż to właściwie parodia próby przeprowadzonej przez Diogenesa. Świat zewnętrzny, zdaniem Kierkegaarda, podlega ciągłym i nieprzewidywalnym zmianom, które negują sens powtórzenia. Bohater odwiedza miejsca, w których niegdyś przebywał, i dostrzega ich zupełną przemianę. Nic nie jest już takie samo jak było. Nawet spektakl teatralny, wystawiony dwukrotnie w tym samym teatrze, za każdym razem wywołuje zupełnie różne odczucia. Pierwsza część *Powtórzenia* kończy się zatem klęską — narrator traci wiarę w możliwość zaistnienia tytułowego dla utworu pojęcia.

Kolejne części niosą znaczące przeformułowanie koncepcji powtórzenia, które zostaje poniekąd odcięte od świata zewnętrznego oraz podlega uwewnętrznieniu: „Pomyłka polega na tym, że najbardziej żarliwe pytanie o możliwość powtórzenia formułujemy w sposób «zewnętrzny», jakby powtórzenie, o ile jest możliwe, znajdowało się poza jednostką, podczas gdy ono musi być wewnątrz niej”<sup>13</sup>. Pojęcie powtórzenia zostaje tym samym związane z sytuacją egzystencjalną jednostki<sup>14</sup>. Autor rozważa możliwość zachowania

12 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*. Przedmowy, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 15–16.

13 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 222.

14 Zob. M. Páviková, I. Tavilla, *Repetition as a path to authentic existence in Kierkegaard's work*, „Journal of Education, Culture and Society” 2 (2023), s. 105–115; P. Bursztyka, *Powtórzenie jako*

stałej i ciągłej tożsamości podmiotu, pomimo kolejnych zmian, zachodzących w jego sytuacji życiowej (w tym konieczności konfrontacji z kolejnymi kryzysami egzystencjalnymi<sup>15</sup>).

## Wspomnienie a powtórzenie. Problematyka czasowości

Kierkegaard krytykuje zarówno antyczne próby zanegowania możliwości ruchu, jak i wszelkie ujęcia skupione na afirmacji ruchu niewłaściwego, czyli cofania się. Krytyka dotyczy zwłaszcza platońskiej koncepcji anamnezy, zgodnie z którą człowiek nabywa wiedzę poprzez przypominanie sobie – wspomnienie. Według Platona poznanie to poniekąd ruch do tyłu: dotarcie do tego, co nieśmiertelna dusza już wcześniej wiedziała:

Powtórzenie i wspomnienie to ten sam ruch, lecz skierowany w przeciwne strony, gdyż to, co się wspomina, już było, powtarza się więc „do tyłu”. A właściwe powtórzenie to wspomnienie zwrócone ku przyszłości. Dlatego powtórzenie, o ile jest możliwe, czyni człowieka szczęśliwym, wspomnienie natomiast czyni go nieszczęśliwym...<sup>16</sup>

Właściwy ruch nie może być jedynie biernym przywoływaniem tego co było. Dla Kierkegaarda znacznie ważniejszy jest zwrot ku przyszłości. Wspomnienie wychodzi od teraźniejszości po to, by zatopić się w tym, co minione. Przeciwnie powtórzenie. Tutaj przeszłość ma charakter fundamentu, który pozwala iść na przód – projektować się na to, co nadchodzące, co nowe.

---

doświadczenie egzystencjalne (Freud, Nietzsche, Kierkegaard), „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 13 (2004) nr 1 (49), s. 107–123.

15 Ciekawie komentuje ten wątek Daniel Watts, zwracając uwagę na etyczne implikacje takiego ujęcia. W jego analizach kierkegaardowskie „powtórzenie” zostaje uznane za kategorię z zakresu filozofii moralności. Pozwala ona bowiem na nowatorskie rozważenie stałości tożsamości moralnej podmiotu w sposób, który nie redukowalby jej do biernego odtwarzania zinternalizowanych norm społecznych. Kierkegaard miałby pokazywać, że etyczne samorozumienie wymaga stałej możliwości auto-transformacji. Zob. D. Watts, *Kierkegaard, repetition and ethical constancy*, „Philosophical Investigations” 40 (2017) no. 4, s. 414–439, <https://doi.org/10.1111/phn.12169>.

16 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 17.

Jest elementem otwarcia na zmiany, jakie przynosi ze sobą przyszłość. Ruch powtórzenia umożliwia rozwój jednostki przy jednoczesnym zachowaniu ciągłości jej wewnętrznego „ja”. Rozwój może być tu rozumiany jako pewien szczególnie rodzaj ruchu egzystencjalnego, skierowanego naprzód — przejście od możliwości do jej aktualizacji<sup>17</sup>. Bez nawiązania do przeszłości ruch stałby się wyłącznie chaotycznym przemieszczaniem się oraz ciągłą zmianą, pozbawioną wszelkiego sensu. Zgodnie z komentarzem Przemysław Burszty:

[fenomen powtórzenia] zostaje tu włączony [...] w samą strukturę ludzkiego bytu, którego rytm wyznaczają powroty do siebie samego, tym samym, będąc w swej istocie historycznym, ustawia on zarazem historyczność tego bytu. Oznacza to, iż powtórzenie [...] odkrywa właściwy sens rozwoju jednostkowej świadomości, która, ponawiając się w aktach samo-odniesienia, „powtarza się w przód”<sup>18</sup>.

