

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Kamil Szpilka

**O możliwych kierunkach rozwinięcia koncepcji
podmiotu estetycznego Sørensa Kierkegaarda**

Rodzaj pracy: doktorska

Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak

Seminarium naukowe z etyki i filozofii człowieka

Kraków 2024

OPIS BIBLIOGRAFICZNY

Kamil Szpilka, O możliwych kierunkach rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego Søren Kierkegaarda, praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Władysława Zuziaka, Kraków WF UPJPII, 2024, 167 stron.

ABSTRAKT

Przedmiotem badań w przedłożonej pracy uczyniono podmiot estetyczny w antropologii Søren Kierkegaarda. Skupiono się na analizie jego egzystencji oraz wykazaniu jego znaczenia na tle pozostałych stadiów.

Celem dysertacji było ukazanie dojrzewania koncepcji podmiotu estetycznego u Kierkegaarda oraz wskazanie innych możliwych kierunków rozwoju estety.

Badania przeprowadzono w oparciu o teksty Søren Kierkegaarda oraz publikacje z zakresu filozofii człowieka, metafizyki, estetyki i etyki. W realizacji wyznaczonych celów zastosowano metodę analityczno-syntetyczną wraz z elementami metody hermeneutycznej.

Wykorzystano 38 materiałów źródłowych i 241 innych pozycji bibliograficznych.

SŁOWA KLUCZOWE

a) imienne: Søren Kierkegaard

b) rzeczowe: egzystencjalizm, esteta, estetyka, etyka, piękno, rozpacz, wiara

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI	4
WSTĘP	6
ROZDZIAŁ I.....	12
CZŁOWIEK ESTETYCZNY W UJĘCIU KIERKEGAARDA	12
1. Geneza egzystencjalizmu Kierkegaarda	12
2. Teoria stadiów życia	19
2.1 Esteta bezpośredni i refleksyjny	20
2.2 Stadium etyczne i religijny typ życia.....	26
3. Podmiot estetyczny Kierkegaarda.....	33
3.1 Ukierunkowanie na piękno	33
3.2 Problem prawdy	43
3.3 Nieuchronność melancholii i rozpacz	49
ROZDZIAŁ II.....	53
NIEWYSTARCZALNOŚĆ DOTYCHCZASOWEJ ESTETYKI I NOWE PERSPEKTYWY JEJ ROZUMIENIA	53
1. Istota przemiany i jej rodzaje	55
2. Lęk i wybór absolutny.....	66
3. Piękno w wymiarze etycznym. Między rozsądkiem a charakterem	72
4. Potrzeba osobowego odniesienia do Boga.....	77
5. „Lilie polne” – nowa perspektywa dla estetyki	84

ROZDZIAŁ III	94
PRÓBA ROZWINIĘCIA KIERKEGAARDOWSKIEGO UJĘCIA ESTETYKI	94
1. Człowiek estetyczny w świecie wartości – Józef Tischner.....	97
1.1 Piękno symbolem tego, co etycznie dobre.....	98
1.2 Dlaczego piękno nie zawsze kieruje ku dobru?	104
1.3 Wybór piękna szansą na odnowę moralną człowieka.....	107
2. Esteta w świecie duchowym	112
2.1 Hans Urs von Balthasar.....	113
2.2 Sztuka a religia.....	115
2.3 Estetyka chwały	117
2.4 Działanie i kontemplacja.....	120
2.5 Wiara i rozum.....	123
3. Estetyzacja życia człowieka współczesnego.....	127
3.1 Richard Shusterman	131
3.2 Michel Foucault	137
 ZAKOŃCZENIE	 144
BIBLIOGRAFIA	150

WSTĘP

Cel pracy

Zasadniczym celem przedłożonej pracy jest analiza podmiotu estetycznego w antropologii Sørensa Kierkegaarda, dokonana w oparciu o jego myśl filozoficzną oraz adekwatną literaturę pomocniczą. Problemem badawczym jest określenie istoty, przedstawienie ograniczeń i ukazanie aktualności estetycznego wymiaru życia człowieka, zarówno w koncepcji Kierkegaarda, jak i współczesnych filozofów zainspirowanych jego pracami.

Kierkegaard w myśleniu o człowieku wpisuje się w nurt św. Augustyna i Błażeja Pascala. Ich rozumienie kondycji ludzkiej wyniesione zostanie na nowy, nieznany dotąd poziom. Człowiek w jego antropologii jest egzystencją zawieszoną między wiecznością a doczesnością, możliwością a koniecznością. Swoją dramaturgię przeżywa w dojrzewaniu osobowości od stadium estetycznego, przez etyczne po religijne. Podmiot estetyczny w prezentacji kopenhaskiego filozofa jest uwikłany w bezpośredniość i nie żyje autentycznie, dlatego winien to stadium porzucić na rzecz dalszego rozwoju. Jednak egzystencja estetyczna zyskuje na znaczeniu, a nawet staje się doniosła w poglądach wybranych XX-wiecznych myślicieli. W pracy zostanie wskazane istnienie przesłanek do stwierdzenia, że człowiek zanurzony w świecie zmysłowym ma już na tym poziomie dostęp do uświadomionego życia w horyzoncie wartości.

Materiał źródłowy bieżącego opracowania stanowią dzieła duńskiego filozofa – Sørensa Kierkegaarda (1813-1855), prekursora egzystencjalizmu, badane pod kątem podmiotu żyjącego w sferze estetycznej. Zarówno warsztat, jak i idee prezentowane na kartach jego pozornie niespójnych dzieł – od dziesięcioleci wywierają ogromny wpływ na szeroko rozumianą kulturę humanistyczną. Określony niniejszym przedmiot badań stwarza możliwości odkrycia istotnych treści dotyczących podmiotu estetycznego. Wpłyną one na rozwiązanie postawionego wyżej problemu badawczego.

Uzasadnienie wyboru tematu i stan badań

Søren Kierkegaard zmarł w 1855 roku, lecz dopiero po ponad czterdziestu latach zwrócono uwagę na jego niezwykłą myśl. Dziś badania nad jego filozofią są wyjątkowo zaawansowane, nie tylko w Europie, ale na całym świecie. Jednak należy zauważyć, że w studiach nad jego antropologią najwięcej uwagi poświęcono człowiekowi widzianemu z perspektywy religijnej.

Kierkegaard otwarcie przyznaje, że stadium estetyczne nie ma wielkiej wartości wobec kolejnych, wyższych od niego – etycznego i religijnego. Pozostaje jednak wątpliwość: czy rzeczywiście wszystko, co estetyczne musi być złe i odrzucone? Dlaczego duński autor zdaje się odmawiać podmiotowi estetycznemu autentycznego istnienia? Czy egzystencji estety naprawdę nie da się w jakimś wymiarze obronić? Przygotowana dysertacja stawia sobie za cel próbę zrozumienia człowieka z perspektywy najniższej formy egzystencji w ujęciu filozofa, czyli od strony podmiotu estetycznego. Z filozoficznych rozważań Duńczyka zostały zrekonstruowane najważniejsze aspekty opisu egzystencji estetycznej, by w kolejnym etapie skonfrontować je z równie donośnymi ideami filozoficznymi XX wieku, rzucającymi nowe światło na rozumienie podmiotu estetycznego. Tym samym, temat niniejszej pracy doktorskiej został sformułowany w następujący sposób: „O możliwych kierunkach rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego Søren Kierkegaarda”.

W realizacji zamierzonego celu podjęto staranne badania myśli samego Kierkegaarda i autorów, którzy zajmują się jego filozofią. W literaturze europejskiej i anglo-amerykańskiej ilość odwołań do jego filozofii jest ogromna, co dowodzi wielkiej popularności autora. Ponadto, w wielu krajach podjęto szerokie badania nad jego myślą, które zaowocowały powstaniem kolejnych po kopenhaskim Centrum Badań nad Sørenem Kierkegaardem¹, a przede wszystkim licznymi przekładami na kolejne języki. To zdecydowanie upowszechniło jego twórczość. Na uwagę zasługuje także dorobek polskich naukowców eksplorujących ogromną spuściznę „ojca” filozofii egzystencjalnej, których od 20-30 lat znacznie przybywa. Są wśród nich

¹ Kopenhaskie centrum założono w 1992 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kopenhaskiego i to właśnie tam powstają kolejne edycje dzieł krytycznych Kierkegaarda: *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). W roku dwusetnej rocznicy urodzin duńskiego filozofa (2013) powstało kolejne Centrum Badań Myśli Sorena Kierkegaarda przy Instytucie Filozofii i Socjologii w Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, dziś po zmianie nazwy uczelni – Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

choćby: E. Kasperski, J. A. Prokopski, M. Sosnowski, A. Szwed, K. Toeplitz i wielu innych.

Problematyka podmiotu estetycznego jest stale obecna w filozoficznej literaturze. Także na rodzimym gruncie podjęto próby jej opracowania i były one inspiracją dla autora². Kolejne ujęcia tego problemu dowodzą, że z jednej strony podmiot estetyczny bywa tematem drugoplanowym, a z drugiej, że studia nad nim mają zazwyczaj formę krótszych rozpraw, a nie wielostronicowych monografii.

Nowością badań tej dysertacji jest przede wszystkim problem ukazania wartości samego podmiotu estetycznego i jego świata. Wspomniany wyżej sposób rozumienia człowieka w świetle teorii o trzech typach egzystencji, podejmowany i oceniany był najczęściej z perspektywy sfery religijnej jako zwieńczenia projektu antropologicznego Kierkegaarda. W przedłożonej pracy punkt wyjścia i perspektywa badawcza będą zgodne z kierunkiem dojrzewania podmiotu, poczynając od sfery estetycznej. Drugim *novum* prezentowanej pracy jest kwestia kontynuacji myśli Duńczyka lub inaczej – nowa perspektywa dla podmiotu estetycznego i zakorzenienie w niej późniejszych autorów. Istnieją wprawdzie opracowania dotyczące recepcji twórczości Kierkegaarda u myślicieli współczesnych, ale mają one charakter monograficzny. Aktualnie nie dysponujemy jeszcze obszerniejszym i całościowym studium we wspomnianej problematyce. Przedłożona praca bowiem zakłada odnalezienie zbieżnych motywów poszczególnych stadiów życia z adekwatnymi ideami głoszonymi współcześnie. Ponadto, opracowanie tego problemu może posłużyć jako ilustracja i punkt wyjścia dla sformułowania bardziej uniwersalnych prawd dotyczących życia ludzkiego, które od zawsze fascynuje myślicieli.

Istotnym jest, iż w pierwszej kolejności zostanie uwypuklony aspekt rozwoju idei życia estetycznego u samego Kierkegaarda – dotąd podejmowany zasadniczo przy prezentacji całego procesu rozwoju egzystencji, zazwyczaj sporadycznie rozwijany. Niniejsza dysertacja może również stać się inspiracją do dyskusji

² H. Benisz, *Meandry estetyki Kierkegaarda*, „Nowa Krytyka”, t. 7, 1996, ss. 159–169; H. Chojnacki, *Uwodziicielstwo estetyczne, czyli o estetyzacji uwodziicielstwa*, „Principia”, t. 23, 1999, ss. 145–156; E. Kasperski, *Wokół estetyki Kierkegaarda*, „Tekstualia”, 2014, ss. 11–30; P. Mróz, *Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa: poglądy estetyczne Kierkegaardowskich autorów pseudonimowych*, Kraków 2013; A. Szwed, *Sorena Kierkegaarda próba przezwyciężenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos”, nr 40, 1997, ss. 169–178; K. Toeplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 7–35.

nad rozumieniem estetycznego pojmowania świata, zainicjowanego przez Duńczyka. Znajomość jego kategorii antropologicznych oraz świadome odkrycie na nowo konieczności życia w stadium estetycznym może przynieść wymierne efekty w życiu człowieka, sięgającego po opracowania tej filozofii. Podejmowane badania w istotny sposób będą mogły również uwrażliwić współczesnego czytelnika na ideę piękna, a przez nią – na tę niezwykle istotną sferę ludzkiego ducha.

Metoda

Przedłożona praca doktorska dotyczy w głównej mierze źródeł pisanych Sorena Kierkegaarda, w których prezentuje swoją antropologię. Materiał badawczy wydaje się różnorodny i trudny w analizie, choćby za sprawą tak wielu różniących się prezentacji życia estetycznego czy przez mnogość autorów pseudonimowych, którzy przemawiają w imieniu filozofa. Dlatego też wymienione źródła wymagają wieloaspektowego potraktowania. Zastosowana metoda analityczno-syntetyczna posłuży do gruntownego zreferowania poszczególnych stadiów życia człowieka, w oparciu o twórczość Kierkegaarda, jak i pomocniczą literaturę filozoficzną dotyczącą badanej kwestii. Zostaną również podjęte analizy mające na celu określenie specyfiki i wzajemnych zależności pomiędzy wieloma aspektami życia estetycznego. Formułowanie wniosków i konkluzji podjętego zagadnienia umożliwi metoda syntetyczna. Będzie ona również przydatna w związku z próbą poszerzenia perspektywy badawczej o wątki ukazujące nowe rozumienie estetyki. Dlatego też zostaną wprowadzone elementy metody hermeneutycznej, dzięki której będzie możliwe głębsze zrozumienie przejawów życia estetycznego oraz zrozumienie podmiotowych uwarunkowań egzystencji estety. Zamiarem autora jest nie tylko rekonstrukcja poglądów, ale też ich interpretacja pod kątem rozwinięcia określonych intuicji zawartych w różnych tekstach Kierkegaarda i jego komentatorów. W tym zadaniu wskazane będzie zastosowanie „interpretacji humanistycznej”, którą zdefiniował Jerzy Kmita³, główny przedstawiciel poznańskiej szkoły metodologicznej. Jej użycie umożliwi udzielenie pełniejszych odpowiedzi

³ Jerzy Kmita (1931-2012), filozof, kulturoznawca, teoretyk i metodolog nauki, twórca koncepcji kultury i interpretacji oraz jeden z głównych przedstawicieli poznańskiej szkoły metodologicznej. Najbardziej znane publikacje: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971; *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1973. Por. M. Bonecki, *Jerzy Kmita – interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, „Filozofia Publiczna i Edukacja demokratyczna”, t. I, nr 2, 2012, s. 179.

na postawione cele badawcze, bowiem poglądy Kierkegaarda na temat podmiotu estetycznego zostaną wzbogacone o nowe sposoby rozumienia i nowe możliwości funkcjonowania tej konstrukcji filozoficznej zarówno w dyskursie naukowym, jak i w praktyce pedagogicznej. Istota i użyteczność interpretacji humanistycznej zostanie dokładnie omówiona w rozdziale trzecim.

Autor zdaje sobie sprawę z trudności, które niesie ze sobą taki sposób ujęcia tematu. Jednak ma ono istotne zalety – daje bowiem szansę na połączenie pogłębionej analizy omawianych zagadnień przy jednoczesnym poszerzeniu perspektywy badawczej. Wydaje się zatem, że warto podjąć taką próbę, nawet jeśli uda się ją zrealizować jedynie w ograniczonym zakresie.

Plan/struktura rozprawy

Wyznaczony cel i zastosowane metody pracy zdeterminowały strukturę prezentowanej dysertacji. Została ona podzielona na trzy części. Pierwszy i drugi rozdział podejmują próbę rekonstrukcji zasadniczych problemów antropologicznych w filozofii Kierkegaarda, ze szczególnym uwzględnieniem podmiotu estetycznego. Rekonstrukcja zostanie dokonana w oparciu o materiał źródłowy oraz o krytyczne opracowania poglądów Kierkegaarda.

Rozdział pierwszy otwiera problem genezy egzystencjalnej myśli duńskiego filozofa w kontekście popularnej wówczas filozofii heglowskiej. Dalej będzie miała miejsce syntetyczna prezentacja teorii stadiów życia w ujęciu Kierkegaarda: estetycznego, etycznego i religijnego. Rozdział pierwszy zakończy próba gruntownej analizy życia podmiotu estetycznego poprzez wskazanie kluczowych dla tego stadium aspektów egzystencji ludzkiej. Uwydatnione zostaną trzy zagadnienia: relacja podmiotu do piękna, problem subiektywnej prawdy jednostki oraz nieuchronność melancholii i rozpacz na poziomie życia estetycznego.

Rozdział II podejmie problem niewystarczalności estetyki oraz nowe perspektywy jej rozumienia. W tej części zostaną zasygnalizowane możliwe kierunki rozwinięcia podmiotu estetycznego. Najpierw, skrótowo zostaną omówione kolejne przemiany estety, podkreślające dynamizm jednostki. W kolejnej odsłonie będą omówione: lęk, skok jakościowy i wybór absolutny. Stanowią one charakterystyczne

dla filozofii egzystencji „możliwości” podmiotu, czyli okazji do dalszego wzrostu. Następna część rozdziału to pogłębione badania nad człowiekiem w stadium etycznym i religijnym, a nadmienione w ich realizacji braki i niekonsekwencje staną się inspiracją poszukiwania innych możliwych kierunków rozwinięcia podmiotu. Równocześnie zostaną uwypuklone artystyczne zabiegi Kierkegaarda podejmowane przez niego przy konstruowaniu filozoficznego projektu rozwoju egzystencji. Zwieńczeniem tego rozdziału będzie prezentacja nowej estetyki Kierkegaarda, w której autor wydaje się subtelnie zmieniać swoją pierwotną koncepcję. Zawarł ją w eseju *Lilie polne*.

Treści zawarte w rozdziale trzecim będą istotne ze względu na zamierzone przez autora poszerzenie perspektywy antropologicznej Kierkegaarda. Głównym celem ostatniego rozdziału jest wskazanie możliwych kierunków rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego duńskiego filozofa. W oparciu o źródła i opracowania wybranych współczesnych filozofów zostaną przybliżone wybrane propozycje aktualizacji, rozszerzenia lub uwznioślenia estetyki Kierkegaarda. Głównym autorem pierwszej perspektywy będzie Józef Tischner, krakowski filozof, który inaczej niż Kierkegaard poszukiwał możliwości wprowadzenia podmiotu estetycznego w świat aksjologii. Myśl Tischnera będzie wzbogacona teorią Władysława Stróżewskiego. W drugiej odsłonie tego rozdziału zostanie zaprezentowana myśl teologiczno-filozoficzna Hansa Ursa von Balthasara. Szwajcarski myśliciel, autor piętnastotomowej *Trylogii* odważnie będzie przekonywał, że podmiot estetyczny już w horyzoncie piękna ma możliwość uczestniczenia w świecie metafizycznym. W ostatniej części rozdziału do głosu dojdą współcześni myśliciele, którzy egzystencję estetyczną jak i świat estety rozumieją inaczej niż Kierkegaard. Umożliwi to zastosowanie interpretacji humanistycznej. Richard Shusterman, przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu, doceni działania zmierzające do estetyzacji nie tylko przestrzeni, ale i życia ludzkiego. W podobny sposób rozumie estetyzację życia francuski filozof, Michel Foucault. On jednak, nawiązując do tradycji antycznych proponuje własny projekt „rehabilitacji” estetyki.

Zaprezentowana struktura omawianych wątków pomoże w jaśniejszym przedstawieniu problematyki podmiotu estetycznego oraz przyczyni się do pogłębienia zrozumienia i wzbudzenia większego zainteresowania dorobkiem wybitnego, duńskiego myśliciela.

ROZDZIAŁ III

PRÓBA ROZWINIĘCIA KIERKEGAARDOWSKIEGO UJĘCIA ESTETYKI

„estetyka może być
pomocna w życiu
nie należy zaniedbywać nauki
o pięknie”³³².

Z. Herbert, *Potęga smaku*.

Estetyka stworzona przez Kierkegaarda, zarówno w pierwszym, jak i drugim projekcie, domaga się rozwinięcia, ze względu na zbyt ograniczoną, co wskazano wcześniej, perspektywę, zarówno w kwestii rozumienia takich zasadniczych pojęć, jak autentyczność egzystencji, zdrowie ducha, czy istota przeżycia estetycznego. Równocześnie wiele istotnych intuicji, zawartych w pismach Kierkegaarda, które inspirowały jego następców, wymaga uzupełnienia i rozwinięcia. Przede wszystkim w swoim ograniczonym spektrum nie dostrzega on możliwości doświadczania piękna na poziomie religijnym. Zamknięcie w ciasnych murach drobnomieszczańskiej i prowincjonalnej Kopenhagi zapewne nie ułatwiało filozofowi dostrzeżenia, że kontemplacja piękna, obcowanie z nim i umiejętność doświadczania go może otwierać przed człowiekiem świat wartości duchowych. Kierkegaard wydaje się pomijać fakt, że „Kluczową kwestią jest tutaj nierozzerwalnie spleciona natura estetyki, etyki i religii w życiu doczesnym [...] piękno nie jest po prostu właściwością czy atrybutem, ale sposobem istnienia, sposobem bycia, kategorią relacyjną”³³³. Nie może być inaczej, skoro odrzuca uczestnictwo w doczesności. Zatem nie ma w jego koncepcji akceptacji dla troski o kondycję fizyczną.

