

FENOMENOLOGIA MIŁOŚCI SØRENA KIERKEGAARDA: MIŁOŚĆ ZMYSŁOWA – MIŁOŚĆ WIECZNA – LĘK

Malwina A. Tkacz

Szkoła Doktorska Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

E-mail: malwina.a.tkacz@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6955-2159>

„(...) ani ptak, który odlatuje z twojej ręki, ani strzała z uwolnionej cięciwy, ani gałąź, która wygina się, gdy ponownie znajduje swój kierunek, nic, nic nie jest tak wolne, jak wolne jest serce, gdy ofiaruje się w sposób wolny. Bo ptak jest tylko wtedy wolny, gdy go wypuszczasz, a strzała tylko wtedy mknie do przodu, gdy ją cięciwa uwalnia, a gałąź znowu podnosi się tylko wtedy, gdy zanika nacisk: lecz wolne serce nie staje się wolne z powodu zaniknięcia oporu, było wolne, ponieważ miało swoją wolność – a jednak, odnalazło swoją wolność”

– Søren Kierkegaard (Kierkegaard, 2007, s. 154)

ABSTRAKT

Cel. Celem artykułu jest przedstawienie fenomenu miłości w filozofii Søren Kierkegarda. Filozof ten wyróżnia wiele kategorii miłości – od miłości preferencyjnej po *agape*.

Metody. Metodę badań stanowi analiza wybranych publikacji naukowych i popularnonaukowych oraz tekstów filozoficznych.

Wyniki. Fenomen miłości w ujęciu Kierkegarda przybiera wiele form i ujawnia się w różnych kategoriach. Nie istnieje wiele fenomenów – istnieją różne ich przejawy, a koncepcja miłości zunifikowanej jest możliwa.

Wnioski. Miłość preferencyjna i miłość bliźniego nie wykluczają się – są w pewien sposób zależne, a przynajmniej mają „punkty wspólne”. Zależność ta wydaje się być obiecującym gruntem dla dalszej analizy i badań.

Słowa kluczowe: miłość, Søren Kierkegaard, fenomen, fenomenologia, egzystencjalizm

Søren Kierkegaard’s phenomenology of love: sensual love - eternal love – anxiety

ABSTRACT

Aim. The article aims to present the phenomenon of love in the philosophy of Søren Kierkegaard. This philosopher distinguishes many categories of love – from preferential love to *agape*.



Methods. The research method is the analysis of selected scientific and popular science publications and philosophical texts.

Results. The phenomenon of love in Kierkegaard's approach takes many forms and manifests in various categories. There are not many phenomena - there are various manifestations of them, and the concept of unified love is possible.

Conclusions. Preferential love and the love of one's neighbour are not mutually exclusive - they are somehow dependent, or at least they have "points in common". This relationship seems to be a promising ground for further analysis and research.

Keywords: love, Søren Kierkegaard, phenomenon, phenomenology, existentialism

Czytając pisma Sorena Kierkegarda (1813-1855), można dostrzec bez trudności, że myśliciel ten nie zajmuje się wyłącznie przedstawianiem akademickich tez, a jego dzieła nie są filozoficzne w klasycznym rozumieniu (stanowią bardziej literackie przedstawienie filozoficznych problemów). Filozof przede wszystkim prowadzi z czytelnikiem, a także z samym sobą, specyficzny dialog. Ma on na celu doprowadzenie autora i przy okazji czytelnika do zrozumienia problematyki egzystencjalnej, a tym samym do pobudzenia ich indywidualnego rozwoju. Czytając dzieła Kierkegarda, można zauważyć, że zajmuje się przede wszystkim etyką – relacją jednostki do „bliźniego” i do samego siebie. Szczególny wyraz daje temu w *Albo-albo (Enten-Eller)* (Kierkegaard, 2016), wydanym w 1843 roku w dwóch tomach. Nie jest to jednak jedyne dzieło autora, które zawiera takie rozważania. Problemy te pojawiają się również w *Czynach miłości, Pojęciu lęku*, w *Bojaźni i drzeniu*.