Krytyka platonizmu przez Kierkegaarda zasadza się na odejściu od greckiego rozumienia fenomenu czasu<sup>19</sup>. Dla Platona wieczność była sferą tego, co pierwotne i niezmiennie (a więc także nieruchome) — idei. Jest to zarazem sfera preegzystencji: „gdy Grecy twierdzili, że poznanie jest wspomnieniem, mówili w istocie, że obecna egzystencja istniała kiedyś”<sup>20</sup>. Duńczyk w swojej interpretacji szczególnie podkreśla znaczenie przeszłości, która stanowiła dla Platona przestrzeń utraconego pierwowzoru oraz jednocześnie najwyższy cel dążenia podmiotu poznającego. Ruch wspomnienia można zdefiniować jako pragnienie „powtórzenia tego, co pierwotne w teraźniejszości”<sup>21</sup>. W takiej formie nie może być on jednak zrealizowany, gdyż (jak pokazała chociażby podróż do Berlina) nie da się dokładnie odtworzyć minionych

17 Naturalnie Kierkegaard bazuje na definicji ruchu podanej przez Arystotelesa, zgodnie z którą ruch to przejście od możliwości do aktu.

18 P. Bursztyka, *Spełniona subiektywność. Powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne według Sorena Kierkegaarda*, „Sztuka i Filozofia” 24 (2004), s. 69–87, 70–71.

19 Zob. J. D. Caputo, *Radical hermeneutics. Repetition, deconstruction and the hermeneutics project*, Bloomington–Indianapolis 1987, s. 14–15.

20 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 39.

21 M. A. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Kraków 2011, s. 174.

doświadczeń. Ponadto wspomnienie unieruchamia swój własny przedmiot. Jak Orfeusz, który wybiera życie wspomnieniem o miłości. Odwracając się, porzuca Eurydykę w wiecznym czasie zaświatów. W jego wspomnieniu ukończona pozostanie niezmienna, zamknięta w stabilnej formie. W *Powtórzeniu* odpowiednikiem Orfeusza staje się poeta, który także decyduje się opuścić własną wybraną, choć w nieco mniej romantycznym geście. Odjeżdża bez słowa, przerażony potencjalnym ślubem. Tym samym młodzieniec wybiera wspomnienie miłości, zamiast ciągłego pielęgnowania i powtarzania uczucia w związku małżeńskim<sup>22</sup>.

Kierkegaard neguje utożsamienie wieczności z przeszłością, właściwe filozofii greckiej, oraz zwraca się ku teologii chrześcijańskiej. John D. Caputo, komentując ten wątek, stwierdza, że:

W chrześcijaństwie wieczność posiada w istocie przyszłościowe znaczenie *vita ventura*, życia które nadejdzie [...]. Obiecano je tym, którzy przykładają rękę do pług i nie oglądają się wstecz<sup>23</sup>. [...] Powtórzenie zaczyna się na początku, nie na końcu. Oznacza ono projektowanie, a nie reprodukcję apriorycznej obecności. Chrześcijanie ujmują czas (czasowość) jako pilne zadanie, pracę do wykonania. Metafizyka<sup>24</sup> unika podejmowania zagadnienia czasu, podczas gdy w chrześcijaństwie każda chwila ma ogromne znaczenie, jest okazją dla doniosłych wyborów<sup>25</sup>.

Podobne ujęcie czasowości kładzie nacisk na przyszłość, która jest nieustannie stwarzana i w znacznym stopniu zależy od jednostkowych wyborów. Przeszłość wciąż jest istotna, gdyż dopiero ona umożliwia zachowanie ciągłości jaźni i w ten sposób funduje zarówno teraźniejszość, jak i przyszłość. Jednak powtórzenie to przede wszystkim ruch stawania się, rozwoju, a zatem ruch skierowany na przód.

22 Zob. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 33.

23 Jest to nawiązanie do Ewangelii św. Łukasza, zgodnie z którą: „Jezus mu odpowiedział: «Ktokolwiek przykładą rękę do pług, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego»” (Łk 9, 62) [przypis autora artykułu].

24 Caputo powołuje się tu na metafizykę w rozumieniu heideggerowskiej metafizyki obecności [przypis autora artykułu].

25 J.D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 15 [tłum. własne].

Kierkegaard rozumiał teraźniejszość jako *kairos*. Grecki termin opisuje szczególne ujęcie temporalności, skontrastowane z drugim ujęciem czasu jako *Chronosu*. „*Chronos* to czas ujęty jako ciągłość; wyraża ilościowy aspekt trwania, sekwencyjny porządek zdarzeń, możliwy dzięki rozumieniu czasu jako przepływu równych jednostek”<sup>26</sup>. *Chronos* ustawia **chronologiczny** porządek oparty na podziale między przeszłością, teraźniejszością a przyszłością. Tymczasem *kairos* będzie „oznaczał krytyczny, decydujący moment, chwilę jedyną spośród wielu, doskonałą i «wreż domagającą się działania»”<sup>27</sup>. Czas w sensie *kairosu* podkreśla zatem znaczenie pojedynczych chwil, w których podmiot dokonuje wyborów, kształtujących jego przyszłość<sup>28</sup>. Warto zauważyć, że obie koncepcje czasowości uzupełniają się wzajemnie. Jak zauważa Radosław Strzelecki:

Zmiana [...] wieńczy chrono-logiczny proces i pozwala w ogóle dostrzec jego odrębność i zwłaszcza jego istotę. Dojrzewanie plonu czy wina to proces przebiegający w *chronosie*, który zakłada już nadchodzące *kairoi* zbierania i spożywania. [...] *Kairos* ma sens tylko jako moment kulminacyjny w pewnej szerszej całości<sup>29</sup>.