³³² Z. Herbert, *Potęga smaku*, [w:] *Wiersze zebrane*, opr. R. Krynicki, Kraków 2008, ss. 523-524.

³³³ A.M. Coates, *Beauty lived towards shalom...*, *op. cit.*, s. 102.

Tymczasem dbanie o sferę cielesną i psychiczną, pozytywne nastawienie do świata i do drugiego człowieka, umiejętność cieszenia się i wzbudzania pozytywnych odczuć u innych, choćby przez sztukę, konwersację, czy nawet poprzez sposób bycia, to w dużej mierze działania estetyczne, najczęściej oceniane i odbierane pozytywnie. Podobnie też uczynienie z własnego życia swoistego dzieła sztuki może być, z jednej strony, wyrazem narcyzmu, próbą zaistnienia w medialnym świecie celebrytów, ale z drugiej, może być postawą wdzięczności i radości z daru życia.

Piękno nie może zastąpić ani moralności, ani religii, ale może być zarówno ich uzupełnieniem, jak i inspiracją do ich rozwijania. Pojawia się tu wiele pytań, które wymagają odpowiedzi.

Czy można żyć pięknie, dobrze i mądrze? Czy egzystencja estetyczna jest skazana na bierne, jałowe zanurzenie się w doznaniach estetycznych? Czy możliwa jest głębiej rozumiana egzystencja estetyczna, nie koncentrująca się na nieuporządkowanej gonitwie za nowymi doznaniem? Jeżeli tak, to niewątpliwie trzeba sformułować jej zakres i stworzyć konkurencyjną, wobec dzisiejszej konsumpcjonistycznej praktyki, koncepcję pięknego życia. Warto przy tym wziąć pod uwagę obiekcje A.M. Lopeza Calvo de Feijoo i M.M. Protasio: „błędne interpretacje, które uważają etapy za proces ewolucyjny, który wymaga przewyciężenia zmysłowego charakteru egzystencji, są naznaczone i przemierzane przez nasz historyczny moment, w którym dominuje logika ewolucji, produktywności wzrostu, przewyciężenia, dychotomizacji, między innymi. Każda z tych orientacji, obecna w obecnej epoce, ostatecznie utrudnia zrozumienie elementu estetycznego i pozytywną jego charakterystykę jako strażnika przestrzeni, gdzie naprawdę może doprowadzić do osiągnięcia jedności”³³⁴. Jak dodają autorzy w innym miejscu: „istotne jest, abyśmy odzyskali estetykę, w celu bardziej holistycznego zrozumienia bycia człowiekiem, a w konsekwencji wielowymiarowego pojmowania rzeczywistości”³³⁵.

Jeżeli człowiek nie chce żyć w nieustannej rozpacz i lęku, o czym pisze Kierkegaard, ale też nie chce rozpląnąć się w świecie powierzchownych doznań, musi znaleźć odpowiednie miejsce w swoim życiu dla sfery estetycznej.

³³⁴ A.M. Lopez Calvo de Feijoo, M.M. Protasio, *The Rescue of the Aesthetic Character of Existence in Kierkegaard Philosophy...*, op. cit., s. 1481.

³³⁵ A.M. Coates, *Beauty lived towards shalom...*, op. cit., s. 94.

Jednym z celów niniejszej rozprawy, oprócz analizy estetycznej modalności życia jest także próba ukazania możliwych kierunków rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego zawartej w koncepcji Kierkegaarda. Będzie to przedmiotem bieżącego rozdziału i spośród możliwych propozycji, zaprezentowani zostaną wybrani współcześni autorzy omawianej tematyki. W swoich teoriach poszerzają oni wydatnie horyzont rozumienia podmiotu estetycznego, oryginalnie ujmowany przez samego Kierkegaarda.

Analizy pierwszego i drugiego rozdziału w wielu wypadkach były rezultatem zastosowania metody hermeneutycznej, która umożliwiła rozumienie kluczowych dla filozofa z Kopenhagi sposobów bycia egzystencji. Ta metoda stała się tym bardziej nieoceniona ze względu na charakter twórczości dzieł Kierkegaarda, który w swoich tekstach polemizował sam ze sobą przez użycie kilkunastu pseudonimów. Rozumienie stron tej dyskusji oraz znalezienie ostatecznego sensu myśli antropologicznej autora *Albo, albo* stało się możliwe dzięki tej metodzie. Jednak w lekturze dzieła filozoficznego istotny jest także fakt odbierania go przez współczesnego czytelnika. System stworzony przez filozofa jest zamknięty i w pewnym sensie kompletny, ale zawsze pozostaje otwarty na nową interpretację, a nawet na krytykę. Podobnie dziś, podejmując próbę zrozumienia podmiotu estetycznego Kierkegaarda, czytelnik ma prawo widzenia szerszej perspektywy wzbogaconej o stanowiska i kierunki chronologicznie późniejsze oraz jemu współczesne.

W tym zadaniu pomocna okazuje się interpretacja humanistyczna, której twórcą jest Jerzy Kmita. Ten wybitny metodolog zdawał sobie sprawę z niejednorodności wytworów kultury, pomimo, że większość intuicyjnie rozumie kulturę jako spójną całość. Została ona jednak współcześnie podzielona między rozmaite dyscypliny naukowe. Dla humanistyki, która dla wielu jest „poszukiwaniem sensu”³³⁶, Kmita znalazł wspólną metodę. Jest ona dostępna także dla nauk filozoficznych, które zajmują poczesne miejsce w szerokiej palecie nauk humanistycznych. Interpretacja humanistyczna³³⁷ jest pojmowana przez Kmitę jako swoisty dla humanistyki rodzaj

³³⁶ M. Bonecki, *Jerzy Kmita – interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury...*, op. cit., s. 180.

³³⁷ „Interpretacja humanistyczna jest operacją polegającą na skonstruowaniu rozumowania, którego przesłanki stwierdzają, jaka jest wiedza podmiotu czynności na temat możliwych działań ich rezultatów, stwierdzają, jaki jest system wartości (preferencji) podmiotu czynności, zakładają racjonalność tego podmiotu i prowadzą do wniosku, że podmiot podjął odnośną czynność, tj. odpowiadają na pytanie, dlaczego podmiot czynność tę podjął”. Zob. *Ibid.*, s. 183.

wyjaśniania. W jego ramach mogą być interpretowane nie tylko ludzkie wytwory (w szczególności literatura i dzieła sztuki), ale i ludzkie zachowania. Istotny w analizie i rozumieniu dzieła jest dla Kmita „sens”, zawarty w racjonalnych i celowych działaniach twórcy, do którego pragnie dotrzeć odbiorca. W takim ujęciu sens podjętej czynności lub jej wytworu to wartość dominująca, tj. wartość najbardziej preferowana przez jednostkę w danej sytuacji decyzyjnej³³⁸. W oparciu o interpretację humanistyczną w bieżącym rozdziale podmiot estetyczny Kierkegaarda zostanie zestawiony z innymi ujęciami estetycznego sposobu życia. W zamiarze autora jest, by wśród współczesnych filozofów znaleźli się nie tylko klasyczni i znani powszechnie kontynuatorzy myśli Kierkegaarda, ale również myśliciele z odmiennymi koncepcjami egzystencji estetycznej, godni konfrontacji z twórczością tego filozofa.

W pierwszej odsłonie tego rozdziału zostanie przedstawiona myśl autorów bezpośrednio inspirujących się filozofią duńskiego autora. Wzajemne odniesienia klasycznych transcendentalistów (głównie piękna) do wartości będą przybliżone w twórczości Józefa Tischnera i Władysława Stróżewskiego. Kolejną propozycją będzie myśl filozoficzno-teologiczna Hansa Ursa von Balthasara, który ukazuje możliwość partycypacji człowieka w życiu duchowym poprzez kontemplację piękna.

W drugiej części rozdziału, zgodnie z powyższą metodologiczną zapowiedzią, próbie analizy zostanie poddany problem estetyzacji życia współczesnego człowieka w myśli Richarda Shustermana i Michela Foucaulta. Choć koncepcje człowieka Kierkegaarda oraz wspomnianych filozofów oraz ich światy nie są w pełni tożsame, ani w ścisłym sensie analogiczne, to analiza ich rozumienia podmiotu estetycznego ukazuje interesujące wzajemne odniesienia i poszerza kwestię współczesnych interpretacji autora Albo-albo.

1. Człowiek estetyczny w świecie wartości – Józef Tischner

W projekcie antropologicznym Kierkegaarda esteta ma szansę przezwyciężyć rozpacz, wynikającą z niemożności zaspokojenia pożądania na poziomie estetycznym, przez wejście na poziom etyczny. Jak zostało to wcześniej ukazane, podmiot musiał się

³³⁸ Por. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 30.

w tej sferze podporządkować ogólnym i powszechnym prawom. One z jednej strony porządkowały jego „burzliwą” egzystencję, ale z drugiej, otwierały przed nim horyzont wielu nowych możliwości, wyborów i często jeszcze trudniejszych decyzji, których konsekwencje ocenia się zwykle w kategoriach dobra i zła. Piękna, które dotąd inspirowało, a może bardziej, uwodziło estetę nie da się ostatecznie porzucić, aczkolwiek jego oddziaływanie na tym etapie egzystencji jest znacznie słabsze. W tej części pracy zostanie wskazana współczesna próba odczytania na nowo dramatu człowieka w relacji do piękna, w kontekście innych wartości. Posłuży temu myśl filozoficzna Józefa Tischnera, który nie tylko inspirował się filozofią egzystencjalną Kierkegaarda, ale na swój sposób ją pogłębił. Zostanie także przywołany drugi krakowski filozof fenomenolog, Władysław Stróżewski, który wiele publikacji poświęcił hermeneutyce piękna. Ponadto, odwołamy się do starożytnego ideału kalokagatii, na którym opiera się klasyczna koncepcja wychowania człowieka.

1.1 Piękno symbolem tego, co etycznie dobre

Józef Tischner, urodzony i wychowany w górach, niewątpliwie ma inny stosunek do piękna niż, wychowany w mieście, Kierkegaard. Potrafi docenić jego wzniosłość i bezinteresowność. Jak zauważa:

„Piękno staje przed nami jako dar, jak łaska darmo dana. Nie tylko nic nie zapowiada piękna, ale również nic nie jest w stanie zatrzymać piękna przy tym, który się zachwycił. Nie można kupić piękna, mieć go, wziąć w niewolę. Ono nie ma ceny³³⁹.

Tischner podkreśla przy tym, że obcowanie z pięknem może być bodźcem do przemiany:

„Pozornie nic się po spotkaniu z pięknem nie zmienia, a jednak naprawdę zmienia się wszystko – i świat, i sam człowiek. Jego życie staje się jakby czystsze, niewinne, święte. I choć własne istnienie ofiarowanego wcale nie jest piękne, może ono w pięknie drugiego znaleźć jakieś usprawiedliwienie. Budzi się egzystencjalna nadzieja.

³³⁹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, op. cit., s. 119.

[...] Oczarowany człowiek uzyskuje szczególną samowiedzę. Piękno przewyższa człowieka, odsłania przed nim inny, nieosiągalny świat”³⁴⁰.

Równocześnie Tischner wskazuje, że piękno ma swoistą naturę. Podejmując problem transcendentaliów odrzuca pogląd, jakoby prawda, piękno i dobro, miałyby być ze sobą tożsame³⁴¹. Być może rzeczywiście tam, gdzie prowadzi się abstrakcyjne rozważania filozoficzne, w świecie ideałów, można uznać, że nie ma między nimi żadnego rozdziwku. Jednak w świecie realnym sprawa przestaje być tak prosta, ponieważ okazuje się, że niejednokrotnie mogą one pozostawać ze sobą w sprzeczności³⁴². Sam fakt istnienia nie czyni bytu ani pięknym, ani dobrym, gdyż byt domaga się dowartościowania przez aktywny podmiot, jego wartość musi zostać odkryta:

„Piękno nie jest bowiem li tylko pięknem dla siebie, ale również dla czyjegoś widzenia, podziwiania, zachwycenia. Wymaga ono ze swej natury uznania. Nie może być światłem świecącym dla nikogo, wołaniem na pustkowiu, mową do nikogo. Odkrycie piękna i oczarowanie nim znaczy dopełnienie jego sensu. Czym byłoby piękno bez takiego odkrycia? Byłoby pięknem, które się zmarnowało. Ale dzięki odkrywcy jest inaczej. Jestem więc odkrywcą. Jestem tym, kto się zachwycił, kto zamilkł pełen podziwu, kto „modli się oczyma” (Platon)”³⁴³.

Takie odkrywanie piękna, angażując nasze zmysły, jednocześnie pozwala na przekroczenie ich granicy, odsyła człowieka dalej i wyżej. Równocześnie jednak Tischner dostrzega ambiwalencję piękna, jego swoistą niesamodzielną aksjologiczną. Piękno może być swojskie i wrogie, może pociągać ku sobie i oddalać człowieka od siebie, może uszczęśliwiać i, wskutek swej ulotności, prowadzić do nieszczęścia³⁴⁴. Bez wsparcia innych wartości nie może kierować naszą egzystencją.

W znanym eseju *Myślenie według wartości*, Tischner stanowczo podkreśla, że cały świat jest przeniknięty wartościami, zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi. Świat, w którym przyszło nam żyć wypełniają sytuacje, zjawiska, zdarzenia, które nie są nam obojętne, lecz na różne sposoby do nas przemawiają, angażują i poruszają.

³⁴⁰ *Ibid.*, s. 123.

³⁴¹ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 21.

³⁴² Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, op. cit., s. 51.

³⁴³ *Ibid.*, s. 124.

³⁴⁴ Por. *Ibid.*, ss. 128–129.

Sytuacja zaczyna się jednak nieco komplikować, kiedy próbujemy rozróżnić piękno, dobro i inne wartości. Tak widział tę kwestię sam Józef Tischner:

„Wartości są tym, co pojawia się w świetle, są przedmiotowe, zakorzenione w sytuacji, dane nam do podziwu (piękno), do realizacji (moralność). Dobro jest tym, co pozostaje w cieniu, jest nie z tego świata, co jednak kieruje światem wartości, co im świeci – świeci dla mojego dobra”³⁴⁵.

Jest to czytelna, inspirowana przez Platona, metafora: dobro jest niczym źródło światła, które oświetla wartości. Wartości są tym, co oświetlane, tym, co przedmiotowe. Piękno jest przedmiotem podziwu, z kolei wartości moralne są tym, co domaga się realizacji w świecie³⁴⁶. Redukcja dobra do wartości pośród wielu innych wartości rodzi zagrożenie, że stanie się ono jedynie wartością estetyczną³⁴⁷. Zdaje się, że ostrzegając przed uprzedmiotowieniem piękna, jednocześnie krakowski filozof obawiał się jego absolutyzowania: „absolut dobra staje się absolutem piękna”³⁴⁸. Dla Tischnera dobro jest bowiem tym, co od piękna jest zdecydowanie ważniejsze. Stąd należy się wystrzegać niebezpieczeństwa estetyzacji, utożsamiającej ze sobą dobro i piękno.

W tak zarysowanej sytuacji pozostają zatem jedynie dwa wyjścia³⁴⁹: albo zabsolutyzuje się piękno, pozwalając mu na usprawiedliwienie wszystkiego, w tym nawet kłamstw i zła, o ile tylko będą piękne, albo dokona się przejścia z poziomu egzystencji estetycznej na poziom dobra, będący tym, który Kierkegaard określał mianem stadiów etycznego i religijnego. Nie można stąd jednak wysuwać wniosku, że Tischner wzywał do całkowitego odrzucenia piękna w imię zbawienia, dokonującego się w chrześcijaństwie nie poprzez uwodzenie ze strony piękna, lecz przez ofiarną śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu³⁵⁰. Tym jednak, czego należy się wystrzegać jest piękno pozorne, które potrafi zwodzić człowieka, podobnie, jak pozorne prawdy.

Tischner wskazywał na istotną łączność pomiędzy wartością prawdy i wartością piękna:

„Niekiedy stawia się pytanie: czy prawda jest wartością? Prawda jest wartością pod warunkiem, że się ją potraktuje jako przeciwieństwo iluzji. Prawda jest tym,

³⁴⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, op. cit., s. 208.

³⁴⁶ Por. *Ibid.*

³⁴⁷ Por. *Ibid.*, s. 209.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, op. cit., s. 130.

³⁵⁰ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, op. cit., s. 54.

co skrywa się poza iluzjami. Jaką rolę odgrywa tak pojęta prawda w doświadczeniu piękna? Odpowiedź znajduje się między dwoma skrajnościami: Nietzsche sądził, że prawda jako taka nie ma znaczenia, że cała prawda jest w pięknie; z kolei Heidegger sądził, że nie ma piękna poza prawdą, bowiem najwyższym powołaniem piękna jest odsłanianie prawdy bycia. Także w samych tych rozstrzygnięciach daje o sobie znać dramat. Czy oznacza to jednak, że perspektywa piękna wyklucza perspektywę prawdy, że piękna iluzja nie jest już iluzją, lecz najwyższą prawdą piękna? Jeśli tak każde dzieło sztuki byłoby światem samoistnym bez związków ze światem realnym. W tym kierunku szły propozycje Immanuela Kanta, a u nas Romana Ingardena³⁵¹.

Krakowski filozof w eseju *Myślenie w żywiole piękna* przeciwstawił sobie myślenie w żywiole piękna i myślenie w żywiole prawdy. Podjął tę próbę, by odróżnić sposób, w jaki myśli filozof od tego, którym posługuje się artysta, pragnący stworzyć dzieło sztuki. Fundamentalne znaczenie ma tu zatem wskazanie różnic i relacji pomiędzy pięknem i prawdą. W przekonaniu Tischnera tym, co bardziej podstawowe jest myślenie według prawdy, które dopiero otwiera przestrzeń dla myślenia wedle piękna. Pisał: „myślenie wedle prawdy spełnia funkcję krytyczną w stosunku do myślenia wedle czystego piękna”³⁵². Bez prawdy pięknu zawsze grozić będzie, że tragedia bardzo łatwo ulegnie przemianie w farsę.

Sam fundament prawdy jeszcze nie wystarczy, ponieważ nie mniejsze znaczenie ma to, żeby piękno łączyło się z dobrem, a tym samym nie usprawiedliwiała zła. Dobro wybrane w wolności jest tym, co przewyższa rozpacz: „piękne jest dobro poczęte i zrodzone mimo tragedii”³⁵³. Chociaż wydawać by się mogło, że w takim wypadku prawda i dobro są tym, co od piękna ważniejsze, to nie jest cel, do którego miałyby zmierzać rozważania Tischnera. Ostatecznie chodzi o to, aby dostrzec piękno prawdy i dobra, a więc takie, które można by określić mianem najwłaściwszego spośród różnych rodzajów piękna.

Jak zauważa Maria Baranowska: „Trudno oprzeć się pokusie stwierdzenia, że piękno, które potrafi współdziałać z prawdą i dobrem, to jest inny rodzaj piękna niż to, które uwodzi, przyprawia o szaleństwo, a nawet stanowi niebezpieczeństwo

³⁵¹ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 23.

³⁵² *Ibid.*, s. 16.

³⁵³ *Ibid.*, s. 18.

dla dobra”³⁵⁴. Można zatem wyróżnić piękno transcendentalne i estetyczne. Piękno transcendentalnego nie należy jednak rozumieć jako pojęcia wymiennego z pojęciem bytu. Jest ono czymś w rodzaju miary bytu, będąc „poza bytem i niebytem”³⁵⁵. Transcendentalia są raczej dla Tischnera czymś, co stanowi niejako warunek bytu, są czymś od niego wcześniejszym, czymś co być może jest nawet jego źródłem i usprawiedliwieniem. Zaś piękno estetyczne jest tym, z którym mamy do czynienia na poziomie życia estetycznego.