Zagadnienie etyki jest dla Kierkegarda swoistym centrum zainteresowania i można pokusić się o stwierdzenie, że filozof nie ma w swym dorobku dzieła, w którym nie zajmuje się tą tematyką. Myśliciel poprzez etykę tłumaczy problemy i pojęcia, którymi się zajmuje. Pojęcia te ulegają ewolucji – tak samo jest z pojęciem miłości, którego ewolucję możemy obserwować w większości pism Kierkegarda. Miłość, jako przedmiot zainteresowania duńskiego filozofa jest obok wiary i etyki jednym z najważniejszych tematów podejmowanych w jego twórczości i rozważanych z perspektywy Kierkegardiańskiej koncepcji trzech stadiów ludzkiej egzystencji: estetycznego, etycznego i religijnego (Dunning, 1985). Kierkegaard „pisze książkę za książką o naturze miłości” (Strawser, 2015, s. 9). Problem miłości występuje już w jego rozprawie doktorskiej *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa* z 1841 roku, we wczesnych *Dyskursach krytycznych*, w *Czynach miłości* i *Albo-albo*. Jednak dopiero nie tak dawno badacze Kierkegarda zwrócili się w stronę kwestii miłości i wysunęli ją na pierwszy plan (Strawser, 2015, s. 9).

Według Michaela Strawsera, niełatwo scharakteryzować literaturę dotyczącą dzieł Kierkegarda, chociażby ze względu na to, że sam filozof nie należy do najłatwiejszych w odbiorze, a interpretowanie go nastrocza wiele trudności: „Dzieła Kierkegarda są tak bogato dialektyczne, tak bardzo oddane ironii i tak często

napisane pod pseudonimem, że wszystko, co mówi, podlega różnym interpretacjom” (Singer, 2009, s. 38). Strawser zwraca uwagę na fakt, że obecnie rośnie liczba publikacji poświęconych filozofii miłości w ujęciu Kierkegaarda, co sugeruje, że ten obszar staje się przedmiotem szczególnej analizy.

Na początku XXI wieku wydano wiele prac poświęconych spojrzeniu Kierkegaarda na problem miłości – z perspektywy etycznej, teologicznej; w nawiązaniu do filozofii stoickiej, filozofii emocji czy problemu miłości własnej. Można tu wymienić przede wszystkim prace M. Jamie Ferreiry, Sharon Krishek, Johna Lippitta, Charlesa Stephena Evansa, Sylvii Walsch. Pokazuje to, że rozumienie miłości przez Kierkegaarda jest obecnie żywym polem zainteresowania: „Ponadto, można je również postrzegać, jako sugerujące potrzebę [napisania] bardziej kompleksowej pozycji poświęconej analizie filozofii miłości Kierkegaarda” (Strawser, 2015, s. xi). Istotnie, filozofia miłości Kierkegaarda wymaga bardziej wszechstronnej interpretacji – a drogę tę zapoczątkował właśnie Strawser w książce *Kierkegaard and the Philosophy of Love*.

INTERPRETACJE MIŁOŚCI W FILOZOFII KIERKEGAARDA

Kierkegaard określa miłość rozumianą jako fenomen ludzkiego istnienia na różne sposoby: jest ona powinnością, jest obowiązkiem, jest sprawą sumienia, jest wypełnieniem prawa. Filozof proponuje rozróżnienie między miłością zmysłową, preferencyjną (*Elskov*) a miłością chrześcijańską (*Kjærlighed*). Miłość zmysłowa jest egoistyczna, odnosi się do miłości erotycznej i przyjaźni; natomiast miłość chrześcijańska jest miłością pojętą jako *agape*, ma charakter etyczno-religijny: „Kierkegaard nigdy nie utożsamiał tej ostatniej z miłością zmysłową, doczesną, skończoną, samolubną, która jest miłością siebie, a jej piętnem jest egoizm, zaspokojenie własnych potrzeb i żądz. Miłość duchowa to przede wszystkim dawanie siebie innym dzięki przełamywaniu własnego egoizmu i zaparcia się samego siebie (*Selvfornegtelse*)” (Kierkegaard, 2007, s. 8). *Elskov* wbrew skierowaniu się w stronę drugiej osoby nie polega na jej szukaniu, lecz na dążeniu do znalezienia samego siebie (Strawser, 2015, s. 126-127), swojego „drugiego ja” – druga osoba jest tu tylko narzędziem, przedmiotem pragnień, pożądań. Zdaniem Kierkegaarda uczucie to naznaczone jest w przeciwieństwie do miłości chrześcijańskiej jakąś niedoskonałością, skazą: „Objawem zasadniczej niedoskonałości takiego uczucia jest to, że pragnie ono zmienić ukochanego w kogoś innego, niejako gwałcąc jego naturę i (...) «skrycie wymagając od niego, by był kimś innym niż jest»” (Kierkegaard, 2007, s. 8-9). Miłość chrześcijańska nie opiera się na szukaniu siebie, to skierowanie ku drugiej osobie, polega na doświadczaniu radykalnej inności drugiej osoby.