Dialektyczne, w rozumieniu dialektyki Kierkegaarda, napięcie między *kairosem* a *chronosem* odzwierciedla zatem problem uzgodnienia zmienności bytów, przy jednoczesnym zachowaniu ciągłości i tożsamości jaźni. Powtórzenie, jako rozwiązanie tego dylematu, pozwala na afirmację wyborów dokonywanych przez podmiot w odpowiedniej chwili oraz na dostrzeżenie relacji tych wyborów do rozwoju jaźni:

26 R. Strzelecki, *Etyka a czas*, „Kultura i Rozwój” (2017) nr 4 (5), s. 99, <https://doi.org/10.7366/KIR.2017.4.5.07>.

27 R. Strzelecki, *Etyka a czas*, s. 99.

28 Kierkegaard łączył *kairos* z chrześcijańską wiarą w paruzję, pełnię czasu, w której to wieczność (rozumiana jako zespolenie przeszłości i przyszłości) realizuje się w chwili. Zob. P. Bursztyka, *Spełniona subiektywność*, s. 76.

29 R. Strzelecki, *Etyka a czas*, s. 99–100.

Powtórzenie to trzeci sposób odniesienia się do czasu, który łącząc w sobie dwa poprzednie i tym samym umożliwiając je [...] prowokuje jego rozwój, mający być syntezą tego, co przeżyte i tego, co projektowane<sup>30</sup>.

## Powtórzenie a stadia egzystencji

Rozważając pojęcie zmiany w myśli Kierkegaarda, nie można pominąć zagadnienia stadiów rozwoju egzystencji wyróżnionych przez Duńczyka. Skoki jakościowe, czyli przejścia do następnego etapu drogi życia, dokonują się właśnie w *kariosie* – poprzez wybór egzystencjalny, podjęty w odpowiedniej chwili. Przejście do nowego stadium oznacza zarazem przemianę samego aktu powtarzania. Warto zatem przeanalizować rolę powtórzenia w kolejnych modelach egzystencji: estetycznym, etycznym, religijnym.

Stadium estetyczne zostało opisane przez Kierkegaarda w *Albo — albo* na przykładzie postaci Don Juana. Jest to model osoby, która dąży do niewłaściwie pojętej wolności, rozumianej jako swoboda zaspokajania żądz. Jest to wolność pozorna, gdyż opiera się na rzeczywistości zewnętrznej i, w konsekwencji, uzależnia jednostkę od tego, co zmysłowe<sup>31</sup>. Esteta ucieka przed powtórzeniem, które kojarzy mu się wyłącznie z nudą i monotonią. Zamiast tego poszukuje coraz to nowych, pobudzających bodźców<sup>32</sup>. Ta próba uniknięcia powtarzania okazuje się jednak nieporadna, gdyż, w efekcie, esteta sam daje się złapać w pułapkę odtwarzania podobnych skłonności. Przykładowo Don Juan wprawdzie nie decyduje się wstąpić w związek małżeński, jednak ciągle powtarza ruch uwodzenia kolejnych kobiet. Naturalnie nie jest to jednak właściwe powtórzenie, gdyż nie wprowadza ono realnych zmian jakościowych, lecz jedynie ilościowe.

Niewłaściwe rozumienie koncepcji powtórzenia przez estetę polega na błędnym utożsamieniu go z czynnikami zewnętrznymi. Podobny wniosek wyciąga zresztą narrator *Powtórzenia* w zakończeniu pierwszej części dzieła, po

30 P. Bursztyka, *Spełniona subiektywność*, s. 78.

31 Zob. S. Kierkegaard, *Albo — albo*, t. 2, tłum. M. Hammermeister, Gdańsk 2015, s. 157.

32 Zob. S. Kierkegaard, *Albo — albo*, t. 2, s. 160–161.

powrocie z Berlina. Nieusatisfakcjonowany niemożnością odtworzenia doświadczeń dawnej podróży, rozpoczyna krytykę tytułowego dla eseju pojęcia. Powielanie tych samych czynności może jego zdaniem przynieść wyłącznie rozczarowanie i zniechęcenie. Nie rozumiejąc prawdziwego, wewnętrznego powtórzenia, zwraca się ku afirmacji różnorodności wrażeń:

Niech żyje trąbka pocztyliona! Z wielu powodów jest to mój instrument, a najbardziej dlatego, że z całą pewnością nigdy nie można z niego wydobyć poprzedniego tonu, gdyż w trąbce żyje nieskończenie wiele możliwości. Kto ją przyłoży do ust i przekaże jej swoją mądrość, ten nigdy nie będzie winien powtórzenia<sup>33</sup>.

Przejsie do kolejnego etapu rozwoju egzystencji, do etyczności, odbywa się poprzez „skok”, czyli wybór absolutny. Przedmiot wyboru jest ludzka jaźń — podmiot wybiera samego siebie<sup>34</sup>. Właśnie owa fundamentalna decyzja warunkuje dalsze poczynania jednostki, która będzie odąd starała się nadać swojemu życiu określoną formę, postępować zgodnie z przyjętymi zasadami. Model etyczności może być scharakteryzowany jako zaakceptowanie ogólnoludzkich zasad i norm moralnych, przy jednoczesnym dostrzeżeniu samego siebie jako subiektywności oraz dążeniu do samopoznania<sup>35</sup>. W przeciwieństwie do estety, etyk stara się nadać swojemu życiu spójną formę. Odcina się od zewnętrżności, aby zwrócić się ku własnemu wnętrzu. Dlatego dopiero na tym etapie rozwoju egzystencji można pojąć właściwy sens powtórzenia.