Dramat osoby ludzkiej polega na tym, że człowiek może siebie odzyskać, albo może siebie stracić. Jak pisze Tischner: „Reguły dramatu nie są regułami ontologii. [...] Reguły dramatu i uczestnictwa w dramacie mają charakter agatologiczny i aksjologiczny. Określają one logikę tego, co jest poza bytem i niebytem – logikę transcendentalistów”³⁵⁶. Tylko dążąc do piękna, prawdy i dobra człowiek jest w stanie odzyskać samego siebie. Owe ideały rysują się człowiekowi w horyzoncie agatologicznym, przedstawiając swe możliwe konkretyzacje, które mogą mu pomóc w odzyskaniu siebie.

W *Sporze o istnienie człowieka* Józef Tischner obszernie podejmuje zagadnienie łaski, którą pojmuję jako dar ze strony dobra. Jest ona przychodzącym do człowieka z góry darem wolności. W żaden sposób nieoczekiwana, ani tym bardziej niezasłużona, a jednocześnie niebędąca wynikiem ślepego losu, szczęścia czy przypadku. Łaska jest tym, co wybiera, powołuje oraz usprawiedliwia³⁵⁷. Pozwala człowiekowi na przejście z rozpaczki ku nadziei, uwalniając człowieka z pęt zła, czyniąc to, co zdawać by się mogło niemożliwym³⁵⁸. Urzeczywistnia się ona „w czasie i poprzez czas”³⁵⁹, wkraczając w zmienną rzeczywistość człowieka i ustanawiając jej nowe ramy, jednocześnie prowadząc również do zawiązywania relacji między ludźmi³⁶⁰.

Obdarowywanie człowieka łaską jest wynikiem Bożej miłości³⁶¹. Miłość stanowi bowiem najdoskonalszą z łask. W ten sposób Bóg umożliwia człowiekowi

³⁵⁴ M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra: od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, nr 13/14, 2015, s. 71.

³⁵⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, op. cit., s. 235.

³⁵⁶ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, op. cit., s. 21.

³⁵⁷ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, op. cit., s. 183.

³⁵⁸ Por. *Ibid.*, s. 256.

³⁵⁹ *Ibid.*, s. 197.

³⁶⁰ Por. *Ibid.*, ss. 230–232.

³⁶¹ Por. *Ibid.*, s. 229..

uczestnictwo w dobru. Zarówno dzieło stworzenia, objawienie, jak i zbawienie, mają swe źródło w łasce. Powracając do przytaczanej już metafory światła, łaskę można rozumieć właśnie jako światło, które oświeśla człowiekowi drogę. Za tym światłem ukrywać się musi jednak Ten, od którego ono pochodzi i który stanowi jego źródło³⁶².

Podobnie w *Myśleniu według wartości* dobro transcendentalne jest niczym światło, które oświeśla to, co nie powinno istnieć, a więc zło, ludzkie nieszczęście czy cierpienie. Najbardziej źródłowym miejscem takiego doświadczenia jest przestrzeń spotkania z drugim człowiekiem³⁶³. Tam, gdzie pojawia się zagrożenie przez zło, rodzi się w człowieku bunt. Człowiek zaczyna myśleć, w jaki sposób może się temu przeciwstawić i sprawić, żeby zaistniały w świecie wartości. W ten sposób rodzi się filozofia i etyka.

Zdaniem Tischnera piękno powinno być tym, co kieruje człowieka ku dobru. Tak pisał o relacji etyki do estetyki: „piękno nie znika, ale wciąż odsyła do dobra. Estetyka okazuje się wprowadzeniem do etyki, oczarowanie pierwszym krokiem przed spotkaniem”³⁶⁴. W myśli Józefa Tischnera dobro jest czymś bardziej fundamentalnym, aniżeli istnienie. Rzeczy nie są dobre dlatego, że istnieją. Jest odwrotnie – rzeczy istnieją dlatego, że są dobre.

Jest to warte zestawienia z poglądami Władysława Stróżewskiego, który widział silny wzajemny związek i oddziaływanie między pięknem a istnieniem. Uważał on, że „przez piękno sztuki widzimy świat w jego prawdziwej istocie”. Co więcej: „Piękno polega na zespoleniu tego, co jest, z tym, co być powinno”³⁶⁵. Wyraźnie zauważalne jest zatem, że Stróżewski, inaczej niż Tischner, nie widział w pięknie zagrożenia fałszem.

Piękno było dla niego czymś, co jest w stanie wznieść człowieka ku pragnieniu uczestnictwa w tym, co najwyższe, porwać go i pociągnąć, wzbudzając zachwyt i olśniewając swym blaskiem. Piękno przekracza wszystkie inne wartości, nawet, co podkreślał Stróżewski, „z sobą samym włącznie”³⁶⁶. Pozwala ono człowiekowi

³⁶² Por. *Ibid.*, ss. 204–206.

³⁶³ Por. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra...*, *op. cit.*, ss. 72–73.

³⁶⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, *op. cit.*, s. 130.

³⁶⁵ W. Stróżewski, *Przemówienie wygłoszone w czasie uroczystości nadania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 27 czerwca 2003 roku, 2004, tom LXI*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXI, nr 1, 2004, s. 6.

³⁶⁶ *Ibid.*

wyjść ku sferze wartości przekraczających wartości estetyczne, a które filozof nazywał „nadestetycznymi”. Widoczny jest tu moment transcendencji, polegający na kierowaniu się w stronę piękna, wznosząc się ponad sferę tego, co wyłącznie estetyczne, aby ostatecznie w ten sposób osiągnąć wartości takie jak prawda, wartości moralne, czy *sacrum*.

1.2 Dlaczego piękno nie zawsze kieruje ku dobru?

Piękno, tak samo jak łaska, nie jest w żaden sposób niezasłużonym i niespodziewanym darem, który składa człowiekowi obietnicę czegoś przekraczającego to, co zastane. Kiedy w spotkaniu z innym dostrzega się jego piękno, staje się ono niczym „perspektywa [...] uczestnictwa w samym źródle sensu bycia”³⁶⁷. Jakkolwiek może ono prowadzić ku dobru, to niejednokrotnie wiąże się z zagrożeniem zwiedzenia człowieka przez ułudę³⁶⁸.

Podobnie, jak w inspirujących twórczość Kierkegaarda, losach bohaterów oper Mozarta, czy w przypadku Johannes'a i Kordelii w *Dzienniku uwodziciela*, ludzie uczestniczący w dramacie piękna są według Tischnera „estetycznie w sobie zaplątani”³⁶⁹, doświadczając rozdzierających i antagonistycznych przeżyć i stanów emocjonalnych. Tak skomplikowane relacje, oparte na wzajemnych próbach uprzedmiotowienia i wiążące się z dążeniem do zdobycia drugiej osoby na własność, stają się czymś zbliżonym do przeżycia „piekła”³⁷⁰. Piękno swym czarem może doprowadzić człowieka do szaleństwa, bądź zniewolenia. Niemożliwe do osiągnięcia, a jednocześnie budzące głębokie pragnienie posiadania, często daje się odczuć jako okrutne i bezlitosne.

Podobnie jak Søren Kierkegaard, Józef Tischner był świadom tego, jak wieloznaczne może być piękno, dlatego porównywał je do płomienia, „który grzeje, ale również pali”, do „światła, które daje życie i odbiera życie”³⁷¹. Mimo, że piękno pojmuje się jako bezinteresowne, to jednak wcale nie pozostaje ono obojętne wobec istnienia. Człowieka ogarnia przekonanie, że to, co piękne domaga się istnienia. Na tym

³⁶⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, op. cit., s. 123.

³⁶⁸ Por. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra...*, op. cit., s. 68.

³⁶⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, op. cit., s. 132.

³⁷⁰ Por. *Ibid.*, s. 134.

³⁷¹ *Ibid.*, s. 126.

przekonaniu opiera się również sztuka, która stwarza świat pięknej iluzji³⁷². W obliczu bezsilności wobec piękna w człowieku rodzi się cierpienie, które popycha go ku chęci zawładnięcia pięknem i jego uprzedmiotowienia. Dlatego podmiot dramatu zaczyna szukać dla siebie „ocalenia w pięknie, które tworzy lub w którym ma udział”³⁷³. Jedynym ratunkiem dla człowieka staje się „uczynić ze swego cierpienia i cierpienia w ogóle wspaniałe arcydzieło”³⁷⁴, które stanie się przedmiotem podziwu ze strony innych. Piękno pozostaje jedyną wartością tam, gdzie człowiek nie umie ocalić się poprzez prawdę i dobro. Dlatego, że może ono istnieć samodzielnie, może również stać się absolutne. W ten sposób zło i cierpienie przemieniają się w materię dla budzącej zachwyt tragedii estetycznej. Zarówno własne życie, jak i relacje z innymi, stają się przestrzenią kreacji dzieła sztuki. Piękno, które usprawiedliwia wszystko, doprowadza człowieka do zbawienia. Wówczas: „sztuka staje się religią człowieka”³⁷⁵, w której ten szuka swego ocalenia.

Piękno w myśli Tischnera stanowi żywioł, a więc pełną dynamiki i ruchu przestrzeń życia, w której łatwo jest człowiekowi zbłądzić. Żywioł jest czymś, w czym jesteśmy niejako zanurzeni, a przez to nieuchronnie wywiera on wpływ na nasze życie. W *Filozofii dramatu* Tischner opisuje to, jak człowiek może błędzić zarówno w obrębie żywiołu piękna, prawdy oraz dobra. Błądząc w żywiole prawdy daje się on zwieść kłamstwu; błądząc w żywiole dobra zwodzi człowieka zło, które niejednokrotnie przywdziewa fałszywą postać dobra; wreszcie tym, co może zwieść człowieka błędzącego w żywiole piękna, jest nic innego, jak samo piękno, które jest uwodzicielskie, wieloznaczne i często również złudne.

Kiedy piękno jest instrumentalizowane, staje się przyczyną czynienia zła. Jak podkreśla Władysław Stróżewski, piękno traktowane w sposób wyłącznie instrumentalny „przestaje być *de facto* sobą”³⁷⁶. W ten sposób traci ono swój pozytywny wpływ na życie człowieka, stając się jedynie przedmiotem profanacji. Myśląc o pięknie moralnym niejako od razu narzuca się pojęcie cnoty, pojmowanej jako „moralnie uporządkowana postawa do realizowania czynów dobrych w określonej

³⁷² Por. *Ibid.*, ss. 121–122.

³⁷³ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, op. cit., s. 53.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, ss. 428–429.

dziedzinie ludzkiego działania, będąca komponentem osobowości człowieka”³⁷⁷. Każdą cnotę przenika bowiem blask piękna, będący jednocześnie tym, co człowieka „przyciąga, zachwyca, zobowiązuje”³⁷⁸, aby i we własnym życiu znalazło się miejsce dla jej spełnienia. Dlatego Stróżewski stwierdza nawet, że piękno jest zdolne do przejmowania wszystkich pozytywnych wartości, a więc także tych nie będących wartościami estetycznymi:

„Piękno anektuje poza-estetyczne wartości pozytywne, jeśli tylko doszły do swego optimum. Nadaje ponadkulturowy wymiar wartościom moralnym bohaterstwa, poświęcenia, sprawiedliwości, miłości, a także poznawczym wartościom prawdy, oczywistości, olśniewającej pewności [...] nie tylko ze względu na czysto moralny wymiar owych cnót, ale i z powodu ich szczególnej „najwyższości” i blasku, który je opromienia. Blask, *claritas* jest znakiem rozpoznawczym piękna”³⁷⁹.

Piękno, jak podkreśla Władysław Stróżewski: „Gdy działa samo w sobie, zawsze pociąga ku górze, niekiedy nawet ku wartościom, które przekraczają je samo. Użyte wyłącznie jako narzędzie przestaje być sobą. Ale tak samo dzieje się przecież z dobrem”³⁸⁰. Zatem, nie jest to wyłącznie domeną piękna, że jest ono w stanie zwieść człowieka, problemem jest odniesienie do innych wartości. Czy używane jest do realizacji wartości ekonomicznych, instrumentalnych, czy duchowych? Czy wartość ma dawać zysk, czy nadzieję na rozwój?

Współczesny człowiek jest, zdaniem Tischnera, dotknięty wielkim kryzysem nadziei, czego wyrazem jest rozpacz, stanowiąca dominujący stan we współczesnej kulturze. W jaki sposób rozumiał on rozpacz? Tak pisał na ten temat na kartach *Sporu o istnienie człowieka*:

„Rozpacz jest negacją – negacją radykalną. [...] Rozpacz sięga głębiej, dotyka samego dna osoby. Co jej mówi? O czym chce ją przekonać? O tym, że jest zła. [...] Należy powiedzieć: w istocie dramatu nie chodzi o rozpacz, lecz o zło. Rozpacz jest tylko odzwierciedleniem zła, które się uobecnia i które zagarnia dla siebie osobę”³⁸¹.

³⁷⁷ S. Witek, *Cnota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, L. Bieńkowski i in. (red.), t. 3, Lublin 1979, s. 521.

³⁷⁸ W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość...*, op. cit., s. 72.

³⁷⁹ *Ibid.*, s. 387.

³⁸⁰ W. Stróżewski, *Problematyka piękna*, Kraków 1989, ss. 428–429.

³⁸¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, op. cit., ss. 328–329.

Rozpacz przejmując świadomość człowieka sprawia, że zaczyna on myśleć, iż jego istnienie, tak jak istnienie zła, jest nieusprawiedliwione, że nie ma on prawa istnieć. Jest to równoznaczne z brakiem jakiegokolwiek nadziei. Człowiek staje się przekonany, że jako taki, jako on sam, jest zły. W rozpaczcy człowiek dochodzi do wniosku, że lepiej jest nie istnieć wcale, aniżeli istnieć istnieniem zdradzonym. W ten sposób czuje się on wewnętrznie rozdarty, zamykając się w horyzoncie zła, które przenika go, aż do źródła tego, kim jest³⁸².

1.3 Wybór piękna szansą na odnowę moralną człowieka

Już starożytni zauważyli związek, który łączy ze sobą piękno i dobro. Przekonanie o tym, że piękno i dobro tylko razem mogą stanowić o doskonałości człowieka, stało się podstawą dla rozwoju ideału *kalokagatii*. Ta nazwa jest połączeniem greckich słów *kalos kai agathos*, znaczących dokładnie piękny i dobry. Homer, którego nazywano „wychowawcą Greków”, opisując w swych dziełach wielkie postaci, sławiąc ich szlachetne postępowanie, przekazywał w ten sposób wzory zachowania.

Jak zauważa Paweł Walczak: „W modelu tym wyraża się przekonanie o dwuaspektowości ludzkiej istoty: cielesnej i duchowej, moralnej i estetycznej. „Dobry” (gr. *agathos*) odnosi się do sfery moralnej człowieka. „Piękny” (gr. *kalos*) oznacza piękno ludzkiego ciała, sprawność fizyczną, która w wychowaniu greckim była jedną z najważniejszych wartości”³⁸³. Był to taki sposób myślenia o człowieku i jego wychowaniu, który troszczył się o jego integralny rozwój, mając na uwadze, że człowiek nie jest ani samym ciałem, ani też samą duszą, lecz jednością ich obu.

W naszych czasach *kalokagatię* pojmuje się jako „ideał harmonijnego połączenia w człowieku piękności ciała z dobrocią i dzielnością moralną”³⁸⁴. Współczesne myślenie przenika zatem troska o całościowy rozwój człowieka, który nie będzie zaniedbywał ani ciała kosztem duszy, ani duszy kosztem ciała.

Znaczenie *kalokagatii* stanowczo podkreślał Piotr Jaroszyński, pisząc że: „to nie jest jakiś anachronizm wydumany przez filozofów, to jest coś, co powinno regulować

³⁸² Por. P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie: Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007, ss. 126–127.

³⁸³ *Ibid.*, s. 21.

³⁸⁴ B. Petrozolin-Skowrońska, *Nowa Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1995, t. 3, s. 232.

nasze życie. W innym wypadku, owa dysharmonia, ślepa na cel nadrzędny, powoduje nieustannie, że człowiek czuje jakiś niesmak³⁸⁵. Dla Greków piękno moralne swoje odzwierciedlenie znajdowało w pięknym wyglądzie człowieka, o czym możemy przeczytać na kartach *Państwa* Platona: „najbardziej w głąb duszy wnika rytm i harmonia i najmocniej czepia się duszy przynosząc piękny wygląd; potem się człowiek pięknie trzyma, jeśli go dobrze wychowano. A jeżeli nie, to przeciwnie”³⁸⁶. Postępowanie człowieka powinno się zatem kształtować według idei piękna, która ustanawia właściwą miarę. Tę miarę w chrześcijaństwie zastąpi osobowy Bóg³⁸⁷.

Pojęcie cnoty, niezwykle istotne w starożytności i średniowieczu, wraz z nadejściem nowożytności coraz bardziej traciło na znaczeniu. Obecnie staje się ono nieobecne w praktyce wychowawczej, podobnie też unika się nacisku na kształtowanie charakteru. Zdaniem Wolfganga Brezinki rezygnacja z wychowywania młodzieży w tym duchu wiąże się z lękiem przed oskarżeniem o ograniczanie wolności wyboru wartości, do którego prawo mają młodzi ludzie³⁸⁸. Jednakże, czym jest wolność wyboru, jeżeli nie jest poprzedzona rzetelną wiedzą i umiejętnością rozróżniania prawdy od fałszu, piękna od pozoru piękna?

Jak się te rozważania mają do kwestii wychowania? Wielu dąży do bycia pięknym i do osiągnięcia pięknego życia. Tworzenie ze swojego życia dzieła sztuki jest zapewne osiągalne, ale nie jest łatwe. Na drodze do sukcesu (wewnętrznego rozwoju) stoi pojęcie „charakter”. Trzeba mieć charakter, ale żeby go mieć, trzeba nad sobą pracować.

By być pięknym człowiekiem nie wystarczy wizyta w salonie kosmetycznym, albo ćwiczenia na siłowni. Trzeba pięknie żyć, kształtując swoje życie w oparciu o prawdę. A z kolei mając świadomość prawdy, trzeba jeszcze zachować wierność obranej przez siebie drodze. Ilustracją takiej wierności mogą być tutaj słowa Janusza Korczaka, który zapisał w *Pamiętniku* modlitwę z prośbą, aby Bóg poprowadził go drogą piękną, chociaż niełatwą. W przykładzie życia pedagoga uwidacznia się, że takie

³⁸⁵ P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, „Człowiek w kulturze”, nr 2, 1994, s. 42.

³⁸⁶ Platon, *Państwo* 401E, W. Witwicki (tłum.), Kęty 2009.

³⁸⁷ Por. P. Jaroszyński, *Kalokagathia...*, *op. cit.*, s. 6.

³⁸⁸ Por. W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005, s. 23.

życie, dotknięte cierpieniem, ale jednocześnie zmierzające ku dobru, może być piękne³⁸⁹.

Wyraźnie widoczne staje się w tym kontekście to, co Jan Strumiłowski pisze o związku piękna i cierpienia, który „wiąże się z wytrzymałością, cierpliwością i bezwarunkową akceptacją dramatu życia w całej jego rozciągłości”³⁹⁰. Choć takie życie bez wątpienia może swym pięknem wzbudzać zachwyt i wzruszenie, to jak gorzko komentuje to Umberto Eco, jego widzowie i świadkowie podziwiający je z daleka, sami dla siebie wcale nie chcieliby wybrać takiego losu³⁹¹.

Piękne życie niekoniecznie musi prowadzić do cierpienia, ale wymaga wielu wyrzeczeń i wielkiej cierpliwości, jak również wciąż pogłębianej wiedzy. To nie jest zbyt atrakcyjna propozycja w świecie, który obiecuje życie łatwe i przyjemne, życie, które opisywał Kierkegaard, jako egzystencję estetyczną.