W *Dzienniku uwodziciela* Kierkegaard przedstawia skrajny kształt miłości romantycznej, którym jest miłość samolubna (*Selvkjærlighed*) (Strawser, 2015): „To gra uczuć, jaką w sposób aktywny prowadzi Johannes wobec (...) Kordelii. Bohater uwodzi Kordelię, traktując tę młodą dziewczynę, jako zjawisko czysto estetyczne, jedyne w swoim rodzaju, uderzające odmiennością i niepowtarzalnością jako fantom zmysłowego piękna” (Kierkegaard, 2007, s. 12).

MIŁOŚĆ ESTETY

W swoim eseju *Both/And*, Strawser wysuwa tezę, że Kierkegaard może być uznany za równocześnie estetycznego, jak i religijnego pisarza (Strawser, 1996). Wynika to z tego, że jego filozofia łączy estetyczne i religijne elementy. Podobnie, doświadczenie miłości może być opisywane w kategoriach estetycznych i religijnych. Filozofia miłości Kierkegaarda zawiera tę dychotomię, która jednocześnie wzbogaca doświadczenie miłości.

Człowiek estetyczny używa podstępu, ironii i wyobraźni, aby tworzyć świat według swojego własnego wzoru. Główną motywacją estety jest przekształcenie nudnej, zwyczajnej rzeczywistości, w coś ekscytującego, podniecającego. Ten typ estetyzmu jest krytykowany przez etyczny punkt widzenia. Jest postrzegany jako samolubny i pasywny.

Wkraczając w stadium etyczne, człowiek wiąże się ze światem. Osoba etyczna uświadamia sobie swoje słabości, namiętności, dary, cele – nie opiera się wyłącznie na etycznych możliwościach, dąży do urzeczywistniania swoich pragnień, realizując się w społeczeństwie. Godząc się na życie etyczne, człowiek zyskuje odpowiedzialność; wybiera siebie, jako własne bycie.

Według Kierkegaarda, miłości zmysłowej nie cechuje wierność:

Tymczasem Don Juan jest z gruntu uwodzicielem. Jego miłość nie jest określona duszą, lecz zmysłowością, a miłość zmysłowa według swego pojęcia nie jest miłością wierną, lecz miłością absolutnie niewierną, nie kocha jednej, ale wszystkie, to znaczy; uwodzi wszystkie. Miłość taka dzieje się w chwili, a chwila taka, myśląc pojęciowo, jest sumą chwil i w taki sposób właśnie mamy uwodziciela. Miłość rycerska również jest określona duszą i dlatego według własnego pojęcia w swej istocie jest wierna, tylko to, co zmysłowe według własnego pojęcia jest w swej istocie niewierne. Owa niewierność objawia się również w inny sposób, mianowicie ustawicznie staje się ona tylko jako powtórzenie (Strawser, 2015, s. 94).

W pierwszym pseudonimicznym dziele Kierkegaarda *Albo-albo* odnajdujemy rozszerzenie tej dychotomii: rozróżnienie między estetycznym i etycznym obrazem miłości, między miłością romantyczną a małżeńską, między negatywnym a pozytywnym aspektem miłości. Wyraża się to przede wszystkim w twierdzeniu Kierkegaarda, że życie osoby ma dwa rodzaje historii: zewnętrzną i wewnętrzną. Jednostka nie ma tego, do czego dąży, a historia jest walką, w której to zdobywa. Albo jednostka to ma, ale nie może tego posiadać, ponieważ ciągle istnieje coś zewnętrznego, co jej to uniemożliwia” (Kierkegaard, 2016, s. 369-370).