Człowiek etyczny nie boi się powtórzenia, ponieważ dostrzega jego twórczy wymiar:

powtórzenie jest produktywne — stwarza mnie samego (*self*). Choć nie absolutnie. Jednostka nie tworzy siebie *ex nihilo*, zawsze rozpoczyna w usytuowanym punkcie wyjścia i stopniowo rzeźbi własną tożsamość. [...] Nie stwarza czegoś zupełnie nowego, lecz raczej aktualizuje to, czym była przez cały ten czas (*to ti en einai*)<sup>36</sup>.

33 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 71.

34 Zob. S. Kierkegaard, *Albo — albo*, s. 200.

35 Zob. S. Kierkegaard, *Albo — albo*, s. 200, 221.

36 J. D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 30.

Powtórzenie zapewnia człowiekowi etycznemu ciągłość i spójność własnej jaźni, a jednocześnie gwarantuje prawo do rozwoju i stopniowych zmian jakościowych. Dalsze decyzje zostają zatem poniekąd ufundowane na pierwotnym wyborze własnego siebie. Ilustracją podobnego powtarzania, opartego na modelu etyczności, może być małżeństwo, które stanowi wyraz uznania ogólnych, społecznych norm. Z drugiej strony, trwały związek jest odwagą ciągłego odtwarzania uczucia, jakie połączyło niegdyś kochanków<sup>37</sup>.

Stadium etyczne, zdaniem Kierkegarda, bazuje jednak na iluzji samowystarczalności jednostki. Sądy moralne zostają tu ugruntowane w człowieku, jako twórcy norm. W ten sposób pozostają one odcięte od wszelkiej transcendencji. Ponadto również powtórzenie etyczne jest niewłaściwe. Wytwarza ono zafalszowane przekonanie, zgodnie z którym wola jednostki pozostaje jedynym koniecznym warunkiem ukonstytuowania własnej jaźni. Podobne skupienie na wnętrzu wprawdzie pozwala jednostce odciąć się od wpływów świata zewnętrznego (którym podlegał człowiek w stadium estetycznym), jednak w konsekwencji zamyka człowieka na doświadczenie boskości. W *Powtórzeniu* ilustruje to biblijna historia Hioba. Właśnie do tej opowieści zwraca się poeta. Młodzieniec interpretuje postać Hioba jako rycerza wiary, który wzbija się ponad sferę etyczności. Odrzuca wyjaśnianie własnego cierpienia w kategoriach ludzkiej racjonalności, które kazałoby odczytać je w quasi-ekonomicznych kategoriach długu i dłużnika. Bohater do końca pozostaje przekonany o własnej niewinności oraz dostrzega przejawy boskiego planu we własnym bólu. Jego wiara jest paradoksalna: bohater nie przestaje wierzyć w stwórcę, mimo całego ogromu cierpienia.

Oto tajemnica Hioba, jego siła, nerw i idea: Hiob ma rację. Pomimo wszystko. Za pomocą tego twierdzenia protestuje on przeciw wszystkim ludzkim wyjaśnieniom, a ta wytrzymałość i siła przekonują do jego siły i wiedzy. Każde ludzkie wyjaśnienie jest dlań jedynie nieporozumieniem. Cierpienie, jakiego doznaje, jest w obliczu Boga tylko sofizmatem, którego sam nie potrafi rozwiązać,

<sup>37</sup> Kierkegaard posiadał dość negatywny stosunek do koncepcji małżeństwa. Uważał, że podobny związek łączy człowieka z czasem doczesnym i odwraca jego uwagę od wieczności. Być może dlatego w *Powtórzeniu* narrator odradza poecie ślub z ukochaną. Zob. M.A. Sosnowski, *Pokochać dialektykę*, s. 77.

pocieszając się, że uczyni to Bóg. Każde istniejące na świecie *argumentum ad hominem* [łac. argument o charakterze osobistym] zostało użyte przeciw niemu, lecz on śmiało potwierdza swe przekonania. Twierdzi, że jest w dobrym porozumieniu z Bogiem i że jest niewinny oraz czysty w głębi swego serca, co wie razem z Bogiem, choćby świat temu zaprzeczał. Oto wielkość Hioba<sup>38</sup>.

Doświadczenie rozpaczki pozwala wznieść się ku stadium religijnemu, wieńczącemu proces rozwoju egzystencji. Również na tym etapie zmienia się wizja powtórzenia. Prawdziwe powtórzenie można osiągnąć jedynie w absurdzie, po załamaniu praw ludzkich oraz po utracie tego, co doczesne. Właśnie załamanie porządku doczesności pozwala skierować się ku temu, co wieczne. „Prawdziwe powtórzenie to radykalne przejście od grzechu do pojednania. Zatem jedyna autentyczna *kinesis*, będąca powtórzeniem, pozostaje usytuowana w wieczności”<sup>39</sup>. Takim powtórzeniem jest zwłaszcza paruzja — zapowiadany w Biblii powrót Chrystusa pod koniec dziejów. Paruzja, która stanowi element wiary chrześcijańskiej, a nie racjonalnej logiki ludzkiej.

## Powtórzenie w filozofii Martina Heideggera

Prowadzone dotychczas badania wielokrotnie wskazywały na związek między poglądami wczesnego Heideggera a projektem filozoficznym Kierkegaarda<sup>40</sup>. Niemiecki autor wprawdzie rzadko odnosił się bezpośrednio do prac swojego poprzednika, jednak już sam aparat pojęciowy, stosowany przez filozofów, wskazuje na pewne powinowactwo myśli. Kategorie, takie jak chociażby lęk, trwoga czy właśnie powtórzenie, zostały zaczerpnięte z repertuaru Kierkegaarda. John D. Caputo wskazuje na trzy główne obszary tematyczne *Bycia i czasu*, które wyraźnie nawiązują do filozofii autora *Albo — albo*: (1) stałość

38 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 114.