Kryzys, który przeżywają współczesne społeczeństwa zachodnie, jest właśnie związany z takim modelem egzystencji. W opinii W. Brezinki związany jest on z utratą umiejętności wartościowania, a tym samym z brakiem orientacji, skutkującym poczuciem zagubienia³⁹². Bez tego człowiek nie potrafi odnaleźć się w rzeczywistości, która staje się dla niego pozbawiona punktów odniesienia, które pomogłyby określić mu własne cele i odnaleźć w życiu sens. Często zapomniana już klasyczna triada: prawda, dobro i piękno, będąca przez wieki fundamentem licznych systemów aksjologicznych, także i dziś mogłaby stanowić fundament myślenia człowieka o wartościach. Problemem staje się jednak to, że jak zauważa Stanisław Ruciński, współczesny język znacząco ogranicza i zubaża nasze myślenie o wartościach: „Pozbawienie języka, którym można by myśleć i mówić o czymś ważnym – o sile duchowej człowieka, o pięknie, prawdzie i dobru, sprawiło, że wypowiedzi na ten temat mają często, na skutek małej precyzyjności języka potocznego, charakter sloganowych egzaltacji”³⁹³. Życie duchowe wykracza poza możliwość określenia go w kategoriach bliskich współczesnemu człowiekowi. Język podąża za zdobyczami nauki i techniki, wyrażając aspiracje współczesnych poprzez pryzmat wartości instrumentalnych, które jednak

³⁸⁹ Por. J. Korczak, *Pamiętnik i inne pisma z getta*, Warszawa 2012, s. 86. J. Korczak, *Pamiętnik i inne pisma z getta*, Warszawa 2012, s. 86.

³⁹⁰ J. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 41.

³⁹¹ Por. U. Eco, *Historia piękna*, A. Kuciak (tłum.), Poznań 2005, s. 8.

³⁹² Por. W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych...*, op. cit., s. 21.

³⁹³ S. Ruciński, *Nauczyciel-wychowawca: między ideałem a rzeczywistością*, [w:] *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, F. Adamski (red.), Kraków 1999, s. 51.

kreują rzeczywistość diametralnie odmienną aniżeli ta, którą wyraża świat wartości duchowych.

Formułowanie jakiegokolwiek hierarchii wartości każdorazowo powinno mieć na względzie służbę dobru człowieka. Nie jest jednak sprawą łatwą uporządkowanie wartości według jednej ściśle określonej kolejności. Człowiek ma zawsze dwie hierarchie wartości – idealną i realną. Pierwsza określa to, jakim człowiek chciałby być, zaś druga to, jakim człowiek jest w rzeczywistości. Obie hierarchie powinny harmonijnie współistnieć, wzajemnie na siebie oddziałując, ponieważ od tego będzie zależeć to, jakich wyborów człowiek dokona. W sytuacji konfliktu wartości, kiedy człowiek jest zmuszony do wyboru między dwiema określonymi wartościami, ujawnia się zdaniem Józefa Tischnera, indywidualna hierarchia wartości danego człowieka. Tam, gdzie rozdźwięk między hierarchią idealną i realną pozostanie zbyt duży, człowiek będzie miał wielką trudność z dokonaniem wyboru³⁹⁴.

Tischner zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt związany z kształtowaniem hierarchii wartości, wskazywaniem, które wartości powinny być preferowane. Idzie tutaj tropem, wskazywanym przez francuskiego filozofa świadomości, Jeana Naberta:

„Spór o pierwszeństwo jest sporem o usprawiedliwienie. Dramatyzm istnienia ludzkiego na tym polega, że istnienie człowieka i świata wymaga usprawiedliwienia, a jedynym sposobem usprawiedliwienia bytu jest usprawiedliwienie przez wartości. Spór o wartości jest sporem między ideałami wartości o to, który z nich usprawiedliwia radykalnie i absolutnie. Nietzsche odpowiada: piękno. Rozstrzygnięcie to oznacza zajęcie stanowiska w sporze: dobro jest jedynie o tyle dobrem, o ile jest pięknem, prawda jest o tyle prawdą, o ile jest piękną prawdą. Istnienie, dobro i prawda dochodzą do absolutnego usprawiedliwienia w pięknie. Estetyka jest jedyną rzetelną metafizyką”³⁹⁵. Konieczność usprawiedliwienia jest reakcją na zło, na to, co nieusprawiedliwione. Świat materialny, podlegający logice instrumentalnych wartości nie daje szans na przewyżczanie zła, a nawet jest w stanie to zło rozwijać i wytwarzać jego nowe formy. Tylko poprzez świat wartości „wyższych” możemy szukać szans na usprawiedliwienie. Tylko wskazując perspektywę wartości duchowych możemy wychowywać społeczeństwo, tworzone przez ludzi prawych i sprawiedliwych.

³⁹⁴ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, ss. 465–469.

³⁹⁵ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna...*, op. cit., s. 22.

Wielkim wyzwaniem, przy takim ujęciu, jest rzetelne wprowadzanie w świat wartości młodych ludzi. Także poprzez rozbudzanie naturalnych predyspozycji do wrażliwości estetycznej. Tadeusz Ruciński, pisząc o znaczeniu powszechnych wartości, takich jak: dobro, prawda i piękno, w wychowaniu, przedstawia też praktyczne wskazówki, co do ich urzeczywistniania. Jego zdaniem, wychowanie do piękna wiąże się z rozbudzaniem w człowieku potrzeby kontemplacji, zachwytu i wrażliwości na piękno, w tym również na to piękno, które pozornie pozostaje ukryte. To także kształtowanie umiejętności takich jak słuchanie, patrzenie, odczuwanie. Wreszcie polega ono na nauce twórczości w wymiarze nie tylko artystycznym, ale również przez utrzymywanie czystości, ładu i porządku otoczenia. W ten sposób staje się ono swoistą ekologią psychiki i środowiska życia³⁹⁶. W tym poglądzie można dostrzec inspirację antycznym modelem wychowawczym, który akcentował silnie konieczność wszechstronnego harmonijnego rozwoju oraz kształtowania charakteru.

Piękno nie jest własnością bytu, która potrafi jedynie człowieka uwodzić i go zatracać. Tak było z estetą, czy to refleksyjnym czy bezpośrednim, ale, w koncepcji Kierkegaarda, zawsze poszukującym piękna jak narkotyku. Kierkegaard w swojej antropologii przewidział dla podmiotu estetycznego tylko dwie możliwości: albo wybierze siebie i wstąpi na poziom egzystencji etycznej, albo pozostanie w naturalnym stadium estetycznym pogrążając się bez reszty w pięknie i rozpacz. Józef Tischner i Władysław Stróżewski kierują uwagę współczesnego człowieka na świat aksjologii, wskazując, że otwarcie na piękno nie zamyka mu drogi do dobra, prawdy czy miłości. Otwiera go na dynamiczną i twórczą naturę człowieka, dzięki której może się rozwijać i przełamywać ograniczenia własnej świadomości.

Jak to ujął Tischner:

„Jaźń” to inaczej: bycie-sobą, sobość. Sobość zawiera bycie-dla-siebie we wszystkich tego „bycia” wymiarach. To także „egzystencja” w sensie zbliżonym do Heideggera. Wypowiedź Kierkegaarda nabierze rumieńców, jeśli nadamy jej agatologiczną interpretację. O co chodzi jaźni, która „ustosunkowuje się do stosunku, którym jest”? Niewątpliwie chodzi o to, by naprawdę być. Negatywnie, chodzi o pozbycie się złudzeń, jakie w niej są. I tak ustosunkowując się do własnego stosunku do pana, jaźń niewolnika odkrywa, że to nie pan wziął ją w niewolę, lecz on sam stał się

³⁹⁶ Por. T. Ruciński, *Twórcza miłość wychowawcy*, „Wychowawca”, nr 4, 1997, s. 7.

sprawcą swej doli. Czy jednak samo rozproszenie iluzji wystarczy? Czy „naprawdę być” znaczy być bez iluzji? Byłoby to za mało. Demon też żyje bez iluzji. Czy nie chodzi raczej o to, by wyzwolić z głębi siebie coś, co jest „najbardziej naprawdę”? Tym, co jest „bardziej naprawdę”, może być: twórczość artystyczna (dramat estetyczny), myślenie (dramat gnoseologiczny). Ale zarówno twórczość artystyczna jak myślenie to tylko szczegółowe odmiany dobra, jego konkretne wyrazy przystosowane do okoliczności. Niewątpliwie są one jakimś znakiem wewnętrznej twórczości człowieka, ale istotna twórczość leży głębiej. Naprawdę być znaczy: rodzić dobro z nicości do otaczającego zła”³⁹⁷.

Ujawnieniu iluzji pozornego piękna, pozornej prawdy i pozornego dobra służy dialog z „drugim”, z innym. Wartości potrzebują potwierdzenia i to potwierdzenie może dać Bóg, lub inny człowiek. Dzięki potwierdzeniu „Ja aksjologiczne odzyskuje życie i staje się tym bardziej zdolne do promieniowania dobrem. Ja aksjologiczne, mimo że jest absolutne, rodzi się i obumiera w dialogu, którego istotą jest nie tyle wymiana słów, co wymiana dóbr”³⁹⁸. Dialog, a nie narzucanie swoich racji, potwierdza prawdy, którymi kieruje się egzystencja jednostki i pozwala się kierować ku pięknu i dobru rzeczywistości.

W takim ujęciu sfera estetyczna nie jest już podstępny, uwodzącym żywiołem, ale kieruje ku dobru, ku innym wartościom, a nawet daje szansę na moralną czy duchową przemianę jednostki. Tischner wskazuje, że piękno jest niezbędnym elementem hierarchii wartości, a egzystencja estetyczna twórczo dążąca do przewyższania zła, mogłaby służyć harmonijnemu rozwojowi zarówno jednostek, jak i społeczeństw. To kolejny kierunek, w którym może się rozwijać bohater estetycznego stadium Kierkegaarda, pod warunkiem, że uwierzy w mądrość stworzonego świata i odnajdzie w nim miejsce dla docenienia wartości piękna.

2. Esteta w świecie duchowym

Na podstawie dotychczas przedstawionych treści można postawić tezę, że Kierkegaard odrzuca możliwość doświadczenia Boga na poziomie życia

³⁹⁷ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów...*, op. cit., s. 121.

³⁹⁸ *Ibid.*, s. 123.

estetycznego. Jest ono zarezerwowane dla kolejnych etapów rozwoju, a wieńczy je stadium religijne. Jednak myśl współczesna dopuszcza taką możliwość. Wymownym tego dowodem jest twórczość szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara. Uznaje on, że obcowanie z pięknem, a w zasadzie z samym Bogiem jako źródłem piękna, daje możliwość partycypacji w świecie duchowym, czego Kierkegaard odmawia jednostce. Człowiek może dotrzeć do piękna, bo wcześniej sam został ogarnięty jego blaskiem³⁹⁹. Współcześnie ten problem jest podejmowany choćby przez teologię fundamentalną, bazującą na *argumencie kalonicznym*, odwołującym się do mocy piękna, które uwiarygadnia wiarę chrześcijańską. W swoich badaniach R. Słupek wskazuje na aktualność *drogi piękna*, która jest dopełnieniem *drogi prawdy* i *drogi dobra* w zbliżaniu się do Boga. Jego zdaniem, aktualnie prawda i dobro wydają się same zbyt słabe, by skutecznie zaangażować człowieka w wiarę. Zatem, mając na uwadze wciąż żywą estetyczną wrażliwość podmiotu, *droga piękna* może stać się uprzywilejowaną drogą do Absolutu⁴⁰⁰. Tym właśnie tropem będzie podążać jeden z największych teologów XX wieku.

2.1 Hans Urs von Balthasar

Szwajcarski filozof i teolog urodzony w Bazylei zasłynął niezwykle trylogią liczącą 15 tomów, a składającą się z trzech głównych części: „Teologiczna Estetyka” *Herrlichkeit*, „Teologiczna Gramatyka” *Theodramatik* i „Teologiczna Logika” *Theologik*. Praca nad tym imponującym dziełem zajęła autorowi ćwierćwiecze, bowiem trylogia powstała w latach 1961-1986.

Filozofia klasyczna przypisuje bytowi cztery własności uznawane za transcendentalia: jedność, prawda, dobro i piękno. Te trzy ostatnie, powszechnie znane stanowią fundament teologicznego projektu Balthasara. Piękno, którego można doświadczyć prowadzi pewną drogą ku wspaniałości objawiającego się Boga; dobro ku *teodramatowi*, w którym realizuje się dramat spotkania absolutnej i czystej woli Boga oraz ułomnej wolności człowieka; w końcu prawda zmierza ku *teologice*, gdyż Bóg

³⁹⁹ Por. K. Grzywocz, *Doświadczenie piękna*, „Życie Duchowe”, t. 10, nr 35, 2003, s. 35.

⁴⁰⁰ Por. R. Słupek, *Argument kaloniczny w teologii fundamentalnej. Uwagi na marginesie dokumentu Papieskiej Rady ds. Kultury „Via pulchritudinis” – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, t. 29, nr 1, 2021, s. 309.

Stwórca wyraża się także w możliwościach ludzkiego rozumu⁴⁰¹. Jak zauważa E. Piotrowski, w tym układzie Balthasar zmienia nie tylko kolejność średniowiecznych transcendentalistów, ale co ważniejsze, odczytuje je na nowo⁴⁰².

Sprawą bezdyskusyjną jest, że Balthasar korzystał z myśli prekursora egzystencjalizmu⁴⁰³. Poszukując inspiracji filozoficznej przeniósł się bowiem do Berlina, gdzie spotkał wybitną kadrę wykładowców. Wśród nich znalazł się germanista Helmuth von Glasenap oraz teolog Romano Guardini, który prowadził wówczas wykład monograficzny na temat życia i myśli Kierkegaarda⁴⁰⁴. Elementy filozofii prekursora egzystencjalizmu są wyraźnie obecne w dziełach szwajcarskiego teologa. Nie mają one jednak decydującego znaczenia, ponieważ każdy z nich szedł swoją drogą i Balthasar niektóre z poglądów Duńczyka odrzucił. Najpoważniejszy argument ku takiej decyzji stanowił fakt, że życie estetyczne było dla Kierkegaarda związane z zewnętrżnością i niestety – najczęściej z grzesznością⁴⁰⁵. W takich okolicznościach nie mogło być miejsca dla objawiającego swoją pełnię Boga. Dlatego Balthasar inaczej niż Kierkegaard-egzystencjalista, tłumaczący tajemnice jednostki, postawił akcent na przedmiocie ludzkiego poznania, pozostawiając kwestię życia moralnego na dalszym planie. Teolog nieustannie podtrzymywał, że nie może być mowy o rozdziale pomiędzy tym, co estetyczne, a tym, co religijno-etyczne⁴⁰⁶. Porównując to stanowisko z teorią stadiów autora *Albo, albo* należy podkreślić, że o ile nie realizują się one w życiu podmiotu gradualnie i ostatecznie, bo w rzeczywistości zachodzą sytuacje, w których się przenikają, to jednak te trzy stany ludzkiego ducha są wyraźnie od siebie odmienne i oddzielone.

Balthasar z uznaniem zauważył, że Kierkegaard w sposób niezwykle inspirujący rozstrzyga kontekst egzystencjalny życia człowieka. Mianowicie, dla duńskiego filozofa prawda nie istnieje inaczej, jak tylko w dialogu. Rzecz jasna odniesienie do Boga, relacja z Nim człowieka, również ma mieć charakter dialogiczny, ale o priorytetowym znaczeniu. Bazylejski teolog z kategorii dialogu uczynił sposób budowania swojej

⁴⁰¹ Por. K. Smykowski, *Inspiracje i metoda filozoficzna w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Elckie”, t. 19, nr 4, 2017, s. 395.

⁴⁰² Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005, s. 52.

⁴⁰³ Por. K. Smykowski, *Inspiracje i metoda filozoficzna w teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, *op. cit.*, ss. 392–393.

⁴⁰⁴ Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar...*, *op. cit.*, s. 11.

⁴⁰⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, *op. cit.*, t. VII, s. 295.

⁴⁰⁶ Por. K. Wencel, *Źródła inspiracji teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Theologia Thoruniensia”, nr 3, 2002, s. 128.

antropologii teologicznej oraz główne założenie formalne swojej *Trylogii*. Człowiek jako przygodny byt, stworzony przez logos, jest egzystencjalnie otwarty na „Ty” drugiej osoby. Dlatego też tajemnica osoby może ukazać się w całej pełni tylko w relacji do Boga i do drugiego człowieka⁴⁰⁷.

Szukając innych inspiracji myślą Kierkegaarda u Balthasara można z powodzeniem zatrzymać się przy wspólnym im obu zamiłowaniu do literatury. Okazuje się, że właściwy odbiór ich myśli nie jest trywialny i sprawia wiele trudności. Tak, jak Kierkegaard jest znany ze swojej „komunikacji pośredniej” przez stosowanie w tekstach pseudonimów oraz z ważnego dzieła *Recenzja literacka*, tak Balthasar wyróżnia się przez swoją mentalność krytyka literackiego. Bardzo często prowadzi dialogi, których partnerami są Kierkegaard, Hegel, Barth i Rahner⁴⁰⁸.

Balthasar, odwołując się do protestanckiej teologii Karla Bartha, polemizuje ze stanowiskiem Duńczyka, który zdecydowanie podkreślał rozróżnienie rzeczywistości estetycznej i religijnej. W myśli Kierkegaarda, piękno rozumiane w sposób dialektyczny sprawia, że jednostka zamyka się w sobie i pozostaje zamknięta w obrębie samej siebie, w zasadzie nie wychodząc poza ramy własnej natury. Zarówno Barth, jak i później Balthasar postrzegają piękno inaczej, głębiej, jako źródło i blask istoty Boskiej. W swej *Dogmatyce* Barth pisze: „Boskość i wolność Boga zasadza się i opiera na tym, że Bóg w sobie samym i we wszystkich swoich dziełach jest jednym, wiecznym i właśnie dlatego zawsze obecnym, wszechmocnym i chwalebny”⁴⁰⁹. Zatem, nie ma tu już dłużej rozdźwięku między tym, co estetyczne i tym, co religijne.

2.2 Sztuka a religia

Zdaniem Hansa Urs von Balthasara problem Kierkegaarda ze sztuką nie dotyczył tego, że nie widział jej wartości jako takiej, lecz w tym, że jednocześnie przejmowała go świadomość, jak wielkie niebezpieczeństwo może ona stanowić dla religii. Tam, gdzie estetyka próbuje przebić się w sferę religijną, tak jak na przykład w poezji i filozofii romantyzmu, Kierkegaard widział ogromne zagrożenie. W tej perspektywie estetyka ściśle związana z tym, co egocentryczne, stoi w sprzeczności

⁴⁰⁷ Por. K. Wencel, *Hans Urs von Balthasar: teologia chwały*, Kraków 2001, s. 70.

⁴⁰⁸ Por. Ch.W. Steck, *Symfonia miłości*, „Przegląd Powszechny”, nr 12, 2005, s. 53.

⁴⁰⁹ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1940, t. II/1, s. 495.

z możliwością definitywnego ustosunkowania się człowieka wobec Boga. W ten sposób rozmazane zostają wszelkie próby rozstrzygnięcia ludzkiego losu.

Religia domaga się, aby to, co wyrażające się w sferze duchowej, ogarnięte zostało przez człowieka właściwym tej sferze aktem, jakim jest akt religijny. Na poziomie estetycznym człowiek jest w stanie uchwycić wyłącznie częściowo i w znacznie ograniczonym zakresie elementy wartości religijnych, pozostawiając poza obszarem swojego poznania to, co stanowi ich najgłębszą istotę. Balthasar przyznaje rację Kierkegaardowi, że tam, gdzie dokona się absolutyzacji estetycznego stosunku wobec rzeczywistości, sferze tego, co religijne będzie zagrażała utrata jej właściwego znaczenia. Jeśli subiektywnie nieodpowiedzialny estetyzm stanie się sposobem pojmowania tego, co religijne, wszelki konkret zostanie pozbawiony sensu, a antynomia dobra i zła, daru łaski i jej odrzucenia, pozostaną rozmyte⁴¹⁰.

Właściwy stosunek sztuki do religii von Balthasar przedstawia za pomocą metafory. Stojąc u podnóża góry człowiek widzi bardzo niewiele. Jednak im wyżej uda mu się wspiąć, tym więcej będzie w stanie objąć wzrokiem, nie pozbawiając się jednocześnie z pola widzenia tego, co udało się mu spostrzec już na samym początku. Nie ma zatem sprzeczności w afirmowaniu rzeczy wyższych i niższych jednocześnie. Afirmacja tego, co wyższe wcale nie zakłada negacji tego, co postawione niżej w hierarchii. W celu lepszego uzmysłowienia tego faktu, filozof przedstawia przykłady z doświadczenia:

„Kiedy choćby w brzydocie ubóstwa zabłysną wielkie wartości osobowe i, jak mówi Rilke, wielki blask z wnętrza, lub kiedy w brzydkiej twarzy Sokratesa odkrywamy miłość do człowieka i eros pedagogiczny, albo kiedy w okropnościach i bezsensach wojny jaśnieją nagle wielkie fakty i związki metafizyczne, wówczas we wszystkich tych przypadkach doświadczenie czegoś głębszego poddaje nam oprócz takich atrybutów wartości jak: osobowy, religijny, etyczny itd., również atrybut «piękny», to znaczy, także na wartości najwyższe reagujemy spontanicznie odczuciem estetycznym”⁴¹¹.