Interesującym problemem, który wynika z tego „hegeliańskiego” fragmentu jest relacja między „ma” a „posiada”. Kierkegaard sugeruje, że można kogoś kochać jednocześnie w żaden sposób nie posiadając. Tłumaczy, że nie posiadając kochanego, można jednocześnie „mieć” miłość. Stwierdza tym samym, że spojrzenie na esteta jako niezdolnego czy pozbawionego miłości jest błędem. Ta teza może znaleźć potwierdzenie w *Czynach miłości*, gdzie Kierkegaard zaznacza, że rozważanie miłości jako tęsknoty czy pragnienia nie oznacza, że w tym momencie jest ona nieobecna. Co więcej, według Westa etyczna wartość małżeństwa polega

właśnie na tym, że opiera się ono na estetycznym fundamencie – na zmysłowości, na pociągu fizycznym (Strawser, 2015).

Mimo, że stadium estetyczne jest uznawane za skupione przede wszystkim na przyjemności, Strawser uznaje, że niewielu zdaje sobie sprawę, że przeżywanie przyjemności zależy od duchowego stanu jednostki. Wyrażone jest to w zdaniu: „Istota przyjemności nie zawiera się w rzeczy będącej jej przedmiotem, ale w towarzyszącej świadomości” (Strawser, 2015, s. 68). Oznacza to, że sam kontakt fizyczny bez towarzyszącej świadomości nie miałby sensu i nie tworzył świadomości uczucia, która manifestuje się, jako przyjemność.

Najbardziej znaną częścią *Albo-albo* jest *Dziennik uwodziciela*, przypisywany Johannesowi, „zepsutemu człowiekowi” (Kierkegaard, 2016, s. 269), który poświęcił swe życie uwodzeniu. Johannes stosuje erotyczną redukcję. Według Strawsera poprzez uwodzenie i redukcję erotyczną, uwodziciel nie może trwać w miłości do drugiej osoby. Skupienie na „drugim” jest zastąpione skupieniem na samym sobie i swojej przyjemności:

Fuszer jest i będzie takim człowiekiem, uwodzicielem, czego w żadnym razie nie można powiedzieć o mnie. Ja jestem esteta, wielbicielem erotycznym, który pojął istotę miłości oraz jej puente, który wierzy w miłość i zna ją z gruntu, a zastrzegam sobie tylko taką prywatną opinię, że każda historia miłosna trwa co najwyżej pół roku oraz że każdy związek mija, jak tylko zakosztowało się ostatniej rzeczy. Wiem to wszystko, wiem także, iż najwyższą rozkoszą, jaką można sobie wyobrazić, jest bycie kochanym, kochanym bardziej od wszystkiego na świecie. Poetyckie wpisanie się w dziewczynę to sztuka, poetyckie wypisanie się z niej to arcy mistrzostwo (Kierkegaard, 2016, s. 326).

Według Strawsera fascynacja Kierkegarda Don Juanem i stworzenie postaci Johanna nie jest jedynie polemiką z estetycznym stadium egzystencji, ale stanowi „głębokie uznanie dla inicjatywy kochanka” (Strawser, 2015, s. 80). Co więcej, problemem nie jest uwodziciel, ale każdy kochający, kto pozwala swojej miłości zmienić się z nie pragnącej niczego oprócz dobra drugiej osoby do pragnienia swojego własnego dobra. Według Strawsera uwodzenie wymaga erotycznej redukcji, ponieważ w erotycznej redukcji druga osoba postrzegana jest jako „obraz religijny” – w erotycznej redukcji druga osoba jest widziana jako ta, która powinna być czczona i której należy służyć (Strawser, 2015).

Uwodzenie zawiera w sobie także element oszustwa, ale uwodziciel nie tylko oszukuje drugą osobę; oszukuje samego siebie, bo przestaje kochać. Oczekuje miłości, upajając się tylko byciem kochanym, a nie potrafiąc kochać. Nawet jeżeli czuje przyjemność, nie potrafi poczuć radości:

Nigdy nie byłem radosny; a jednak wyglądało to tak, jak gdyby radość była w moim orszaku, jak gdyby lekkie opiekuńcze duchy radości tańczyły wokół mnie, niewidzialne dla innych, lecz nie dla mnie, którego oczy błyszczały rozkoszą; kiedy przechodzę obok ludzi taki szczęśliwy i radosny niczym bóg, a oni mi zazdroszczą mego szczęścia, wtedy się śmieję, ponieważ gardzę ludźmi i mszczę się (Kierkegaard, 2016, s. 50).