39 J. D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 32.

40 Por. W. V. Spanos, *Heidegger and criticism. Retrieving the cultural politics of destruction*, Minneapolis 1993, s. 53–80; J. Wahl, *Transcendence and the concrete: selected writings*, Bronx 2016, s. 107–131, <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823273010.001.0001>; R. Strzelecki, *Odpowiedź Byciu. Odpowiedź Innemu*, Kraków 2014, s. 32–33.

mnie samego (*constancy of the self*; problematyzowana w § 64), (2) czasowość (§ 65) oraz (3) powtórzenie (§ 74)<sup>41</sup>. Wymienione zagadnienia w myśli Heideggera łączą się ze sobą i dlatego omówienie trzeciego tematu wymaga uwzględnienia analiz dotyczących jedności egzystencji oraz problemu temporalności.

## Problematyka bycia sobą: pojęcie rozumienia

Kierkegaard opisywał powtórzenie w stadium etycznym jako fenomen, który pozwala jednostce zachować jedność własnej tożsamości, pomimo zmiennej egzystencji. Powtórzenie umożliwiło zatem splot płynności i stałości własnego „ja”. Heidegger rozumie w podobny sposób, choć uzupełnia rozważania antropologiczne o fundamentalny wymiar ontologiczny: głównym przedmiotem rozważań filozofa nie jest człowiek, lecz bardziej pierwotne pojęcie „bycia”. Kategoria *Dasein* — „bycia-tu-oto” — stosowana przez autora *Bycia i czasu*, nie jest prostym oznaczeniem człowieka. Filozof rozumie przez to raczej pewien sposób bycia, charakterystyczny właśnie dla ludzi. Niemiecki filozof rezygnuje tym samym z pojęcia „człowiek”, obarczonego wielością kontekstów (zwłaszcza związanych z tradycją humanizmu<sup>42</sup>). Zestawiając Kierkegaarda z Heideggerem, należy zatem pamiętać o zasadniczej różnicy: niemiecki autor wprawdzie pośrednio wypowiadał się na tematy antropologiczne, jednak sytuował swoje refleksje w szerszym kontekście analiz bycia<sup>43</sup>. Jego myśl nie powinna być sprowadzana wyłącznie do zagadnień antropologii filozoficznej, zwłaszcza że sam Heidegger pozostawał krytyczny wobec antropologii w ogóle.

41 Zob. J. D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 82.

42 Późny Heidegger przedstawi jednoznacznie swoją krytykę humanizmu w słynnym tekście *List o humanizmie*. Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 76–127.

43 Więcej informacji na temat różnic między podejściem kierkegaardowskim a heideggerowskim można znaleźć w artykule Mirosława Żelaznego. Zob. M. Żelazny, *Filozofia egzystencji u Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera*, „Studia z Historii Filozofii” 3 (2012) nr 3, s. 219–230, <https://doi.org/10.12775/szhf.2012.014>.

Pomimo tego zastrzeżenia, kierkegaardowski problem uzgodnienia fenomenu „bycia sobą” z niestabilnym charakterem mojego „ja” pozostaje obecny także w myśli Heideggera. Filozof pytał o możliwość zaistnienia *Dasein* jako całości<sup>44</sup>. Zagadnienie wydaje się szczególnie problematyczne ze względu na egzystencjały przypisane *Dasein*.

*Dasein* pierwotnie jest otwartością: jako byt, który zawsze w pewien sposób rozumie swoje bycie, może się od niego zdystansować i dzięki temu przekroczyć własny, aktualny sposób istnienia. Inaczej mówiąc, człowiek posiada możliwość pojmowania samego siebie jako coś więcej niż to, czy aktualnie jest. *Dasein* projektuje samo siebie poprzez dokonywanie wyborów między różnymi, uprzednio ustawionymi możliwościami. Wybór każdorazowo otwiera nas na nowe możliwości naszego bycia, ale jednocześnie zamyka przed nami pozostałe opcje: ruch otwarcia pozostaje nieodłączny od ruchu zamknięcia. Projektujący charakter *Dasein* pozostaje w szczególnym napięciu do faktyczności. Ważnym aspektem określającym jego sytuację pozostaje także „rzucenie” (*Geworfenheit*): *Dasein* zawsze już jest w pewnym określonym świecie, jest rzucone w swoje możliwości. Jako bycie-w-świecie pozostaje ono już w pewien sposób położone, określone przez własną sytuację. Projektowanie samego siebie zostaje zatem ufundowane na faktyczności. Zgodnie z interpretacją Radosława Strzeleckiego:

Będąc byciem-możliwym, będąc w ścisłym sensie swoimi możliwościami, *Dasein* zawsze jest czymś więcej, niż jest rzeczywiście. [...] Zarazem *Dasein* nigdy nie przestaje być określone przez faktyczność. Jako wprowadzone w swoją otwartość, w swoje „tu-oto”, jest w nie pierwotnie *rzucone*. Rzuconość funduje podstawę wolności na równi z jej ruchem ku możliwościom<sup>45</sup>.

44 Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 409.