Jasnym jest zatem, że głęboko wnikając w daną warstwę rzeczywistości jesteśmy w stanie dostrzec ukryte w niej piękno i niejako wydobyć je na jaw.

⁴¹⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Pisma wybrane, t. 2, Pisma z zakresu sztuki i religii*, M. Urban (red.), D. Jankowska, M. Urban (tłum.), Kraków 2007, s. 91.

⁴¹¹ *Ibid.*, s. 92.

Można rozumieć to w duchu scholastycznego sformułowania, że piękno jest blaskiem prawdy.

W tym kontekście warte przytoczenia staje się spostrzeżenie von Balthasara, że nikt nigdy nie przeżywał uwodzicielskości sztuki *Don Giovanni* Mozarta i nikt nigdy jej tak nie chwalił, jak Søren Kierkegaard, który widział w sztuce wielką pokusę. Szwajcar interpretował ową postawę cierpienia Kierkegarda jako przykład resentymentu, który popchnął go do stłumienia całej sfery estetyczności⁴¹², podczas gdy jest ona godna uwagi i dowartościowania.

2.3 Estetyka chwały

Osobliwość myśli teologicznej von Balthasara ujawnia się m.in. w przywróceniu zainteresowania kategorią piękna, która w dziejach filozofii nowożytnej i współczesnej utraciła swoje dawne znaczenie. Przez wieki piękno stanowiło punkt wyjścia dla wielu rozważań nie tylko estetycznych, ale i egzystencjalnych oraz było nieodłącznym atrybutem Boga⁴¹³. Natomiast konsekwencją utraty lub zaniedbania kategorii piękna było zazwyczaj zubożenie myśli chrześcijańskiej. W tej perspektywie von Balthasar zdaje się wzywać do przywrócenia pięknu jego wyjątkowego miejsca, a nawet „godności” obok dwóch pozostałych transcendentaliów, jakimi są dobro i prawda⁴¹⁴.

Hans Urs von Balthasar na pierwszą część swojego dzieła wybiera estetykę teologiczną – *Herrlichkeit*, a więc teologię, u podstawy której znajduje się transcendentalne piękno, skoncentrowane wokół prawdy i dobra⁴¹⁵. Wyjaśnia w niej, w jaki sposób chwała Boża przejawia się w twarzy Chrystusa, szczególnie w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu. W takim teologicznym ujęciu Szwajcar podkreśla, że w życiu jednostki chodzi przede wszystkim o pełne dostrzeżenie Objawienia. W nim Bóg pośród swojej ukrytej natury ludzkiej, jak nazywa to von Balthasar – „incognito natury i krzyża”, może zostać rozpoznany jedynie w swojej boskości – *Herr heit*, wspaniałości – *Hehr heit*. W Starym Testamencie Izrael nazywał ten fenomen *Kabot*,

⁴¹² Por. *Ibid.*, s. 93.

⁴¹³ Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno-dobro-prawda: studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 42.

⁴¹⁴ Por. A. Paciorkowska, *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Wrocław 2015, s. 126.

⁴¹⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2008, s. 9.

a Nowy Testament *gloria*⁴¹⁶, czyli chwała. Jak podkreśla autor *Estetyki teologicznej*, Bóg nie przychodzi do świata jedynie z misją pouczenia – lub jako zapowiadany Odkupiciel, ale Jego misją jest ukazać chwałę swojej trójjedyniej miłości⁴¹⁷. Owo *Herrlichkeit*, będące podstawą do odkrycia istoty chrześcijaństwa w teologicznej kontemplacji von Balthasara, ma więc wielopłaszczyznowy wymiar⁴¹⁸.

Marek Urban analizując problematykę *Chwały* określa ją mianem pełni boskości. Istotę Boga można uchwycić jedynie w Jego objawieniu się. Człowiek na tyle będzie w stanie poznać Boga, na ile On zechce przed nim się odsłonić, ile będzie chciał mu o sobie objawić. W ten sposób też boska chwała jest Bogiem, dającym się w sposób widoczny w swoim objawieniu. Ta możliwość „uchwycenia” Bożej chwały prowadzi do próby związania pojęcia chwały z pojęciem piękna⁴¹⁹.

Balthasar w pięknie Boga widocznym w Jezusie Chrystusie wyróżnia dwa aspekty – postać i splendor⁴²⁰. W innym miejscu wyjaśnia: „Słowa, które próbują wyrazić piękno, krążą przede wszystkim wokół tajemnicy postaci lub obrazu. *Formosus* pochodzi od słowa *forma*, *speciosus* od słowa *species*. Ale równocześnie rodzi się problem «wielkiego blasku rozbłyskującego od wewnątrz», który przeświecila *species*, czyniąc z niej *speciosa*: *splendor*. Tak więc mamy obraz oraz to, co z niego promieniuje, co czyni go cennym i godnym miłości”⁴²¹. Postać stanowi o tym, że Chrystus jest obrazem i formą, przedstawiającym piękno Boga, poprzez który objawia się wypływający z niego splendor. Postać jest nie tylko tym, co ukazuje człowiekowi piękno, lecz jednocześnie czyni je ona także przedmiotem możliwej kontemplacji⁴²². Jej piękno nie wynika jednakże z formy, struktury czy harmonii, ale ze związku z głębią, będącą czymś, co wykracza poza ludzkie doświadczenie

⁴¹⁶ Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, M. Urban (tłum.), Kraków 2004, s. 58.

⁴¹⁷ Por. *Ibid.*

⁴¹⁸ Por. A. Paciorkowska, *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, *op. cit.*, s. 24.

⁴¹⁹ Por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017, ss. 178–179. Balthasar pisze: „Chodzi głównie nie o piękno w światowym czy też filozoficznym (transcendentalnym) znaczeniu, lecz o jego wywyższenie w chwale jako rozbłyśnięciu boskości samego Boga, odzwierciedlającej się w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa oraz według Pawła w chrześcijanach spoglądających na swego Pana” - H.U. von Balthasar, *O moim dziele...*, *op. cit.*, s. 69.

⁴²⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, *op. cit.*, s. 111.

⁴²¹ *Ibid.*, s. 17.

⁴²² Por. G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: la figura di Gesù Cristo, espressione visibile di Dio*, Roma 1977, s. 18.

zmysłowe. W ten sposób splendor odsłania człowiekowi tajemnicę wewnętrznego piękna Boga, której treścią jest Jego rozlewająca się ku każdemu stworzeniu miłość⁴²³.

W doświadczeniu piękna, do którego człowiek zmierza przez całe swe życie, znajdują swój początek prawda i dobro. „Jeśli prawda i dobro są rzeczywiście dwiema transcendentalnymi cechami bytu, to muszą się one wzajemnie przenikać, każde zaś wykluczające przeciwstawianie ich dziedzin może prowadzić tylko do zapoznania istoty każdego z nich. To samo dotyczy też odpowiednio ostatniej transcendentalnej cechy bytu – piękna: również ono rości sobie prawo do powszechnej aktualności, również jego zatem nie można nigdy oddzielać od obu jego siostr”. [...] Tak więc całkowicie elementarny postulat etyki i estetyki, prawdy oraz poznania prawdy, wynika z uznania faktu, że dopiero te trzy transcendentalne określenia bytu ukazują jego wewnętrzne bogactwo, to znaczy odsłaniają jego prawdę, że zatem dopiero trwała żywa jedność postawy teoretycznej, etycznej i estetycznej może dać prawdziwe poznanie bytu. [...] Jakkolwiek by się te trzy aspekty i postawy formalnie różniły, jakkolwiek w każdej poważnej metafizyce muszą być zawsze od siebie odróżniane, to jednak od samego początku, a nie dopiero *ex post*, trzeba uwzględniać ich wspólne korzenie i ich stałe wzajemne przenikanie się, które jest tak ściśle, że w pewnej mierze o żadnym członie tej triady nie można konkretnie mówić, nie włączając w to dwóch pozostałych”⁴²⁴.

Wzajemny związek i przenikanie się tych trzech wartości umożliwia jednostce lepsze zrozumienie istnienia, życia i własnej świadomości. To pogłębienie pozwala dążyć do szczytowego punktu naturalnego rozwoju, w którym osiąga ona najwyższy stopień samoświadomości⁴²⁵.

Pamiętając o związku z prawdą i dobrem filozof podkreśla jego wybitne znaczenie w odczuwaniu rzeczywistości duchowej. Píše o jego „niepojętym blasku”, dzięki któremu odkrywa się świat bezinteresowności, odrywając nas od świata interesów w ich żądzy i smutku⁴²⁶.

Piękno tak ujmowane stanowi dla Balthasara fundament rozumienia *Herrlichkeit*. Owo doświadczenie piękna Boskiej istoty stało się możliwe w osobie

⁴²³ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, op. cit., s. 111, 114.

⁴²⁴ H.U. von Balthasar, *Teologika. T. 1: Prawda świata*, J. Zychowicz (tłum.), Kraków 2004, s. 30.

⁴²⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Epilog*, J. Zychowicz (tłum.), Kraków 2010, s. 54.

⁴²⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, op. cit., s. 16.

Jezusa Chrystusa, który przychodzi na świat, aby objawić wspaniałość i piękno Trójjedynego Boga. Jego kontemplacja umożliwia człowiekowi zbliżenie się do przepełniającej Boga miłości, znajdującej swe źródło w Jego wewnętrznym pięknie.

2.4 Działanie i kontemplacja

We współczesnym świecie, o czym już wcześniej wspomniano przy okazji uwag dotyczących estetyzacji, wiele się mówi o pięknie, o tworzeniu piękna, o pięknym życiu. Jednak piękno, do którego odwołują się współcześni esteci, jest wartością instrumentalną, a przez to pozorną. Na ten fakt oraz na jego konsekwencje zwracał również Balthasar. Wielokrotnie podkreślał, że w świecie pozbawionym rzeczywistego piękna człowiek nie jest w stanie ani dobrze się modlić, ani kochać. Co więcej, nie potrafi także dostrzec dobra, a przez to w konsekwencji go realizować:

„W świecie pozbawionym piękna – nawet jeśli ludzie nie mogą obejść się bez tego słowa i ciągle mają je na ustach, nadużywając go – w świecie, który być może nie jest pozbawiony piękna, ale nie potrafi go już dostrzec ani liczyć się z nim, również dobro utraciło swą siłę przyciągania oraz oczywistość tego, że trzeba je czynić. Stając wobec tego faktu człowiek pyta, dlaczego powinien czynić dobro, a nie raczej coś przeciwnego, czyli zło. Jest to również jakaś możliwość, nawet bardziej ekscytująca”⁴²⁷.

Skrajne lub ostateczne zapomnienie piękna będzie najprostszą drogą do zapomnienia o bycie. W konsekwencji człowiek w swoim byciu i egzystencji pozostanie postacią mroczną i niezrozumiałą⁴²⁸. A to już na myśl przywołuje Kierkegaarda z jego apodyktycznym rozumieniem rozpacz i tragedii jednostki. Jednakże różnica tych ujęć leży w tym, że u autora *Stadiów na drodze życia* esteta ztraca się w pięknie, które nim zawładnęło i to ma znaczenie negatywne, podczas gdy Balthasar uwypukla pozytywne znaczenie piękna oraz jego konieczność w życiu jednostki, we właściwym rozumieniu siebie i swojego miejsca w świecie.

Ogromną szansą dla człowieka wydaje się w tym względzie kontemplacja. Jest ona dla Balthasara tożsama ze spoglądaniem na Boga: „Jednym z głównych

⁴²⁷ *Ibid.*, s. 17.

⁴²⁸ Por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna...*, op. cit., s. 19.

założeń analizy aktu wiary dokonanej przez Balthasara jest to, że widzenie i wiara są komplementarne. Poprzez wiarę człowiek może widzieć, a poprzez widzenie wierzyć. Relacja zachodząca pomiędzy tymi dwoma aktami jest rozumiana jako *circumincessio* czyli współprzebywanie, analogiczne do tego, które zachodzi pomiędzy osobami Trójcy⁴²⁹.

Kontemplacja kieruje podmiot ku swojemu wnętrzu, prowadzi do głębi duszy, w której można odnaleźć Boga. Im bardziej człowiek odnajduje w sobie Boga, tym bardziej się w Nim odnajduje, zapominając o sobie, o ograniczonej jednostce, którą jest w życiu zewnętrznym. Wsłuchując się w głos Boga w sobie i dostrzegając Jego nieskończoną wolność, człowiek zaczyna uświadamiać sobie, ta boska Osoba „z głębi swej wolności może zawsze oddawać się na nowo w sposób nieoczekiwany, nie dający się przewidzieć”⁴³⁰.

Możliwość dostrzegania podmiot zawdzięcza łasce, która jest promieniującym światłem: „W ten sposób treści wiary i aktu wiary stanowią jedność, tworząc jeden akt estetyczny, przez co w świetle promieniującym z postaci podmiot widzi ją jako Boga wcielonego. [...] to co szczególnie charakterystyczne dla tego aktu to fakt, że podmiot jest odciągany od samego siebie, by przyglądać się obiektowi wiary. Balthasar kładzie nacisk na charakter zewnętrzny aktu wiary. „Ja” zostaje wywłaszczone po to, aby należeć do Chrystusa”⁴³¹.

Kontemplacja tak rozumiana to proces, w którym człowiek rezygnuje z samego siebie, niejako wyrzeka się siebie, żeby skupić się na postaci Jezusa Chrystusa, poprzez którą kieruje się ku kontemplacji tajemnicy Trójjedynego Boga⁴³². Jak pisze sam Balthasar: „Jesteśmy zaszczuci przez życie i rozglądamy się zmęczeni za miejscem, gdzie by panowała cisza, gdzie by nie było zakłamania, gdzie by można było znaleźć pocieszenie. Chcielibyśmy w Bogu znaleźć odpoczynek, w Nim się zatopić, by zdobyć nowe siły do dalszego życia, ale nie szukamy Go tam, gdzie na nas czeka. Gdzie Go można spotkać – u Jego Syna, który jest Jego Słowem”⁴³³.

⁴²⁹ J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, A. Wałęcki (tłum.), Kraków 2005, ss. 47–48.

⁴³⁰ H.U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, Z. Włodkova (tłum.), Kraków 1965, s. 18.

⁴³¹ J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, op. cit., s. 48.

⁴³² Por. A. Paciorkowska, *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, op. cit., s. 132.

⁴³³ H.U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja...*, op. cit., s. 11.

Sam człowiek nie znajduje w sobie ostatecznej prawdy, na której mógłby się całkowicie oprzeć w swej egzystencji. Jest więc zmuszony do ciągłego poszukiwania, a będąc świadomy swej niewystarczalności, zwraca się ku Bogu, który swym Słowem zaprasza go do otwarcia się na prawdę⁴³⁴.

Podobnie jak Trójca Święta, żyjąca w niezmiennej miłości, równocześnie w pełni aktywnie i całkowicie oddając się sobie wzajemnie, jest jednością kontemplacji i działania, tak również Jezus Chrystus, przychodząc na świat w wydarzeniu Wcielenia, wyrażał w sobie jedność kontemplacji i aktywności⁴³⁵. Jedność obecna w całym ziemskim życiu Chrystusa, znalazła swój najwyższy wyraz w realizacji zbawczego dzieła odkupienia grzechów świata na krzyżu. Kontemplacja pozwala człowiekowi na uczestnictwo w misterium Chrystusa, nie zamykając się jednak wyłącznie w postawie otwarcia na udzielające się piękno Boga, lecz wyrażając się w codziennym życiu chrześcijanina przez jego działanie w świecie⁴³⁶.

Zdaniem Balthasara, tym, co prowadzi człowieka ku poznaniu Boga jest wiara udzielana każdemu chrześcijaninowi. To ona zobowiązuje człowieka do kontemplacji Chrystusa, przez którego Bóg odsłania samego siebie i umożliwia poznanie ukazującej się w Nim tajemnicy⁴³⁷. Bóg wymaga integralnej odpowiedzi, angażującej całego człowieka, nie wykluczając żadnej z jego sfer⁴³⁸. Jedynie razem intelekt i wola, dusza i ciało, wyrażając całkowite zaangażowanie człowieka w wierze, pozwalają na pełną kontemplację Bożej chwały, odkrywając w ten sposób prawdę Bożej miłości⁴³⁹.

Zatem naśladowanie Chrystusa skupia się w dwóch aspektach, z których pierwszy skoncentrowany jest na mistycyzmie wyrażonym jako zjednoczenie z Nim, czyli posiadający charakter bardziej kontemplatywny, zaś drugi, apostołski wyrażony jest w partycypacji w zbawczej misji Chrystusa. Uczestnicząc w takiej misji,

⁴³⁴ Por. *Ibid.*, ss. 10–11.

⁴³⁵ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursy von Balthasara...*, *op. cit.*, s. 218.

⁴³⁶ Por. A. Paciorkowska, *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursy von Balthasara...*, *op. cit.*, ss. 132–133.

⁴³⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, *op. cit.*, s. 150.

⁴³⁸ Por. *Ibid.*, ss. 211–212.

⁴³⁹ Por. *Ibid.*, ss. 125–127.

chrześcijanin uczestniczy w niej w sposób integralny i całościowy, zarówno na płaszczyźnie kontemplacji jak i działania⁴⁴⁰.

Pozostaje kwestia czy dla Balthasara życie kontemplacyjne ma większą wartość od ludzkiego działania? Po pierwsze, jego zdaniem działanie i kontemplacja wcale nie są biegunowymi przeciwieństwami, jakimi są np.: działanie i bierność. Po drugie, bardzo ostrożnie podchodzi do tematu stawiania życia kontemplacyjnego wyżej niż aktywnego. W momencie, kiedy życie kontemplacyjne uznamy za życie ludzkiego ducha, wtedy istotnie życie będzie samo dla siebie celem. Jednak człowiek jako duch nie może być przecież zredukowany do człowieka wytwórcy. Instrumentalizacja ludzkiego ducha oznaczałaby ostatecznie dehumanizację ludzkiej osoby. Po trzecie, autor *Estetyki teologicznej* przestrzega przed błędem hellenizacji problemu. Polega on na przecenianiu tego, co wieczne w porównaniu z tym, co tymczasowe. Na tle rzeczy wiecznych posiadających wartość nieprzemijającą, sprawy tymczasowe mogły mieć wartość jedynie przez przypadek⁴⁴¹.

2.5 Wiara i rozum

Jedną z trosk Balthasara było uwolnienie wiary od wąskiego intelektualizmu. Wielokrotnie podkreślał, że wiara nie może zostać sprowadzona do aktów aktu rozumu. Jest ona raczej swoistym aktem syntezy całej osoby, „aktem oddania całej swojej egzystencji we władanie Bogu w Chrystusie”⁴⁴². Istotne jest, że w akcie tym wiara i rozum nawzajem się uzupełniają.

Tutaj Balthasar odwołuje się do metafory zaślubin. Rozum poddaje się wierze, gdyż to umożliwia mu owocne działanie. Rozum nie może przeciwstawić wierze swojego sposobu działania, ale tylko dzięki wierze może osiągnąć swoje spełnienie. W ten sposób Balthasar stara się uniknąć dualizmu i zintegrować subiektywność z obiektywnością⁴⁴³.

Istotnym elementem przewyższania tego dualizmu jest akt percepcji, który umożliwia odkrycie i przyjęcie tego, co się przed postrzegającym objawia.

⁴⁴⁰ Por. D. Kowalczyk, *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursy von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. XVII, 2004, ss. 89–108.

⁴⁴¹ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursy von Balthasara...*, op. cit., ss. 216–217.

⁴⁴² *Ibid.*, s. 46.

⁴⁴³ *Ibid.*, ss. 46–47.