FENOMENOLOGIA KIERKEGAARDA

W ostatnich pracach nawiązujących do filozofii Kierkegaarda, coraz częściej interpretuje się go jako fenomenologa, ale nie podążającego ścieżką podobną do Edmunda Husserla czy Martina Heideggera, a raczej tą obraną przez Dietricha von Hildebranda, Maxa Schelera, Jean-Luca Mariona i Emmanuela Levinasa (Strawser, 2015, s. xii). Ci filozofowie podobnie do Kierkegaarda traktowali fenomenologiczną naturę miłości jako niezwykle istotny problem.

W *Dzienniku uwodźciciela* Johannes odnosi się do jakiegoś antycznego filozofa, który: „(...) powiedział, że gdy człowiek dokładnie spisuje wszystko to, co przeżył, to ani się obejrzy, a już jest filozofem” (Kierkegaard, 2016, s. 368). Strawser dodaje, że jeśli filozof analizuje swoje doświadczenia, to jest fenomenologiem, a następnie stwierdza, że to właśnie u Kierkegaarda znajdujemy pierwszą fenomenologię miłości, a następnie wskazuje dwie główne właściwości miłości: jej natychmiastowy i nieprzemijający charakter. Jego interpretacja, która uznaje Kierkegaarda za fenomenologa jest podobna do odczytań Jeffrey’a Hansona i Claudii Welz (Strawser, 2015). Strawser uważa, że rozumienie duńskiego myśliciela jako fenomenologa pomaga w zrozumieniu jego filozofii miłości. Fenomenologia miłości filozofa z Kopenhagi to według profesora Uniwersytetu Centralnej Florydy „pierwsza fenomenologia”.

Filozof argumentuje, że pomimo tak wyraźnej dychotomii między estetyczną (erotyczną) a religijną (chrześcijańską) miłością, powinniśmy dążyć do stworzenia ujednoczonej fenomenologii miłości Kierkegaarda. Uważa on, że filozofia miłości jest centrum twórczości „Sokratesa Północy” i ten fakt nie tylko przesądza o aktualności myśli filozofa, ale także potęguje jej znaczenie. Fenomenologia opisuje doświadczenie ludzkie jako doświadczane z perspektywy podmiotu, a jego dzieła przedstawiają idealną aplikację tego podejścia (Strawser, 2015).

Relację Kierkegaarda z fenomenologią warto zacząć od nawiązania do Maxa Schelera. Dla Schelera fenomenologia to: „duchowe widzenie (...) coś, co w innym przypadku pozostaje ukryte” (Scheler, 1973a, s. 137). W przeciwieństwie do Husserla (Zahavi, 2003), który fenomenologię widział czysto metodologicznie, Scheler rozumiał ją w sposób etyczny i związany z miłością albo „ruchem serca” (Scheler, 1973b, s. 98). Filozof rozumie miłość jako *a priori* dynamiczną: „Ta ogólna koncepcja jest zgodna z wyraźnie etyczną koncepcją Kierkegaarda, ponieważ po pierwsze miłość nie jest stanem, lecz działaniem lub czynem, a po drugie, źródło miłości jest aprioryczne” (Strawser, 2015, s. 96). Według twórcy materialnej etyki wartości miłość nie jest pasywnym uczuciem, które ma być znoszone, ani reakcją wywołaną czymś zewnętrznym. Miłość jest aktem transformacji. Zdaniem Strawsera koncepcja ta odbiega zasadniczo od koncepcji „naturalnej” czy psychologicznej; Kierkegaard także rozumie miłość jako transformację.

W swoim dziele *Resentiment a moralności* Scheler twierdzi, że Friedrich Nietzsche pomylił się, nie doceniając rewolucyjnej zmiany miłości od jej antycznej do chrześcijańskiej formy.