45 R. Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu*, s. 75.

## Problematyka czasowości

Dyskusja na temat jedności egzystencjalnej *Dasein* oraz związanej z nią kwestii powtórzenia ponownie musi uwzględnić zagadnienie czasowości. Heidegger odszedł od tradycyjnego, linearnego ujęcia czasu, które opierało się na sekwencyjnym podziale między przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Podobny sposób rozumienia czasu stawia bowiem silną opozycję między tym, co nadchodzące, a tym, co minione, oraz zamyka bycie w stabilnej i nieruchomej teraźniejszości. Zdaniem Heideggera ujęcie bytu jako statycznej aktualności, charakterystyczne dla metafizyki obecności, stanowi niebezpieczną redukcję. Człowiek zostałby bowiem zamknięty w wiecznym „teraz”, co neguje (a w każdym razie zakrywa) pierwotną otwartość *Dasein* oraz odrywa je od własnego bycia. Dlatego Heidegger przedstawia alternatywy opis temporalności. Zdaniem filozofa czas stanowi pojęcie pochodne względem bardziej pierwotnej czasowości<sup>46</sup>, która stanowi podstawową tkankę ontologicznej struktury *Dasein*. Dopiero na bazie czasowości możemy w pełni zrozumieć bycie. Dlatego zostaje ona ujęta wręcz jako sens *Dasein*<sup>47</sup>.

Analizy przyszłości, przeszłości (byłości) oraz współczesności (filozof konsekwentnie nie używa terminu „teraźniejszości” przy opisie własnego projektu) wiążą się z napięciem między faktycznością a projektowaniem samego siebie przez *Dasein*. Przyszłość (*Zukunft*), rozumiana egzystencjalnie, stanowi moment kluczowy dla zagadnienia bycia sobą: dopiero ten *modus* czasowości umożliwia otwartość *Dasein* oraz ujawnia jego zdolność wybiegania ku własnym możliwościom, na czele z możliwością śmierci. Przyszłość zawiera także pewien element innowacyjny: umożliwia przemianę *Dasein*, które zyskuje możliwość przekraczania samego siebie oraz projektowania własnej egzystencji. Prymat możliwości nad rzeczywistością przekłada się na szczególnie uprzywilejowanie przyszłości w projekcie Heideggera. Jak ujmuje to filozof:

Tym, co [...] pozwala sobie na *przyjście* do siebie, jest pierwotny fenomen *przyszłości*. Jeśli byciu jestestwa przysługuje właściwe bądź niewłaściwe

<sup>46</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 23.

<sup>47</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 23.

*bycie-ku-śmierci*, to jest ono możliwe tylko jako *przyszłe* [...]. „Przyszłość” nie oznacza tu jakiegoś „teraz”, które nie stało się jeszcze „rzeczywiste” i dopiero takim się *stanie* — lecz *szość* (*Kunft*), z jaką jestestwo na podstawie swej najbardziej własnej możliwości bycia przychodzi do siebie. [...] samo wybieganie jest możliwe tylko o tyle, o ile jestestwo *jako będące* w ogóle zawsze przychodzi już do siebie, tzn. w swoim byciu w ogóle jest *przyszłe*<sup>48</sup>.

Przyszłość pozostaje w stałej relacji z przeszłością, czyli sferą „rzucenia”. Jak zauważa Strzelecki:

przeszłość nie ma znaczenia dla *Dasein* jako miniony czas („już nie teraz”), lecz jako wymiar jego bycia-już-zawsze-w-pewien-sposób. Rzuconość *Dasein* [...] dokonuje się na gruncie rozumienia siebie jako „zawsze już będącego”. Bycie *Dasein* ku możliwościom, jako rzucone, egzystencjalnie zawsze już sytuje się w pewnej faktyczności; egzystencyjnie oznacza to, że wolność *Dasein* jest osadzona w wachlarzu możliwości, zawsze wyznaczonych przez ontycznie ukonkretnioną faktyczność rzucenia<sup>49</sup>.

Podobne spostrzeżenie pozwala dostrzec współzależność między wymiarem przyszłości a przeszłości w projekcie Heideggera. *Dasein* jest już pierwotnie rzucone we własne możliwości bycia. Jego kolejne decyzje i działania, zmierzające ku aktualizacji tych możliwości, mają charakter otwierająco-zamykający: wybór jednej możliwości zawsze odbywa się kosztem innych i, w następstwie, stawia przed człowiekiem nowe ścieżki oraz zamyka inne. Przyszłość i byłość nie stanowią zatem niezależnych od siebie sfer, jak mogłoby sugerować potoczne rozumienie czasu. Wykraczanie ku samemu sobie to jednocześnie powrót do tego, czym *Dasein* uprzednio już było. Czasowość przybiera zatem kolistą strukturę:

Właściwie *przyszłe jest* jestestwo właściwie *byle*. Wybieganie w ostateczną i najbardziej własną możliwość to rozumiejące przyjsie z powrotem do najbardziej

48 M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 409.

49 R. Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu*, s. 114.

własnego „tego, co było”. Jestestwo może tylko o tyle *być* właściwie było, o ile jest przyszłe. Byłość wypływa w pewien sposób z przyszłości<sup>50</sup>.

Czasowość pozwala w ten sposób na całościowe ujęcie egzystencji *Da-sien*. Wymaga to także uwzględnienia momentu aktualnego. Współczesność właściwa, czyli okamgnienie (*Augenblick*), umożliwia napotkanie wewnątrzświatowego bytu. Współczesność (*Gegenwart*) zostaje tu ujęta również jako chwila wyboru, gdy *Dasein* kieruje się ku swoim możliwościom bycia, a więc staje się sobą, lub, przeciwnie, upada w Się. Podobne ujęcie przypomina postrzeganie czasu jako *kairos*. Jak komentuje ten wątek Strzelecki: „Zdecydowane *Dasein* nie izoluje się we współczesności, lecz to, co współczesne, ogarnia w okamgnieniu, pozostając zarazem w przyszłościowym odniesieniu do siebie byłego; w ten sposób utrzymuje dziejową ciągłość Siebie”<sup>51</sup>.