Wiara jest powiązana z tajemnicą, która skrywa się przed ujęciami rozumowymi, jednakże akt estetyczny pozwala nam uchylić rąbek tajemnicy, pozwala, nie bez pomocy iluminacji poprzez łaskę, odkrywać majestat boskiej chwały. Jak podkreśla J. O'Donnell: „Położenie akcentu na widzenie unaocznia, że, pomimo wszelkich osłon i ukrycia, jest jednak możliwe coś do zobaczenia i do uchwycenia. Tajemnica nie zostaje wypowiedziana przed człowiekiem w taki sposób, by był on zmuszony do posłuszeństwa na zasadzie czystej wiary w to, co pozostaje dla niego całkowicie zakryte. Trzeba raczej powiedzieć, że zostaje ona przez Boga tak ofiarowana człowiekowi, iż jest on w stanie ją zobaczyć, zrozumieć, uczynić swoją i przeżyć po ludzku”⁴⁴⁴.

Balthasar przyjmuje przy tym, że istota ludzka, której, poprzez widzialnego Chrystusa, objawiła się chwała niewidzialnego Boga, jest gotowa do ekstatycznego przeżycia. Gdy przed człowiekiem ujawnia się wspaniałość miłości Boga nie może on pozostawać obojętnym. Biernego do tej pory widza to doświadczenie wewnętrzne prowadzi do ekstatycznego przeżycia, które przekształca jego dotychczasową statyczną wiarę w żywą i czynnie włączającą się w życie samego Boga.

Warto w tym miejscu przywołać słowa samego Balthasara:

„Nie ma teologicznej percepcji poza *lux tuae claritatis*, czyli w łasce ukazania się, która obiektywnie należy do zachwyty, a subiektywnie przynajmniej zapoczątkowuje poryw człowieka ku Bogu. W teologii nie istnieją „same fakty”, które można byłoby stwierdzić bez jakiegokolwiek (obiektywnej i subiektywnej) emocji i udziału (*participatio divinae naturae*), tak jak stwierdza się jakieś ziemskie fakty z rzekomym obiektywizmem osoby, która nie uczestniczy, która nie ma udziału, która zajmuje się rzeczowym stwierdzaniem. Przecież rzeczą obiektywną, o którą chodzi, jest udział człowieka w Bogu, który ze strony Boga urzeczywistnia się jako „Objawienie” (aż po udział w Bogoczłowieczeństwie Chrystusa), a ze strony człowieka jako „wiara” (aż po udział w Bogoczłowieczeństwie Chrystusa). Ściśle rzecz biorąc, ta podwójna, obustronna ekstaza – Boga ku człowiekowi i człowieka ku Bogu – jest treścią dogmatyki, która słusznie przedstawiona jest jako doktryna o ekstazie, jako

⁴⁴⁴ M. Pyc, *Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 9, 2000, s. 153.

admirabile commercium et connubium pomiędzy Bogiem i człowiekiem *in Christo* w głowie i w ciele”⁴⁴⁵.

Efektom tej wzajemnej ekstazy miałyby być swoiste zjednoczenie podmiotu i przedmiotu przeżycia estetycznego, w wyniku którego wierzący staje się osobą działającą „na wzór i podobieństwo Chrystusa”⁴⁴⁶.

W duchu zbliżonym do rozumienia przez Balthasara roli estetyki w życiu wypowiadają się coraz częściej współcześni teologowie. Wśród nich jest, przywoływany wcześniej A.M. Coates, który podkreśla, że zaangażowanie „estetyczno-etyczne nie jest po prostu teoretyczną afirmacją, ale sposobem chrześcijańskiego życia, całościowym naśladowaniem Chrystusa, czy też doczesnym dostrojeniem się do życia uczniowskiego. [...] Zamiast iluzorycznej całości, do której dążyli romantycy, «całością, do której wszystko pasuje», jest Jezus Chrystus”⁴⁴⁷. I dodaje: „Piękno, szczególnie w jego sojuszu z tym, co wzniosłe, rzeczywiście prowadzi do chwil zachwytu, zdumienia i czci wobec tego, co boskie. Należy to cenić i potwierdzać. Ale piękno przeżywane, jako orientacja relacyjna, zestrojona z dopasowaniem do naśladowania wcielonego Chrystusa, jest zarówno estetycznym, jak i etycznym istnieniem. Jest uczestnictwem w humanizacji tego świata. Jest to wizja postrzegania ukochanego i bliźniego jako pięknych, pracując nad konkretnym ukazaniem piękna”⁴⁴⁸.

W przeświadczeniu autora pracy poglądy estetyczne Balthasara i Coatesa nie tylko lepiej ukazują istotę piękna, ale też dobitniej wyrażają przekonanie, czym jest autentyczne chrześcijaństwo, inspirowane przez prawdziwe wartości.

Estetyka teologiczna Balthasara zbliża się niekiedy do estetyki Kierkegaarda z ostatniego okresu jego twórczości. Przedstawiono ją w ostatniej części drugiego rozdziału pracy. Jednakże istnieją zasadnicze różnice pomiędzy obiema koncepcjami. Kontemplacja natury poprzez pryzmat wiary u Kierkegaarda prowadzi do rozważań nad cierpieniem, jakim przesiąknięty jest świat doczesny. Odkrywanie tego, co boskie w naturze prowadzi go do wniosku, że cierpienie, które jest obecne zarówno w naturze, jak i w każdej pojedynczej egzystencji, uczyć nas może, by w pokorze, cierpliwie

⁴⁴⁵ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci...*, op. cit., s. 107.

⁴⁴⁶ J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara...*, op. cit., s. 46.

⁴⁴⁷ A.M. Coates, *Beauty lived towards shalom...*, op. cit., s. 108.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, ss. 93–113.

wysłuchiwać się w głos Boga. Równocześnie kontemplacja natury wskazuje na przemijalność wszelkich form doczesnego życia. Zatem trzeba wyzwolić się od doczesnych uwarunkowań i zawierzyć swój los Stwórcy. Należy zauważyć, że piękno w pismach Kierkegaarda powiązane jest z zewnętrżnością i skonfrontowane z „lepszą” wewnętrżnością. U Balthasara kontemplacja piękna odnosi się do wewnętrżności, ale zachwyt nad odnajdywanym obrazem Boskiej miłości prowadzi do działania, do wyjścia na zewnątrz i do podążania drogą Chrystusa. To jest droga zarówno do Boga, jak i do drugiego człowieka. Podobnie jest w przypadku antyintelektualizmu zauważalnego u obu filozofów. Kierkegaard jest antyintelektualistą totalnym, podczas gdy Balthasar broni tego, co niewyraźne przed uzurpacjami rozumu i wskazuje na niewyraźne perspektywy, ku którym kieruje nas piękno.

Tytułem podsumowania należy zauważyć, że obu myślicieli łączy podobny punkt wyjścia. Jak w antropologii Kierkegaarda, człowiek rodzi się na poziomie estetycznym, gdzie „króluje” piękno i jest to naturalny jego początek, tak u Balthasara piękno (*Chwała*) jest najbardziej dostępnym transcendentale, jest dla niego dostępne od zarania, w punkcie wyjścia. Trzeba przy tym zdecydowanie podkreślić, że szwajcarski teolog kategorycznie docenia życie człowieka w relacji do piękna.

Przede wszystkim Balthasar nie zamyka człowiekowi obcującemu z pięknem dostępu czy wglądu do świata duchowego, jak to robił Kierkegaard. Owszem, był dostępny dla egzystencji bogaty świat kultury i sztuki, który ma wymiar duchowy, ale dostęp do Absolutu, do Boga był zarezerwowany dla najwyższego stadium – religijnego. Autor *Estetyki teologicznej* podkreśla, że doświadczenie piękna staje się okazją do partycypacji w świecie duchowym, metafizycznym. Dlatego też, zgodnie z jego doktryną – życie człowieka skupione na odkrywaniu Boga w pięknie, a może jeszcze bardziej – piękna w Bogu, może być analogiczne do codziennej egzystencji Kierkegaardowskiego podmiotu estetycznego. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że w antropologii duńskiego autora piękno prowadziło jednostkę do zatracenia, ale u Balthasara ono uwzniośla podmiot i prowadzi do Boga. Stąd uprzywilejowaną drogą do Boga przez piękno będzie kontemplacja.

Bazylejski myśliciel, jak wykazano, dobrze znał twórczość Kierkegaarda, i inspirował się nią. Jednak poszedł własną drogą, tworząc system teologiczny oparty

na klasycznych transcendentaliach: prawdzie, dobru i pięknu. Filozoficzno-teologiczna koncepcja estetyki Hansa Ursa von Balthasara została zaprezentowana jako druga w pracy, ale nie ostateczna spośród możliwych dróg poszerzenia perspektywy podmiotu estetycznego. Filozofów, podejmujących problematykę estetyki, piękna, autentyczności, inspirowanych pracami Kierkegaarda, jest wielu i zapewne wiele inspirujących aspektów dotyczących potencjału estetyki można będzie wydobyć, badając kolejne propozycje. Praca ta jest w założeniu przyczynkiem do dalszych badań, dlatego dokonano wyboru, być może zbyt wąskiego, ale ukazującego istotne, w przekonaniu autora, kierunki możliwego rozwoju nauki o pięknie.

3. Estetyzacja życia człowieka współczesnego

Człowiekowi towarzyszy głęboka potrzeba nadania życiu sensu i znaczenia, jak również określenia ram i sposobów jego realizacji. Odpowiedzi można szukać w estetyce, rozumianej nie w sensie filozoficznym czy akademickim, ale w estetyce egzystencji, czyli sztuce życia. Jak wskazano wcześniej, twórcą estetycznego sposobu życia był Søren Kierkegaard, który ten styl pierwszy zdefiniował i pieczołowicie opisał. W I tomie *Albo, albo* zauważył, że: „Nasze czasy zagubiły wszystkie istotne określenia rodziny, państwa, rodu; pozostawiają poszczególne jednostki całkowicie samym sobie, tak iż w ściślejszym znaczeniu jednostka staje się własnym twórcą”⁴⁴⁹. Tym samym filozof zdecydowanie podkreśla konieczność autokreacji człowieka w każdych warunkach, a wydaje się, że jeszcze bardziej jest ona aktualna w świecie współczesnym. Wiek XXI zapewne jest, w jakiś sposób, podobny do czasów Duńczyka, gdy tak mocno były odczuwalne: zanik elementów tożsamości, poluzowanie wspólnotowych więzi i upadek autorytetów, owocujące głębokim poczuciem dezorientacji, zagubienia czy nawet rozpacz⁴⁵⁰. W opinii Aliny Mitek-Dziemby, autokreacja czyli estetyczny, skierowany najpierw do wewnątrz, wysiłek człowieka mający na celu określenie i zbudowanie swojego sposobu życia będzie dla niego jedynym ratunkiem przed zewnętrznym zamętem. Jest to, jak pisze autorka: „rodzaj miękkiej namiastki

⁴⁴⁹ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1..., op. cit., s. 168.

⁴⁵⁰ Por. B. Wieczorek, *Życie estetyczne: jedynym ideałem etycznym?*, „Kultura-Media-Teologia”, nr 8, 2012, s. 72.

tradycyjnego dążenia filozofii i religii do zapewnienia jednostce warunków dobrego życia”⁴⁵¹.

Współcześnie idea życia kształtowanego na podobieństwo sztuki stała się bardzo popularna i pomimo nawet negatywnych konotacji, jakie może czasem budzić wyniosły estetyzm czy narcyzm, to chęć „smakowania” nowych rozwiązań w autokreacji jest szeroko pożądana. To oczywiście jest obarczone, szczególnie w kulturze masowej, możliwością licznych błędów i uproszczeń, które tę ideę kompromitują.

Wśród zastrzeżeń wskazuje się, że współczesny człowiek (w tak zwanych rozwiniętych społeczeństwach), nadmiernie skupia się na trosce o własne ciało, zaniedbując jednocześnie sferę życia duchowego. Wygląd zewnętrzny zdaje się liczyć bardziej, niż jakikolwiek inny element ludzkiego życia. Zygmunt Bauman porównuje ten sposób postępowania do mitologicznej postaci Narcyza, zakochanego we własnym odbiciu. Jego losy: „pasują jak ulał do XXI wiecznej atmosfery czerpania ze świata wszystkiego, co da się użyć dla przysporzenia sobie piękna”⁴⁵². Wiąże się z tym posługiwanie się popularnym pojęciem *wellness*, oznaczającym tyle, co dobrostan, mającym określać zdrowie, sprawność fizyczną i atrakcyjny wygląd jako przejawy właściwie ukierunkowanego życia, przybierając wręcz formę normy moralnej. Jeśli ktoś rezygnuje z koncentracji na wymienionych kwestiach, szybko może spotkać się z okrzyknięciem go mianem lenia i słabeusza, zaniedbującego własny rozwój w kluczowych kwestiach. W ten sposób zmienia się dotychczasowa hierarchia wartości, ponieważ ideał dobrostanu zaczyna dominować nad pozostałymi ideałami i je wypiera. Taki mechanizm ma znaczący wpływ na to, jak pojmowane są przez człowieka zobowiązujące go zasady etyczne⁴⁵³.

Ten problem łączy się z innym wypaczeniem roli piękna w życiu współczesnego człowieka, jakim jest estetyzacja wszystkich wymiarów życia. Zwracał na to uwagę W. Welsch:

„Żyjemy dzisiaj w okresie niesłychanej estetyzacji realnego świata. Wszędzie widać upiększanie i styling, których zakres sięga od wizerunku jednostki po wygląd miast, od ekonomii po ekologię. [...] *Homo aestheticus* stał się nową figurą przewodnią.

⁴⁵¹ A. Mitek-Dziemba, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman...*, op. cit., s. 20.

⁴⁵² Z. Bauman, *Jak Galatea Narcyzem się stała*, „Znak”, nr 736, 2016, s. 21.

⁴⁵³ Por. *Ibid.*

[...] Również ekonomia czerpie ogromne zyski z nowej tendencji konsumentów, którym w istocie nie chodzi o nabycie artykułu, lecz o wkupienie się za jego pośrednictwem w estetyczny *lifestyle*, jaki z produktem tym skojarzyły strategie reklamowe. Nawet ekologia jest pod względem estetycznym partnerem ekonomii”⁴⁵⁴.

Piękno nie ma tu wartości moralnej, staje się wartością instrumentalną, ma uwodzić, ma przekształcać życie i świat w dzieło sztuki⁴⁵⁵. Uwodzenie jest twórcze, ale piękno, które jest jego efektem jest pięknem pozornym, wytwarzanym przez „maszynę estetyzacyjną”, która stwarza „pośród hiperestetyczności pustynie i pustkowia estetyczne”⁴⁵⁶, na których zamiast piękna pojawia się powszechna i powszechniejąca „ładność”. To, co estetyczne ma być ładne i przyjemne. Taka estetyczność nie wymaga wysiłku, wystarczy obejrzeć ładne zdjęcia w Internecie, albo, w przypadku posiadania wystarczająco zasobnego portfela, udać się na wycieczkę do pięknych zakątków świata i wykonać sobie na ich tle *selfie*, które potem, w ramach autokreacji, można opublikować w mediach społecznościowych.

Należy przyznać, że Kierkegaard, twórca filozofii egzystencjalnej, podejmował problem zaznaczenia indywidualności egzystencji i przekraczania siebie, w swoim „tu i teraz”. Podmiot estetyczny, opisywany przez niego, próbował wykroczyć poza społeczne i kulturowe normy i rzeczywiście otwierała się przed nim możliwość istnienia wbrew temu, co opresyjne. Niemniej w koncepcji Duńczyka podmiot ten ponosi klęskę, ponieważ jego „ja” okazuje się pozbawione treści, a egzystencja estetyczna – głębszego celu. Zdaniem Kierkegaarda podmiot estetyczny w swej pełni trwania jako samokreacji pociąga za sobą fundamentalny brak stałej i trwałej tożsamości, mimo że jednostka ma poczucie swojej autonomii osobowej. Zatem, kiedy w projekcie estetyzacji życia podmiot wrażliwy na piękno podejmuje świadomy trud tworzenia siebie i jest to zazwyczaj zadanie uwznioślające, to u Kierkegaarda ma to działanie dysharmonizujące z racji braku trwałego samookreślenia⁴⁵⁷. Duńczyk, pisząc o współczesnej mu społeczności wielkomiejskiej, która korzysta ze świata i kieruje się nade wszystko niespójnymi i zmiennymi kryteriami – dobrego smaku czy stylu, najczęściej reaguje

⁴⁵⁴ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką: o nową postać estetyki*, K. Guczalska (tłum.), Kraków 2005, s. 119.

⁴⁵⁵ Na ten aspekt uwodzenia zwracał uwagę J. Tischner, analizując koncepcję Kierkegaarda. Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 61.

⁴⁵⁶ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką...*, op. cit., s. 122.

⁴⁵⁷ Por. M. Gołębiowska, *Wybór etyczny według Kierkegaarda a tożsamość w kulturze medialnej...*, op. cit., s. 157.

przez ironię. Jego zdaniem jest ona najlepszym sposobem, w dodatku wyrażanym w kategoriach estetycznych, zmanifestowania indywidualności i zarazem wyrwaniem się z konwenansów obyczaju⁴⁵⁸.

Szereg współczesnych myślicieli krytykuje, podobnie, jak wcześniej Kierkegaard, uproszczoną formułę estetyzacji i oparty o nią jałowy model samorealizacji. Wskazują przy tym, na coraz liczniejsze próby szukania własnej formuły, odmiennej od dotychczasowych, gotowych recept na własną egzystencję. Człowiekowi współczesnemu, zbuntowanemu przeciw powszechnej standaryzacji, coraz częściej zależy nie tyle na zgodności z powszechnie obowiązującymi kanonami, co na posiadaniu autonomicznej drogi doskonalenia siebie, która będzie przy tym estetycznie wartościowa⁴⁵⁹. Alina Mitek-Dziemba zauważa przy tym, że estetyzacja życia, czyli proces czynienia go pięknym, nie koncentruje się tu jedynie na sztuce. Ten projekt zakłada szereg problemów interdyscyplinarnych, wiele przejść i relacji wielopłaszczyznowych. Celem jest znalezienie takiego rozwiązania, które będzie zarazem etyczne i estetyczne, a równocześnie będzie miało wpływ w tworzenie nowej moralnej podmiotowości. Ten zaawansowany proces może przypominać komponowanie unikalnego dzieła sztuki⁴⁶⁰, ale też projekt ten pozostaje w nurcie filozofii narracyjnej, która rozumie rozwój egzystencji, we wszystkich wymiarach, indywidualnym i społecznym, jako tworzenie opowieści, czy dzieła.

Pozostając w tematyce estetyzacji życia, warto przybliżyć problem zarysowany przez Jana Kurowickiego, dotyczący kryteriów tworzenia takiego „dzieła”. W przeprowadzonej przez filozofa analizie twórczości człowieka-artysty, który przez pracę nad sobą sam staje się dziełem sztuki, pojawia się pojęcie „smaku”. Naturalnie, jest to kategoria odnosząca się do wielu przestrzeni działalności człowieka, nie tylko zmysłowej, ale i artystycznej. W tym kontekście warto byłoby przypomnieć, przywołany na wstępie rozdział słynny wiersz Z. Herberta, „Potęga smaku”, który wskazuje, że kwestia smaku może się wiązać także z wyborami moralnymi i politycznymi, nawet, gdy wybór tego, co bardziej estetyczne grozi śmiercią. Kurowicki zauważa, że w kontekście całego ludzkiego postępowania można mówić o swoistym „smaku”, który definiuje zapewne piękno, brzydotę, (dys)proporcję,

⁴⁵⁸ Por. *Ibid.*, s. 158.

⁴⁵⁹ Por. A. Mitek-Dziemba, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman...*, op. cit., ss. 53–54.

⁴⁶⁰ Por. *Ibid.*, s. 53.

na pewno wartości, którymi się podmiot kieruje i wiele innych⁴⁶¹. Potocznie posiadanie „smaku” oznacza także coś więcej, to osobliwe wycucie, dodatkowy zmysł, pomagający w podejmowaniu właściwych wyborów, często też potwierdzających własną drogę autokreacji w rozumieniu estetycznym.

Problem estetyzacji życia, zarysowany wcześniej, w kontekście poszukiwania możliwości rozwinięcia podmiotu estetycznego u Kierkegaarda, będzie doprecyzowany w myśli filozoficznej Richarda Shustermana i badaniach Michela Foucaulta. Obaj myśliciele wydobywają istotne elementy związane z życiem człowieka w podobnym do Kierkegaardowskiego stadium estetycznego człowieka. Idą jednak swoją własną drogą. Shusterman podkreśla potrzebę wielowymiarowej estetyzacji życia, natomiast Foucault mówi o potrzebie stworzenia z życia jednostki dzieła sztuki w oparciu o podstawową wartość, jaką jest piękno.