Jakkolwiek duże są wydobywane np. przez Platona w *Uczcie*, różnice pod względem wartości między różnymi odmianami miłości, to jednak «miłość» jest dla Greków czymś ze sfery zmysłowej, a mianowicie formą «pragnienia», «potrzeby»

(...) obcą bytowi najdoskonalszemu. Starożytny – tak wątpliwy – podział ludzkiej natury na «rozum» i «zmysłowość», stronę formującą i stronę formowaną, nawet tego wymaga! W chrześcijańskiej sferze moralnej natomiast miłość wyraźnie góruje wartością nad sferą racjonalną – jako ta, która uszczęśliwia bardziej niż wszelki rozum (Scheler, 2008, s. 74).

Miłość chrześcijańska pokonuje mechanizm naturalnych instynktów.

Strawser pisze o różnicach między miłością antyczną a chrześcijańską, o których wspomina Scheler: antycznym rozdziale rozumu i zmysłowości i chrześcijańskim duchu i naturze. Dla filozofa z Monachium pierwszy podział jest kwestionowany, a drugiego stara się nie zauważać.

FENOMENOLOGICZNE CZYTANIE KIERKEGAARDA

Strawser analizując filozofię Kierkegaarda, zadaje bardzo istotne pytanie: czy możemy zaobserwować, że Kierkegaard stosuje „erotyczną redukcję”, która ma wiele wspólnego z redukcją fenomenologiczną Husserla (*epoché*) i przemienia człowieka w „kochającego”? Odpowiada na nie pozytywnie i w ten sposób dochodzi do wniosku, że istotnie w dziełach Kierkegaarda mamy do czynienia z fenomenologią miłości – to bardzo silny argument na czytanie Kierkegaarda na sposób fenomenologiczny. Zdaniem Strawsera szczególnie istotne do zrozumienia fenomenologicznej natury filozofii Kierkegaarda są *Czyny miłości* (1847) oraz jego *Dyskursy* (1843) (Pattison, 2003), ponieważ skupiają się na biblijnym temacie „miłość ukrywa mnogość grzechów” (Kierkegaard, 1992), a tym samym na redukcji erotycznej, która wychodzi nie tylko poza grzech, ale także poza jaźń. Kierkegaardowski „kochanek” jest ukonstytuowany przez miłość, to znaczy jego czyny wywołują miłość i z miłości wychodzą. Kierkegaard, analizując miłość z perspektywy fenomenologicznej skupia się na wewnętrzności – jego zdaniem to wewnętrzność wyznacza, co człowiek odkrywa i co ukrywa. Bez wątplenia ta myśl koresponduje z fenomenologią Mariona (Søloft, 2011) która również zajmuje się wewnętrznością i subiektywnością, a także uznaje miłość za podstawę fenomenologicznego rozumienia.

Dlaczego zatem „miłość ukrywa mnogość grzechów”? Według Kierkegaarda wynika to przede wszystkim z tego, że ten, kto kocha, nie zna i nie chce poznać zła (Strawser, 2015). Z problemem grzechu wiąże się również problem przebaczenia. Można podejrzewać, że przebaczenie wywodzi się z miłości. Jednak z perspektywy fenomenologicznej, zgodnie z tłumaczeniem Strawsera, w miłości nie ma miejsca na przebaczenie, gdyż kochający widzi ukochanego jako niesplamionego grzechem, idealnego (Strawser, 2015). Zdaniem Strawsera przebaczenie w miłości nie jest możliwe, ponieważ nie ma niczego, co można byłoby przebaczyć. Zatem przebaczenie nie wynika z obecności miłości, ale raczej z uświadomienia sobie obecności grzechu. W ten sposób możemy zrozumieć przebaczenie jako pochodną fenomenu – jako pochodzącą raczej z doświadczenia cierpienia niż z miłości, która jest całkowicie odmiennym doświadczeniem; przebaczenie rodzi się w momencie uświadomienia sobie grzechu albo zła, a nie jest reakcją spowodowaną obecnością osoby, którą się kocha (Strawser, 2015).

MIŁOŚĆ WIECZNA?