## Pojęcie powtórzenia u Heideggera

Pojęcie powtórzenia (*Wiederholung*) pojawia się w *Byciu i czasie* w kontekście pytania o „<związek> jestestwa w sensie jedności splotu przeżyć pomiędzy narodzinami a śmiercią”<sup>52</sup>. W czasie, rozumianym w sposób niewłaściwy, jednostka żyje pośród „rozproszonych i pozbawionych związku wydarzeń”<sup>53</sup>. Ukonstytuowanie się *Dasein* jako całości egzystencji wymaga rozumiejącego ułożenia tych zdarzeń w szczególnie, dziejowy związek. Ruch *Dasein* przebiega między przyszłością a przeszłością: możliwościami a faktycznością. Projektowanie się na nowe możliwości to zarazem powrót do tego, czym *Dasein* uprzednio już było, a więc właśnie powtórzenie. Pojęcie powtórzenia pozwala lepiej wyeksplikować relację między trzema wymiarami czasowości. Heidegger wyraźnie nawiązuje w tym punkcie do myśli Kierkegaarda: powtórzenie ponownie umożliwia zachowanie jedności egzystencji w płynnej i podatnej na zmiany rzeczywistości. Tak jak u duńskiego autora, omawiana kategoria znów

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 410.

<sup>51</sup> R. Strzelecki, *Czas etyki a czas jako chrono-logia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 44 (2016) z. 2, s. 42–43.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 489.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 489.

ma wyraźnie przyszłościowo-projektujący charakter. *Bycie i czas* prezentuje wizję czasowości bazującą na niemal symultanicznym współistnieniu przyszłości i byłości. Różnica między myślicielami polega właśnie na waloryzacji pojęcia dziejowości (historyczności). Kierkegaard, w polemice z Heglem, odciął się od myślenia o jednostce w kategoriach historycznych oraz przyjął stanowisko dość radykalnego indywidualizmu. Jego poglądy na historię różnią się od przedstawionych przez Heideggera przede wszystkim pod kątem usytuowania człowieka w historii. Kierkegaard prezentuje wizję zdecydowanie antropocentryczną. W optyce Duńczyka historia stanowi w pierwszej kolejności historię ludzi<sup>54</sup>. Oczywiście byty pozaludzkie również pozostają uwikłane w przeszłość, terażniejszość i przyszłość, jednak nie mogą się do niej świadomie odnosić. Tymczasem dla Kierkegaarda historia to przestrzeń wolności i wyborów (w tym miejscu autor spierał się z koncepcją konieczności historycznej Hegla). Tylko człowiek może odnosić się do swojej przeszłości w taki sposób, by tworzyć swoją przyszłość. Kierkegaard sytuuje więc swoją koncepcję historyczności w kontekście antropologicznym. Tymczasem Heidegger, jak zostało już podkreślone, odcina się od antropologii filozoficznej oraz dokonuje znaczącego osłabienia dyskursu antropocentrycznego. Dziejowość stanowi tu przede wszystkim strukturę ontologiczną *Dasein*. Mimo tej istotnej różnicy, istnieje uderzające podobieństwo w sposobie konceptualizacji czasowości przez obu filozofów.

Powtórzenie ponownie zostaje ujęte jako projektujące. Jest ono: „zawsze oryginalną operacją, poprzez którą *Dasein* otwiera się na możliwości skryte w tradycji, wnosząc zarazem do nich coś nowego. [...] W powtórzeniu/ powracaniu *Dasein* nie wspomina starych dziejów, ale projektuje to, co powtarza”<sup>55</sup>. Powtórzenie jest możliwe tylko w odniesieniu do autentycznego wybierania własnych możliwości.

W dziejowości niewłaściwej pierwotne rozpostarcie losu jest zakryte. Jestestwo uwspółcześnia swe „dziś” nieciągłe jako Siebie-Się. Wyczekując kolejnych

54 Por. G. Patios, *Kierkegaard's concept of history*, „Prolegomena. Časopis za filozofiju” 13 (2014) no. 1, s. 85–106.

55 J. D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 90.

nowości zapomina już starą. Się uchodzi przed wyborem. Ślepe na możliwości, nie może powtórzyć tego, co było, lecz zachowuje tylko i przechowuje mu coś „rzeczywistego” z czegoś, co było w dziejach świata, jakieś pozostałości i istniejącą informację o nich. Zagubione w uwspółcześnionym „dziś”, rozumie ono „przeszłość” na podstawie „współczesności”<sup>56</sup>.

Znamienne, że powyższy opis „Się” przypomina poniekąd stadium estetyczne opisywane przez Kierkegaarda: charakterystykę człowieka skupionego na teraźniejszości oraz pozbawionego spójnej i ciągłej egzystencji. Podobnie jak u Duńczyka, warunkiem możliwości powtórzenia staje się wolność *Dasein* jako indywiduum. Heidegger znacząco rozwija jednak znaczenie czasowości, jako fundamentalnej dla powtarzania. Właśnie bezrefleksyjne życie teraźniejszością blokuje możliwość powtarzania oraz rozumienia samego siebie jako całości egzystencji.

Heidegger uznawał powtórzenie za właściwą formę byłości oraz przeciwstawiał jej byłość niewłaściwą, czyli zapominanie (*Vergessen*), które miałoby polegać na cofaniu się przed własną byłością<sup>57</sup>. W tym sensie ruch zapominania odwraca człowieka od niego samego, tj. od jego bycia. Zapominanie oznacza tu przede wszystkim zapominanie o samym sobie, rozproszenie jedności egzystencji<sup>58</sup>. Powtórzenie to natomiast podjęcie własnej przeszłości, które w okamgnieniu (właściwym *modi* współczesności) pozwala otworzyć się na własne możliwości i w ten sposób projektować siebie:

Właściwe przychodzenie-do-siebie wybiegającego zdecydowania jest zarazem powrotem do najbardziej własnego, rzuconego w swą indywidualizację Siebie. [...] w wybieganiu jestestwo wprowadza się *powtórnie* w najbardziej własną możliwość bycia<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 491.