Obaj filozofowie, przeciwstawiając się powierzchownej estetyzacji życia społecznego, starają się odnaleźć przestrzeń dla estety, który w „upiękSZANym” świecie doświadcza pustki egzystencjalnej. By pokonać ten stan, podmiot musi uświadomić sobie własną kreatywność i odpowiedzialność za realizację posiadanych możliwości.

3.1 Richard Shusterman

Richard Shusterman to amerykański neopragmatysta XX wieku, który inspirował się głównie filozofią J. Deweya, T. Adorna i R. Rorty’ego. W Polsce ukazały się jego książki: *Estetyka pragmatyczna* (1998, 2015), *Praktyka filozofii, filozofia praktyki* (2005), *Świadomość ciała* (2008) oraz *Myślenie ciała* (2016). Podejmował kwestię uwierzytelnienia sztuki popularnej, rozumianej jako rezultat demokratyzacji kultury i sztuki. Konsekwencje tego zabiegu doprowadziły go do problematyki związanej z estetyzacją życia człowieka, a przede wszystkim do postawienia pytań o potrzebę edukacji estetycznej społeczeństwa oraz efektywnego sposobu realizacji takiej edukacji. Niektórzy przypisują mu także stworzenie nowego filozoficznego modelu życia w świecie podległym procesom estetyzacji⁴⁶². K. Wilkoszewska zauważa, że Shusterman przy pomocy filozofii estetycznej Deweya dokonuje zwrotu w estetyce,

⁴⁶¹ Por. J. Kurowicki, *Artysta jako arcydzieło*, Warszawa 1983, ss. 130–133.

⁴⁶² Por. E. Świętek, *Koncepcja estetyczna Richarda Shustermana i jej konsekwencje dla edukacji estetycznej*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 68, nr 4, 2014, s. 120.

która w ubiegłym wieku opierała się generalnie na filozofii języka. Amerykanin wskazał na konieczność poszukiwania teorii estetycznej bliższej życiu. Prawdziwym celem powinno być poszukiwanie rozwiązań, które będą uczyły doskonalenia życia przez jego przemianę, a w rezultacie umożliwią osiągnięcie najwyższej jakości życia⁴⁶³.

Dlatego też Shusterman, zgodnie z zasadą prymatu życia nad teorią, tworzy kierunek filozoficzny bliski życiu nie tylko przez to, że znajduje się ono w punkcie wyjścia, ale głównie ze względu na to, że do życia powraca jako inspiracja i źródło przemian. Sam autor pisze w swoim dziele, że: „teoretyczne uprawomocnienie może pomóc w zmianie postaw, które z kolei zmieniają rzeczywiste fakty społeczne”⁴⁶⁴, a zatem to kolejny w historii projekt teoretyczny, którego konsekwencje wchodziły w praktyczne życie społeczne. Należy tu przyznać, że filozofia pragmatyczna często ma lepsze przełożenie na praktyczne życie, niż wiele innych projektów obarczonych wpływem idealizmu.

Warto podkreślić, że Richard Shusterman nawiązuje do ogólnych idei estetyzacji i postuluje kreowanie siebie niezależnie od uznanych wzorców i wartości, ponieważ mają one destrukcyjny wpływ na wolny wybór człowieka. I tak powstała nowoczesna estetyka egzystencji będzie inspirująca, a przez atrakcyjność swoich treści zdobędzie naśladowców. Jednak źródło takiego rozumienia estetyzacji podmiotu, autor *Estetyki pragmatycznej* upatruje w idei po grecku pojmowanej sztuki życia⁴⁶⁵ (*techné tou biou*), z wyraźnym naciskiem na rozumienie sztuki, zacierające elitaryzm artystycznych praktyk⁴⁶⁶. Shusterman sam pyta: „Dlaczego jednak coś tak praktycznego jak sztuka życia miałoby mieć specyficznie estetyczny charakter? [...] W rzeczy samej, jak można formułować zalecenie, by praktyczna sztuka życia uprawiana była na podobieństwo życia estetycznego, skoro filozofia określa ogólnie to, co estetyczne jako całkowite przeciwieństwo tego, co praktyczne, oraz definiuje sztukę poprzez kontrastywne zestawienie z prawdziwym życiem? Czy życie estetyczne nie oznacza w takim razie wycofania ze społecznej rzeczywistości i jej działań? Czy prywatne piękno własnej

⁴⁶³ Por. K. Wilkoszewska, *Estetyka pragmatyczna*, [w:] *Estetyki filozoficzne XX wieku*, K. Wilkoszewska (red.), Kraków 2000, s. 126.

⁴⁶⁴ R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna: żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław 1998, s. 11.

⁴⁶⁵ Jak pisze sam Shusterman: „Sztuka z całą pewnością tworzy część życia, tak jak życie tworzy materię sztuki, a nawet konstytuuje się artystycznie jako «sztuka życia»” – *Ibid.*, s. 248.

⁴⁶⁶ Por. A. Mitek-Dziemba, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman...*, op. cit., ss. 335–336.

jaźni stanowi kres ambicji i zabiegów filozofa?”⁴⁶⁷ Te pytania padają we wstępie książki *Praktyka filozofii, filozofia praktyki*, i są wyrazem sprzeciwu autora wobec estetyki postmodernistycznej, niwelującej logikę podziałów na kulturowe obszary, w imię odzyskania praktycznego wymiaru filozofii pragmatycznej, jako pewnej sztuki życia. Zdaniem filozofa próba odpowiedzi na postawione pytania da możliwość pragmatycznej perspektywy w refleksji nad estetyzacją filozoficznego „ja” oraz wzbogaci je o element samorealizacji, dokonywanej poprzez wzbogaconą relację wobec innych⁴⁶⁸.

Shusterman jest świadomy paradoksu estetyzacji i sam, podobnie jak Duńczyk, inspirowany Sokratesem, stanowczo przeciwstawia się nieuporządkowanej gonitwie za nowymi doznaniem i nazywa taki stan płytką estetyzacją. Głębsza forma estetyzacji, w jego przekonaniu, polega na tym, że w ideologicznym chaosie lub odwrotnie – w próżni, podmiot będzie zdecydowanie opowiadał się za własnym projektem dobrego życia opartym na samodoskonaleniu. W tym sensie sprzeciwia się również potocznemu pojęciu estetyzacji, oznaczającemu wyłącznie nieograniczoną wolność wyboru, pęd do ciągłego i niepohamowanego „smakowania” nowych możliwości oferowanych przez społeczeństwo konsumpcyjne oraz próbę ustylizowania siebie za pomocą przygodnych, zapewniających tylko chwilową atrakcyjność narzędzi. W zamiarze Shustermana leży właśnie wpisanie estetycznej konstrukcji „ja” w ramy filozoficznej praktyki moralnego samodoskonalenia, a zarazem uwzględnienie jej różnych, dostępnych historycznie i współcześnie strategii, tak by hasło „etyki smaku” straciło nieco swój radykalny wydźwięk, zyskując w zamian intelektualne oparcie w tradycji⁴⁶⁹.

Shusterman przedstawia nawet projekt nowej dziedziny – „somaestetyki”, która mogłaby podjąć badania mające na celu doskonalenie doświadczeń w kwestii wykorzystywania ciała jako ośrodka zmysłowo-estetycznego wartościowania i twórczej autokreacji. Bardzo istotny jest akcent położony w tej definicji na proces ulepszania ciała przez szukanie i wdrażanie efektywnych technik pracy z nim⁴⁷⁰. Autor zdecydowanie będzie podkreślał, że w pozytywnie rozumianej autokreacji warto

⁴⁶⁷ R. Shusterman, *Praktyka filozofii, filozofia praktyki: pragmatyzm a życie filozoficzne*, A. Mitek-Dziemba (tłum.), Kraków 2005, s. 8.

⁴⁶⁸ Por. A. Mitek-Dziemba, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman...*, op. cit., s. 272.

⁴⁶⁹ Por. *Ibid.*, s. 306.

⁴⁷⁰ Por. R. Shusterman, *Performing Live Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Ithaca and London 2000, ss. 166–177.

podejmować dostępne środki w ulepszaniu nie tylko swojego ducha, do czego prawdopodobnie przyznałaby się niejedna tradycja, ale swojego ciała, co często miało konotacje negatywne, egoistyczne. Kult ciała krytykował, wspomniany wcześniej Z. Bauman.

Jednak Richard Shusterman, by wyjaśnić różnicę swojej koncepcji pracy nad cielesnością wskazuje, że: „Kultura obdarza nas językami, wartościami, instytucjami społecznymi i środkami artystycznymi, dzięki którym myślimy, działamy oraz wyrażamy siebie estetycznie. Podobnie jak obdarza nas formami diet, ćwiczeń i cielesnej stylizacji, które kształtują nie tylko nasz wygląd i zachowanie, ale także sposoby, w jakich doświadczamy naszego ciała: jako święte naczynie czy jako brzemię grzesznej powłoki, rozpieszczoną własność osobistą przeznaczoną dla prywatnych przyjemności czy jako narzędzie pracy mające służyć dobru społecznemu”⁴⁷¹. Shusterman porusza w tym miejscu wyjątkowo ważny aspekt, w którym pracę nad sobą rozumie bardzo szeroko. I rzeczywiście, dbanie o własne ciało, tężyznę fizyczną, zdrowe samopoczucie czy wizyty w popularnych dzisiaj salonach fryzjerskich, gabinetach kosmetycznych, odnowy biologicznej wcale nie muszą być przejawem przesadnej troski o siebie, ale wręcz należy je uznać za pozytywną zmianę w podejściu do własnej kondycji fizycznej. Tym samym Shusterman dowartościowuje człowieka w sferze estetycznej, przywracając mu prawo do bycia pięknym, przy wykorzystaniu możliwych środków.

Nawiązując do Kierkegaarda i jego podmiotu estetycznego, należy tu zauważyć subtelą różnicę. Nie można odmówić piękna dziełom muzycznym, którymi rozkoszują się melomani, ani tym bardziej kobietom, które inspirowały poetów, innych artystów, albo po prostu budziły pożądanie u mężczyzn, nie tylko uwodzicieli. W antropologii Kierkegaarda nie spotkamy otwartej zachęty do takiej kreacji podmiotu. Esteta może uczynić postęp w kierunku stadium etycznego, co będzie miało przełożenie na konieczność pewnej unifikacji, dostosowania się do innych i bycia podobnym im. Drugi argument dotyczy odniesienia do Boga, bowiem Duńczyk wywodził się z bardzo restrykcyjnego odłamu protestanckiego, w którym generalnie preferowano skromność i ascezę i to nie dla szczupłej sylwetki, a właśnie z pobudek religijnych. Tym bardziej, że człowiek jako korona stworzeń jest piękny z natury i nie potrzeba mu sztucznych

⁴⁷¹ R. Shusterman, *Myślenie przez ciało. Rozwinięcie nauk humanistycznych - uzasadnienie dla somaestetyki* Wykład wygłoszony na I Polskim Kongresie Estetycznym, [w:] S. Stankiewicz (tłum.), Kraków 2006, s. 48.

środków, by przypodobać się Bogu. Kierkegaard, neguje wartości mogące uczynić doczesną egzystencję bardziej „znośną”, atrakcyjną, gdyż każda aktywność ukierunkowana na uprzyjemnienie życia w założeniu musi odwozić jednostkę od celu ostatecznego. Należy jednak zauważyć, że sędzia Wilhelm w *Albo, albo*, w pierwszym piśmie do estety „A”, zatytułowanym: *O równowadze między tym, co estetyczne, i tym co etyczne*⁴⁷², podjął temat bliski omawianemu. Rozważa tam koncepcje głoszące takie poglądy na życie jak myśl, że zdrowie jest dobrem najwyższym i że wokół niego wszystko się obraca, oraz że z życia trzeba czerpać maksimum przyjemności i pełnymi garściami. Bohaterami jednej sceny stają się Hrabina i Hrabia, którzy mimo swojego słusznego wieku potrafią u współmałżonka zauważyć i docenić swoją urodę i wdzięk. Ponadto, sędzia Wilhelm w swoim etycznym osądzie takiej postawy nie gani, ponieważ „założenie leżące u podstaw tego poglądu znajduje się w samej jednostce, ale pochodzi nie od niej, nie przez nią jest ustanowione”⁴⁷³. Należy zatem podkreślić, że próby definiowania szeroko dziś rozumianej „estetyzacji życia” podejmował również Kierkegaard, choć nie przyznawał im tak ważnej roli, gdyż nie były istotne w jego projekcie rozwoju egzystencji od estetycznej do religijnej.

Projekt estetyzacji życia w koncepcji pragmatystycznej nabiera doniosłości i może nawet uzyskać istotne znaczenie, gdy uświadomimy sobie, że zawierając w sobie to, co praktyczne, odzwierciedlając i kształtując praktykę życia, rozciąga się tym samym na dziedzinę życia publicznego i polityki. Jak zauważa Shusterman: „Podobnie jak wykwalifikowani robotnicy potrzebują specjalistycznej wiedzy na temat swoich narzędzi, tak my potrzebujemy lepszej wiedzy na temat ciała po to, by poszerzać rozumienie oraz osiągnięcia w dziedzinie sztuki i nauk o człowieku, oraz by posuwać naprzód biegłość w sztuce największej pośród sztuk – sztuce doskonalenia naszego człowieczeństwa i życia lepszym życiem. Musimy bardziej uważnie myśleć poprzez ciało, aby doskonalić się i wpływać na naszych studentów, ponieważ prawdziwe człowieczeństwo nie jest po prostu genetyczną informacją, lecz edukacyjnym osiągnięciem, w którym ciało, umysł i kultura muszą być gruntownie zintegrowane. Aby rozwijać projekt takich somatycznych dociekań, pracuję na polu interdyscyplinarnej dziedziny zwanej somaestetyką”⁴⁷⁴. Somaestetyka miałaby się

⁴⁷² S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2..., *op. cit.*, ss. 242–246.

⁴⁷³ *Ibid.*, s. 244.

⁴⁷⁴ R. Shusterman, *Myślenie przez ciało. Rozwinięcie nauk humanistycznych - uzasadnienie dla somaestetyki* Wykład wygłoszony na I Polskim Kongresie Estetycznym..., *op. cit.*, s. 47.

zajmować „ciałem jako ośrodkiem zmysłowo-estetycznego wartościowania (*aisthesis*) i twórczej autokreacji”, wzbogacając nie tylko naszą wiedzę o ciele, ale dążąc do pogłębienia przeżywanego przez nas życia i dokonywanych wobec niego autointerpretacji. Miałyby integrować w świadomości jednostek rozumienie znaczenia piękna, zarówno naszego ciała, jak i otoczenia „które na nie wpływa, i z którego czerpią one swe energie i swą doniosłość”⁴⁷⁵.

Rozszerzenie przedmiotu estetyki, którego autor *Estetyki pragmatycznej* określa mianem „emancypacyjnego” zakłada próbę ponownego przemyślenia sztuki za pomocą bardziej liberalnych kategorii. Ponadto Shusterman nakazuje estetyce uwolnienie jej z „klasztoru na wyżynach”, w którym jest izolowana od życia i przeciwstawiona bardziej popularnym formom kulturalnej ekspresji. Filozof pisze: „sztuka, życie i kultura masowa ponoszą szkody w wyniku owych zakorzenionych podziałów i biorącego się z nich wąskiego utożsamienia sztuki z elitarnymi sztukami pięknymi. Obrona estetycznej prawomocności sztuki popularnej oraz ujęcie etyki jako sztuki życia, które tutaj przedstawiam, mają na uwadze poszerzony i bardziej demokratyczny pogląd na sztukę”⁴⁷⁶. Wątpliwości musi budzić dosyć ograniczone, w stosunku do zakresu badań, koncentrowanie się na rozumieniu sztuki, jako emanacji cielesności. Szczególnie, że w przekonaniu Shustermana, „normy etyczne są zaledwie abstrakcjami, dopóki nie zostaną one życiu dane dzięki włączeniu w cielesne dyspozycje i działania. [...] będąc wpisanymi w nasze ciała, normy społeczne i wartości etyczne są w stanie podtrzymać swą moc bez potrzeby, by ustanawiać je w sposób wyraźnie sprecyzowany i narzucać na drodze prawnej. Są one zachowywane milcząco oraz narzucane przez nasze cielesne nawyki – włączając w to zakorzenione w ciele nawyki odczuwania”⁴⁷⁷. Takie poglądy brzmią ciekawie, ale muszą wzbudzać poważne wątpliwości.

Shusterman chciałby przywrócić pięknu funkcję organizującą wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji. Dzięki realizacji tego projektu, jak uważa, wszyscy mogliby praktykować sztukę życia, zaś piękno przejawiałoby się nie tylko w dziełach sztuki, ale i w moralności, praktyce społecznej i sprawiedliwości politycznej.

Trzeba zauważyć, że estetyka Deweya, do której nawiązywał Shusterman była jedynie mglistym pomysłem, z którego nigdy nie wykrystalizowała się jakaś metoda

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna: żywe piękno i refleksja nad sztuką...*, op. cit., s. 14.

⁴⁷⁷ R. Shusterman, *Myślenie przez ciało. Rozwinięcie nauk humanistycznych - uzasadnienie dla somaestetyki Wykład wygłoszony na I Polskim Kongresie Estetycznym...*, op. cit., s. 47.

badawcza, ani projekt teoretyczny. Dopiero po wydaniu *Estetyki pragmatycznej* ten projekt stał się faktem i konkuruje z innymi współczesnymi koncepcjami estetyki. Można przy tym zauważyć, że koncepcja Shustermana daje teoretyczne podstawy dla rozwijania intuicji, wyrażonej w znanym ludowym przysłowiu, „w zdrowym ciele zdrowy duch”. Ten pragmatyczny aspekt estetyzacji życia, o ile nie będzie absolutyzowany, nie powinien być pomijany w rozważaniach dotyczących rozwijania egzystencji estetycznej. Włączenie kwestii cielesności oraz zwrócenie uwagi na istotność dla egzystencji konieczności świadomego kształtowania własnego życia, także w wymiarze sprawności i dbania o inne aspekty cielesne, może być istotnym elementem, który powinny wziąć pod uwagę „uduchowione” nauki humanistyczne.

3.2 Michel Foucault

W podobnym nurcie filozofii znajduje się myśl Michela Foucaulta, francuskiego filozofa, historyka i socjologa. Spośród bogatej jego spuścizny, wartościowe dla podejmowanych refleksji będą badania nad moralnością, ukierunkowaną na estetykę egzystencji. Foucault w swojej refleksji nad źródłami moralności seksualnej w starożytności odsłonił ideę estetyki egzystencji. Jego zdaniem moralność starożytnych Greków była daleka od stworzenia sztywnych norm narzucanych powszechnie, lecz była swoistą sztuką podejmowania indywidualnych wyborów, zarezerwowaną dla nielicznych. Jednocześnie była ona niezależna od problematyki religijnej oraz nie wiązała się z żadnym systemem społeczno-politycznym. Sam Foucault pisze: „najważniejszy i zarazem nadrzędny cel, poszukiwany przez ową moralność należał do porządku estetycznego. [...] Powód dla którego dokonywano tego czy innego wyboru, polegał bądź to na dążeniu samemu do pięknego życia, bądź to na pozostawieniu innym wspomnienia o pięknie własnej egzystencji”⁴⁷⁸. W kulturze antycznej tym, co odgrywało decydującą rolę w podejmowaniu decyzji moralnych było pragnienie uczynienia z własnego życia dzieła sztuki. Czym jest sztuka życia stara się wyjaśnić w słynnej pracy *Historia seksualności*: „Rozumieć należy przez nią przemyślane zabiegi, dzięki którym ludzie nie tylko ustalają reguły postępowania, ale i starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego

⁴⁷⁸ M. Foucault, *Z genealogii etyki: ocena w toku pracy*, [w:] *Nie dla kompromisów! Krytyka, estetyka, solidarność*, K. M. Jaksender (tłum.), Kraków 2021, ss. 383–384.

życia dzieło, zawierające pewne wartości estetyczne i odpowiadające pewnym wymogom stylu”⁴⁷⁹, które określa jako „estetykę istnienia”⁴⁸⁰.