Strawser analizując fenomenologię miłości Kierkegaarda, zwraca uwagę również na problem wieczności miłości. Argumentuje, że nikt, kto kocha nie myśli o miłości jako czymś chwilowym, jednodniowym, zamkniętym w określonym przedziale czasowym. Kochający przeżywa miłość jako bezczasowy fenomen (Strawser, 2015). Kierkegaard ujmuje wieczność jako niezmiennie związaną z miłością jako jej aspekt, co według Strawsera można uznać za centralny element fenomenologii Kierkegaarda. Na tym gruncie dochodzi do unifikacji miłości – mimo tego, że Kierkegaard dokonuje dystynkcji na *Elskov* (miłość preferencyjną *Forkjærlighed*) oraz *Kjærlighed* (Strawser, 2015).

Kierkegaard w *Czynach miłości* określa miłość erotyczną jako zdefiniowaną przez jej obiekt, a miłość chrześcijańską jako zdefiniowaną przez samą miłość. W związku z tym, nie możemy tak łatwo pominąć tego podziału i zajmować się miłością jako fenomenem jednolitym. Jednak Strawser twierdzi, że nie powinniśmy tych miłości rozważać jako diametralnie różnych od siebie. Nawet terminy *Forkjærlighed* i *Kjærlighed* sugerują, że mają one ze sobą więcej zależności niż różnic – a nawet, że miłość preferencyjna może stanowić preludium do miłości chrześcijańskiej. *Elskov* według Howarda i Edny Hong jest „(...) bezpośrednią, romantyczną (...) miłością jak między mężczyzną i kobietą. *Kjærlighed* jest miłością w bardziej całościowym i także wyższym sensie. *Elskov* i *Kjærlighed* korespondują z *eros* i *agape*” (Strawser, 2015, s. 118).

Jednak, zdaniem Carla Hughesa, porównanie poczynione przez Howarda i Ednę Hong jest nieadekwatne, ponieważ dystynkcja na *agape* i *eros* nie przyjmuje ich syntezy, a fenomenologia powinna zajmować się zunifikowanym rodzajem miłości i dążyć do takiej syntezy, która jest na gruncie filozofii Kierkegaarda możliwa (jak na przykład u Mariona, który broni tego podejścia). Hughes daje wyraz temu pogładowi w książce *Kierkegaard and the Staging of Desire: Rhetoric and Performance in a Theology of Eros* (Hughes, 2014). Dlatego wydaje się, że uzasadnione jest niestosowanie dystynkcji na różne rodzaje miłości u Kierkegaarda, tak jak to robi Strawser. Co więcej, w wypadku miłości w rozumieniu Kierkegaarda, według Strawsera po raz pierwszy nie mamy do czynienia z jakimś „albo-albo” (Strawser, 2015).

LĘK

Kierkegaard w *Czynach miłości* pisze, że miłość jest jedyną rzeczą, dla której warto żyć, cytując *Ewangelię* świętego Jana: „Miłujcie się wzajemnie jak ja was umiłowalem” (J 15, 12-13). Jednakże, filozof dodaje później, że miłość zawsze w jakiś sposób zależna jest od „bojaźni i drżenia” (*Frygt og Bøeven*) (Kierkegaard, 1983, s. 239). Nie chodzi tu o tożsamość miłości i lęku, ale o to, że wiara, która jest związana z miłością, jako jej wyrażenie w stosunku do Boga, zawiera lęk. W *Czynach miłości* Kierkegaard tłumaczy zależność między miłością i lękiem: „Bojaźń i drżenie to nie *primus motor* w chrześcijańskim życiu, bo jest nim miłość; ale jest tym, czym jest wahadło zegara jest wahadłem dla chrześcijańskiego życia” (Kierkegaard, 1983, s. 239).