<sup>57</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 426.

<sup>58</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 427.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 426.

## Podsumowanie

Przedstawione analizy pozwalają na dostrzeżenie wpływu Kierkegaarda na wczesny etap filozofii Heideggera. Główną inspiracją było tu napięcie między przyszłością a przeszłością (byłością), które występuje u Duńczyka, a także problematyka bycia sobą. Pojęcie powtórzenia wydaje się mieć kluczowe znaczenie dla ukonstytuowania samego siebie jako jedności. Jest ono nieodłączne od problematyki czasu. Właśnie zagadnienie temporalności wydaje się główną różnicą w filozofii omawianych autorów.

Przyznanie prymatu przyszłości przez Heideggera neguje zarówno potoczne rozumienie czasu, jak i ujęcie charakteryzujące zachodnią metafizykę (obie tradycje kładą bowiem nacisk na teraźniejszość). Wyraźnie łączy się także z filozofią Kierkegaarda, który również upatrywał możliwości jedności egzystencji ludzkiej w szczególnym rozumieniu czasu oraz fenomenowi powtarzania. Filozofię autora *Albo* — *albo* charakteryzuje, widoczna także u Heideggera, pozytywna waloryzacja przyszłości. Mimo to koncepcja niemieckiego autora wyraźnie różni się od myśli Duńczyka: Kierkegaard operuje linearnym ujęciem czasu. Ponadto jego analizy pozostają ściśle antropologiczne — czas służy tu jako istotny aspekt sytuacji egzystencjalnej człowieka. Natomiast Heidegger uznaje myślenie o dziejowości *Dasein* oraz uwypukla stałą relację między byłością a przychodzeniem. Zagadnienie powtórzenia, jako innowacji pozostającej w nieustającym odniesieniu do przeszłości, pozwala ustanowić relację między kolejnymi wymiarami czasu.

Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2020–2024 jako projekt badawczy w ramach programu Diamentowy Grant.

## Bibliografia

- Buben A., *Heidegger's reception of Kierkegaard: the existential philosophy of death*, „British Journal for the History of Philosophy” 21 (2013) no. 5, s. 967–988, <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.825576>.
- Bursztyka P., *Spełniona subiektywność. Powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne według Sorena Kierkegarda*, „Sztuka i Filozofia” 24 (2004), s. 69–87.
- Bursztyka P., *Powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne (Freud, Nietzsche, Kierkegaard)*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 13 (2004) nr 1 (49), s. 107–123.
- Caputo J. D., *Radical hermeneutics. Repetition, deconstruction and the hermeneutic project*, Bloomington– Indianapolis 1987.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 76–127.
- Kierkegaard S., *Albo — albo*, tłum. M. Hammermeister, Gdańsk 2015.
- Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Dajkowska, Warszawa 1999.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000.
- Khawaja N., *Heidegger's Kierkegaard: philosophy and religion in the tracks of a failed interpretation*, „The Journal of Religion” 95 (2015) no. 3, s. 295–317, <https://doi.org/10.1086/681111>.
- Magurshak D., *„The concept of anxiety”: the keystone of the Kierkegaard–Heidegger relationship*, w: S. Kierkegaard, *The concept of anxiety*, ed. R. L. Perkins, Macon 1985, s. 167–195 (International Kierkegaard Commentary, 8).
- Magurshak D., *Despair and Everydayness: Kierkegaard's corrective contribution to Heidegger's notion of fallen everydayness*, w: S. Kierkegaard, *The sickness unto death*, ed. R. L. Perkins, Macon 1987, s. 209–237.
- McCarthy V., *Martin Heidegger: Kierkegaard's influence hidden and in full view*, in: *Kierkegaard and existentialism*, ed. J. Steward, London–New York 2016, s. 95–127 (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 9).
- Patios G., *Kierkegaard's concept of history*, „Prolegomena. Časopis za filozofiju” 13 (2014) no. 1, s. 85–106.
- Pávlíková M., Tavilla I., *Repetition as a path to authentic existence in Kierkegaard's work*, „Journal of Education, Culture and Society” 2 (2023), s. 105–115.

- Sosnowski M. A., *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Kraków 2011.
- Spanos W. V., *Heidegger and criticism. Retrieving the cultural politics of destruction*, Minneapolis 1993.
- Strzelecki R., *Etyka a czas*, „Kultura i Rozwój” (2017) nr 4 (5), s. 96–102. <https://doi.org/10.7366/KIR.2017.4.5.07>.
- Strzelecki R., *Czas etyki a czas jako chrono-logia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 44 (2016) z. 2, s. 29–44.
- Strzelecki R., *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*, Kraków 2014.
- Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.
- Świderski B., *Kierkegaard jako powieściopisarz*, „Teksty Drugie” (1994) nr 2 (26), s. 172.
- Wahl J., *Transcendence and the concrete: selected writings*, Bronx 2016, <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823273010.001.0001>.
- Watts D., *Kierkegaard, repetition and ethical constancy*, „Philosophical Investigations” 40 (2017) no. 4, s. 414–439, <https://doi.org/10.1111/phn.12169>.
- Żelazny M., *Filozofia egzystencji u Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera*, „Studia z Historii Filozofii” 3 (2012) nr 3, s. 219–230, <https://doi.org/10.12775/szhf.2012.014>.