Głównym pytaniem, na które powinniśmy szukać odpowiedzi na gruncie filozofii Kierkegaarda jest to, czy lęk (i drżenie) przynależy do doświadczenia miłości i czy w ogóle powinien do niego przynależeć. Strawser uważa, że lęk jest fenomenem całkowicie przeciwnym miłości. Lęk osłabia, a miłość dodaje sił. Lęk niszczy, a miłość buduje. Miłość przynosi pociechę i schronienie od zła świata. Lęk kończy *Czyny miłości* Kierkegaarda (Strawser, 2015). Jednak wydaje się, co zauważa Strawser, że lęk można rozważać jako część miłości. Tłumaczy to w postaci sylogizmu:

*Miłość zawiera nadzieję (co sugeruje Kierkegaard).
Wiara zawiera lęk (to z kolei sugeruje Spinoza).
Zatem miłość zawiera lęk (Strawser, 2015, s.174).*

Czy jest to uzasadnione? Niekoniecznie. Można łatwo obalić ten argument posługując się fragmentami z dzieł Kierkegaarda. Filozof w *Czynach miłości* uznaje odnoszenie się do możliwości zaistnienia czegoś dobrego, jako do nadziei, a odnoszenie się do możliwości zaistnienia czegoś złego jako do lęku. I osoba, która ma nadzieję i ta, która się lęka spodziewają się czegoś. Jednak natura nadziei jest radykalnie inna, bo według Kierkegaarda ten, który ma nadzieję, nie może się mylić (Kierkegaard, 2007).

Zmodyfikowany sylogizm, który proponuje Strawser brzmi:

*Miłość zawiera nadzieję.
Nadzieja wyklucza lęk.
Zatem, miłość wyklucza lęk (Strawser, 2015, s. 174).*

PODSUMOWANIE

Fenomen miłości w ujęciu Kierkegaarda przybiera wiele form i ujawnia się w różnych kategoriach – od miłości preferencyjnej po agape. W pracy tej starałam się dowieść, że zarówno fenomen miłości u Kierkegaarda jest jeden – nie istnieje wiele fenomenów – istnieją różne ich przejawy, a koncepcja miłości zunifikowanej jest możliwa.

Nie dążyłam do przedstawienia wszystkich kategorii miłości. Drogą analizy tekstów filozoficznych i literackich, próbowałam nakreślić najważniejsze (ale nie wszystkie) problemy filozofii miłości Kierkegaarda w fenomenologicznej interpretacji.

O miłości warto myśleć w sposób fenomenologiczny i etyczny. Wynika to z tego, że aspekt poznawczy w przypadku miłości przenika się z praktycznym wewzwaniami. Miłość nie jest bowiem niczym innym niż czynem, niż powinnością, która dąży do ucieleśnienia się poprzez czyn. Kierkegaard powtarza bezustannie: „Ty powinienes kochać”. Czy to dobra rada? Miłość może być trudna, może nieść za sobą wiele wyrzeczeń i ból. Jednak, pomimo trudności, które niesie, pomimo bólu i wyrzeczeń, Kierkegaard wierzy, że miłość oddala nas od rozpacz. I usuwa lęk.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Dunning, S. N. (1985). *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*. Princeton University Press.
- [2] Hughes, C. S. (2014). *Kierkegaard and the Staging of Desire: Rhetoric and Performance in a Theology of Eros*. Fordham University Press.
- [3] Kierkegaard, S. (1983). *Kierkegaard's Writings Volume 6: Fear and Trembling*. Princeton University Press.
- [4] Kierkegaard, S. (1992). *Kierkegaard's Writings Volume 5: Eighteen Upbuilding Discourses*. Princeton University Press.
- [5] Kierkegaard, S. (2007). *Czyny miłości*. Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- [6] Kierkegaard, S. (2016). *Albo-albo*. t. I i II. Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria.
- [7] Pattison, G. (2003). *Kierkegaard's upbuilding discourses: Philosophy, literature, and theology*. Routledge.
- [8] Scheler, M. (1973a). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Northwestern University Press.
- [9] Scheler, M. (1973b). *Selected Philosophical Essays*. Northwestern University Press.
- [10] Scheler, M. (2008). *Resentyment a moralności*. Wydawnictwo Aletheia.
- [11] Singer, I. (2009). *The Nature of Love. The Modern World*. t. 3. The MIT Press.
- [12] Søloft, P. (2011). Erotic Love: Reading Kierkegaard with and without Marion. *Dialog*, 50(1), 37-46.
- [13] Strawser, M. (1996). *Both/and Reading Kierkegaard: From Irony to Edification*. Fordham University Press.
- [14] Strawser, M. (2015). *Kierkegaard and the Philosophy of Love*. Lexington Books.
- [15] Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford University Press.