Warto zaznaczyć, że Foucault nie stawia sobie za cel poszukiwania w przeszłości gotowych przykładów, które mogłyby rozwiązać współczesne problemy. Celem jego pracy nie było wskrzeszenie antycznej moralności, ani utrwalenie tego, co funkcjonowało dotychczas. Zgodnie z krytyczną filozofią Foucaulta: „Myśl jest tym, co powinno nas prowadzić do problematyzacji nawet i tego, czym sami jesteśmy”⁴⁸¹. W oparciu o jego analizę historyczną można zauważyć, że wbrew naszemu dotychczasowemu sposobowi myślenia, indywidualna moralność nie jest koniecznie powiązana ze strukturami politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi. W ten sposób otwiera się przestrzeń do twórczej pracy w dziedzinie etyki. W oparciu o prowadzone przez niego badania nasunęły mu się następujące pytania: „Zadziwia mnie fakt, że w naszym społeczeństwie sztuka ma silniejsze związki z przedmiotami niż z ludźmi, czy też z życiem, że sztuka jest dziś dziedziną specjalistyczną, dziedziną ekspertów, którymi stają się artyści. Ale czyż życie każdej pojedynczej osoby, nie mogłoby być dziełem sztuki? Dlaczego obraz albo dom mogą być dziełami sztuki, a nasze życie już nie?”⁴⁸² Inspirując się dorobkiem starożytnych Greków i Rzymian, Foucault doszedł do przekonania, że uczynienie z własnej egzystencji dzieła sztuki, może stanowić odpowiedź na poszukiwania moralne współczesności. Tak skonstruowana moralność miała zdaniem Foucaulta stwarzać jednostkom szansę na obronę własnej wolności. Píše o tym Jakub Małecki: „Nie był zwolennikiem wielkich wizji przebudowy świata, ponieważ był świadomy zagrożeń, związanych z tego typu planami. Zamiast tego postulował dążenie do zmiany, której punktem wyjścia będzie praca jednostek dokonywana nad własnym życiem”⁴⁸³.

W okresie hellenistycznym dynamicznie rozwijano filozoficzną ascetykę, połączoną z pracą nad sobą i szeregiem różnego rodzaju ćwiczeń, rozwijających zarówno ciało, jak i umysł. Miały one służyć poznawaniu siebie i prowadzeniu jednostki do panowania nad sobą. Nie był to jednak jakiś sztywny zbiór zaleceń

⁴⁷⁹ M. Foucault, *Historia seksualności. Tom 1-2: 1. Wola wiedzy, 2. Użytek z przyjemności*, B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant (tłum.), Gdańsk 2021, s. 127.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, s. 128.

⁴⁸¹ M. Foucault, *Z genealogii etyki: ocena w toku pracy...*, op. cit., s. 387.

⁴⁸² *Ibid.*, s. 395.

⁴⁸³ J. Małecki, *Michela Foucaulta poszukiwania estetyki egzystencji*, Praca dyplomowa, Wydział Filozoficzny UPJPII, Kraków 2023, s. 31.

narzuconych jednostce z zewnątrz: „To nie problem zakazu i przyzwolenia wobec doznawanych pragnień i spełnianych aktów, ale roztropności, refleksji i rachunku w zakresie dystrybucji i kontroli swych czynów”⁴⁸⁴. Były to raczej wskazówki, ułatwiające „znalezienie własnej miary” w wymiarze kosmicznym, społecznym i osobowym. Odnajdywanie „własnej miary”, czyli „złotego środka” stanowiło nieodzowny element sztuki życia (gr. *techne tou biou*), będącej sztuką rozumnego praktykowania wolności. Foucault określa ją jako: „przemyślane i świadome zabiegi, dzięki którym ludzie nie tylko ustalają reguły postępowania, ale i starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego życia dzieło, zawierające pewne wartości estetyczne i odpowiadające pewnym wymogom stylu”⁴⁸⁵. Powyższe fragmenty ukazują nam wyraźnie, że francuski filozof, tak często postrzegany jako zwolennik moralności bez kodeksu, proponuje odmienny sposób myślenia o etyce i estetyce. Estetyka w jego ujęciu staje się punktem wyjścia i podstawą do tworzenia etyki jako sztuki życia. Tego rodzaju postulat wydaje się interesujący: „W sytuacji, gdy wartości tracą swoje znaczenie, gdy przestaje się wierzyć w możliwość poznania prawdy, gdy ztraca się nadzieję ocalenia przez dobro, wtedy jedyny ratunek pozostaje w pięknie, które staje się wartością absolutną. [...] W centrum staje jednostka, która nie znajduje w świecie żadnych punktów oparcia. Człowiek próbuje wydobyć się z nicości przez estetyczną kreację samego siebie”⁴⁸⁶. Można tu dostrzec odwrotny kierunek refleksji, wobec projektu Kierkegaarda, skoro dążenie do dobra zawodzi, to podmiot nie kieruje się do Boga, tylko do piękna, które jest jedynym możliwym ratunkiem dla poszukującej sensu egzystencji. Oczywiście jest to wymiar estetyczny o wiele bogatszy, niż pierwotna estetyka Kierkegaarda, ograniczona do opartego na namiętnościach hedonizmu, dlatego badania Michela Foucaulta nad myślą antyczną mogą mieć duże znaczenie dla współczesnego człowieka, jak i dla dalszych rozważań.

Należy jednak zachować pewną chronologię i porządek, bowiem o ile Foucault inspirował się antycznymi koncepcjami w definiowaniu życia jako dzieła sztuki, tak trzeba przyznać też godne miejsce samemu Kierkegaardowi w tej materii. Bohater *Dziennika uwodziciela z Albo, albo*, Johannes w przedostatnim swoim wpisie notuje takie słowa: „Była piękna z natury! Dzięki ci, cudowna naturo! Jak matka czuwałaś nad

⁴⁸⁴ M. Foucault, *Historia seksualności. Tom 1-2...*, op. cit., s. 157.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, s. 150.

⁴⁸⁶ J. Małecki, *Michela Foucaulta poszukiwania estetyki egzystencji...*, op. cit., s. 6.

nią! Dzięki ci za twoją opiekę! Była samorodna! Dziękuję wam, ludzie, którym ona to zawdzięcza! Jej rozwój to było moje dzieło!”⁴⁸⁷ W takich słowach Johannes konkluduje czasochłonny i wymagający proces tworzenia z Kordelii wyjątkowego obiektu nie tylko pożądania, ale przede wszystkim podziwu. Trzeba przyznać, że o ile Kierkegaard sam wprowadza termin uczynienia z kobiety dzieła sztuki, to nie używa go w kontekście podmiotu myślącego tak o sobie. W tym wymiarze, rzeczywiście Foucault mógłby rozwinąć jego myśl, ale w żadnym stopniu tego potwierdzić się nie da.

W opozycji do Kierkegaardowskiego rozumienia relacji namiętności i piękna stoją podejmowane przez M. Foucaulta, analizy greckiego rozumienia seksualności. Kluczowym dla greckiej moralności seksualnej, rozumianej przez Foucaulta jako droga konstytuowania podmiotowości moralnej, było pojęcie *aphrodisia*, którego nie da się do końca bezpośrednio przełożyć na język polski. Najogólniej rzecz biorąc dotyczy ono różnego rodzaju działań związanych z tym, co współcześnie pojmujemy jako podejmowanie aktywności seksualnej. Właściwy stosunek starożytnych wobec przyjemności seksualnych określany był poprzez słowo *chresis* oznaczające użytek. Zatem, chodziło o to, aby w odpowiedni sposób nauczyć się korzystać z przyjemności. Dla Greków, żeby to osiągnąć, należało brać pod uwagę następujące trzy aspekty.

Przede wszystkim należy pamiętać, że nie ma nic złego w zaspokajaniu własnych pragnień, ale trzeba uważać, aby nie używać ich ponad miarę, gdyż prowadzi to człowieka do utraty kontroli nad swymi pragnieniami i do rozwiązłości. Podejmowanie aktywności seksualnej było związane również z wyborem odpowiedniego momentu zarówno w ciągu całego życia, jak i zależnie od pory roku lub dnia. Nie bez znaczenia pozostawał tu także status społeczny jednostki: „im bardziej widoczny jest człowiek, im większy ma lub chce mieć autorytet u innych, im bardziej stara się przetrwać swoje życie w głośne dzieło, którego sława nieść się będzie daleko i długo, tym bardziej obowiązany jest narzucać sobie, z własnego wyboru i woli, rygorystyczne zasady zachowania seksualnego”⁴⁸⁸. Te wszystkie wskazówki służyć miały korzystaniu z seksualności, nie zapominając o tym, że ludzka egzystencja jest niczym innym, niż materią dla stylizacji dzieła sztuki. Nie pojawia się tutaj żaden ścisły kodeks postępowania, lecz skupia się wyłącznie na określeniu wzoru używania przyjemności seksualnych. Jak wskazuje Foucault: „Zamierzeniem refleksji moralnej

⁴⁸⁷ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1..., op. cit., s. 520.

⁴⁸⁸ M. Foucault, *Historia seksualności*, B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant (tłum.), Gdańsk 2021, t. 2, s. 163.

o *aphrodisia* jest nie tyle ustanawianie systematycznego kodeksu, który ustalałby kanoniczną formę aktów seksualnych, zarysowywał granicę zakazów i lokował praktyki po obu stronach linii podziału, ile opracowanie warunków i modalności «użytku» – stylu tego, co Grecy nazywali *chrēsis aphrodisiōn*, użytkowaniem z przyjemności. Obiegowe wyrażenie *chrēsis aphrodisiōn* dotyczy aktywności seksualnej w ogóle (mówi się zatem o porach roku lub okresie życia, gdy dobrze jest *chresis aphrodisiois*). Ale termin ten odnosi się również do sposobu, w jaki jednostka uprawia aktywność seksualną, do jej postawy wobec spraw płci, do trybu życia, na jaki sobie pozwala lub jaki sobie narzuca, do warunków, w jakich spełnia akty seksualne, do udziału, jaki im przypisuje w życiu⁴⁸⁹.

W rzeczywistości codziennego życia stylizacja zachowania seksualnego dokonywała się kilku obszarach. Jako pierwszy można wyróżnić tutaj obszar zwany *Dietetyką*, określający taki rodzaj troski o ciało i praktykowania przyjemności, który będzie korzystny dla zdrowia jednostki. Drugim obszarem była *Ekonomika*, określająca kwestię panowania mężczyzny w rodzinie i gospodarstwie domowym. Wreszcie, trzecim obszarem stylizacji zachowania była *Erotyka*, a więc dziedzina relacji mężczyzn z chłopcami.

Przykład opisanej przez Foucaulta istniejącej w starożytności estetyki egzystencji pokazuje, jak, określając odpowiedni sposób użytku przyjemności seksualnych, mający na celu przemianę własnego życia w dzieło sztuki, wzajemnie przenika się przestrzeń tego, co etyczne i tego, co estetyczne. Pomimo tego, że w centrum uwagi pozostaje tutaj uczynienie własnego życia pięknym, to jednak nie może się to odbyć poza sferą rozumnego działania człowieka, a więc nie tylko na poziomie zmysłów. Chociaż konsumowanie przyjemności seksualnej pozornie wydaje się zarezerwowane dla takiego życia, które Kierkegaard widział jako stadium estetyczne, to w zarysowanej powyżej perspektywie, nie jest to już tak jednoznaczne. Użytek z przyjemności, określając jak umiejętnie korzystać z seksualności, aby jednocześnie zamienić własne życie w dzieło sztuki, wkracza, w koncepcji Foucaulta, na poziom życia etycznego:

„Schematycznie powiedzieć można, że moralna refleksja starożytności związana z przyjemnościami nie zmierza ani w stronę kodyfikacji aktów, ani w stronę

⁴⁸⁹ M. Foucault, *Historia seksualności. Tom 1-2...*, op. cit., s. 157.

hermeneutyki podmiotu, ale ku stylizacji zachowania i ku estetyce egzystencji. Stylizacji, bo ograniczenie aktywności seksualnej przedstawia się jako rodzaj otwartego wymogu, [...] umiar seksualny jest ćwiczeniem wolności, która zyskuje formę w panowaniu człowieka nad sobą, opanowanie natomiast przejawia się w sposobie, w jaki podmiot zachowuje się przy sprawowaniu swej męskiej aktywności, w sposobie, który wyznacza jego stosunek do siebie w ramach stosunku do innych. Nie tyle dokonywane czyny i skrywane pragnienia, ile ta właśnie postawa daje powód to sądów wartościujących. Sądów na temat wartości moralnej, która zarazem jest wartością estetyczną i ma walor prawdy, bo zmierzając do zaspokojenia prawdziwych potrzeb, respektując prawdziwą hierarchię istoty ludzkiej i nigdy nie zapominając, czym zaprawdę jest człowiek, można nadać swemu zachowaniu kształt, który zasłuży na sławę i zapewni pamięć”⁴⁹⁰.

Procesowi estetyzacji ulega nie tylko przestrzeń publiczna, ale i prywatna. Problemem do rozwiązania jest zatem, by człowiek przekształcał siebie i otoczenie, w którym żyje tak, by mogło zaspokajać poczucie dobrego smaku i cieszyło zmysł estetyczny, ale również by nie sprowadzało się do czystego konsumpcjonizmu. Wyżej przeprowadzona argumentacja dowodzi, że filozofia współczesna rozszerza pojęcie estetyzacji. Jednostka nie tylko chce się cieszyć pięknem przed sobą i wokół siebie, ale ma też możliwość czynienia siebie pięknym. Tutaj ponownie należy wyeksponować greckie rozumienie piękna, gdzie łączy się ono z wysiłkiem doskonalenia, odnajdywania swojej miary, rozwijania równomiernie wszystkich swoich możliwości, czyli do realizowania ideału *kaloskagatos*. Podejmowane działania w celu stania się swoistym dziełem sztuki zostały przez współczesnych myślicieli pozbawione utartych wcześniej schematów i pejoratywnych skojarzeń. Dbając o siebie, podejmując chociażby stałą pracę nad ciężką fizyczną czy swoim wyglądem zewnętrznym, wcale nie trzeba być narcyzem ani egoistą. Richard Shusterman i Michel Foucault w swoich badaniach proponują dość spójny projekt dowartościowania egzystencji estetycznej. Człowiek szukający piękna, może mądrze pięknym uczynić samego siebie, a przez to, równocześnie, stając się wzorem, realnie oddziaływać na społeczność. Choć omawiani filozofowie uprawiają filozofię z odmiennie różnych perspektyw, to sporo ich łączy: zainteresowanie antykiem, prawie tożsame pojęcia dotyczące estetyzacji życia jednostki i chęć rehabilitacji swoście pojmowanej konsumpcji,

⁴⁹⁰ *Ibid.*, s. 188.

czy instrumentalizmu, bo przecież człowiek używa także wartości. Istotną różnicą od tzw. konsumpcjonizmu, który z założenia biernie konsumuje podane mu wartości, jest tu wymóg czynnego użytkowania własnej egzystencji, w celu jej doskonalenia.

ZAKOŃCZENIE

Głównym celem przedłożonej pracy była analiza koncepcji podmiotu estetycznego Sørensa Kierkegaarda, wzbogacona ukazaniem możliwych kierunków jego rozwinięcia. Realizacja podjętego celu badawczego dokonywała się według metodologicznie zamierzonych etapów, odpowiadających strukturze dysertacji.

W pierwszym rozdziale zarysowano ogólne zręby antropologicznej teorii Kierkegaarda, prezentując podmiot w trzech sferach egzystencji: estetycznej, etycznej i religijnej. Najwięcej uwagi poświęcono tytułowemu podmiotowi estetycznemu. Najpierw, przez szkicowe wskazanie jego form: bezpośredniej i refleksyjnej, dalej przez wyraźnie pogłębione studia analityczne. Zaakcentowano w nich fascynację estety piękna i wzajemny między nimi dialog uwodzenia. Następnie uwypuklone zostało egzystencjalne rozumienie prawdy subiektywnej podmiotu estetycznego i w końcu nieuchronność doświadczenia przez niego rozpacz.

Treści rozdziału drugiego oscylowały wokół zagadnienia niewystarczalności estetyki w perspektywie zabiegów literackich, jakimi posługuje się Kierkegaard. Zwrócono uwagę, że filozof dostrzegając braki/niedoskonałości podmiotu estetycznego żyjącego nieautentycznie, kieruje go przez kolejne przemiany ku wyższym stadiom: etycznemu oraz religijnemu. Dlatego wskazano potencjał i dynamizm podmiotu, który przez absolutny wybór, jakościowy skok i stawanie wobec nieuniknionych paradoksów, otrzymuje perspektywę doskonalszego życia. W analizie eseju Kierkegaarda *Lilie polne* zauważono, że sam filozof nieznacznie zmienił swoją koncepcję postrzegania życia estetycznego. Na uwagę zasługuje fakt, że w tej części określono nowe, możliwe perspektywy rozumienia estetyki, a także możliwości rozwoju samego podmiotu estetycznego.

Ostatnia faza badań dotyczyła możliwości rozwinięcia zaprojektowanego przez Kierkegaarda, rozumienia sfery tego, co estetyczne. Temu celowi posłużyła prezentacja kilku możliwych kierunków rozwinięcia podmiotu estetycznego.

W pierwszej odsłonie, na tle egzystencjalnego świata „wartości” podmiotu estetycznego Kierkegaarda zaproponowane zostały próby skonfrontowania ich

z klasyczną aksjologią. W perspektywie dobra, prawdy i piękna, nakreślonej przez Józefa Tischnera, podmiot egzystuje na innym poziomie, a w obliczu piękna ma szansę nie na zatrącenie, ale wręcz na odnowę moralną. W takim ujęciu zewnętrzne piękno otwiera człowieka na wewnętrzne bogactwo przeżywania wartości dobra i prawdy.

Drugą próbą poszerzenia perspektywy estetycznej jest propozycja Hansa Ursa von Balthasara. W oparciu o jego myśl teologiczno-filozoficzną wykazano, że podmiot estetyczny, czyli człowiek otwarty na piękno, ma możliwość partycypacji w świecie duchowym. Podkreślono tym samym postawę kontemplacji jako uprzywilejowanej drogi doświadczenia i poznania *Chwały*, tj. samego Boga objawiającego się w pięknie. Równocześnie wskazane zostało, że taka kontemplacja nie jest wcale powiązana z odrzuceniem świata, ale może być bodźcem do działania zgodnie z zasadami autentycznej wiary.

Z perspektywy amerykańskiego pragmatyzmu Richarda Shustermana wskazano, że zjawisku estetyzacji świata i marginalnie podejmowanej dotąd trosce o wygląd zewnętrzny należy przyznać sens i określić jego nową treść. Wtórował mu Michel Foucault, broniąc estetyki i konsumpcji, aż po możliwość uczynienia z siebie dzieła sztuki. Ci dwaj autorzy niewątpliwie podejmują wątki, których w egzystencji estetycznej nie rozwinął Kierkegaard, a co więcej szukają dla nich nowych uzasadnień. Na tle współczesnych teorii życia estetycznego, w których człowiek jawi się jako wewnątrzświatowo rozumiana cielesność wzniośle prezentuje się koncepcja Kierkegarda, w której człowiek jest duchem transcendującym wspomnianą wewnątrzświatowość. Tego pierwiastka metafizycznego zdecydowanie brakuje współczesnym teoriom estetycznym.

Koncepcja antropologiczna przedstawiona przez Kierkegarda jest wnikliwa i w ocenie całościowej (mając na względzie dzieła pseudonimowe i komunikację pośrednią) wydaje się przede wszystkim koherentna. Projekt, w którym przedstawił rozwój człowieka i połączył sfery hedonistyczną (estetyczną), moralną (etyczną) i duchową (religijną) jest godny uwagi, ale też, ze względu na wskazywane w pracy ograniczenia, wart jest pogłębienia. Trzeba podkreślić, że w konfrontacji do popularnej wówczas filozofii heglowskiej ukazuje bogactwo ludzkiej egzystencji, nie oznacza to jednak, że zaproponowane stadia życia wyczerpująco i ostatecznie tłumaczą jego istotę i sens.

Kierkegaard w prezentacji i ocenie podmiotu estetycznego jest nie tylko krytyczny, ale wręcz uprzedzony do takiej postawy. Arbitralnie odmawia estecie uświadomionej egzystencji, traktując o nim, że jedynie „jest”, a nie egzystuje. Jest to zapewne implikacją przyjętej przez Duńczyka religijnej perspektywy, w której tylko jednostka żyjąca przed Bogiem i to w wyższej postaci chrześcijaństwa, zasługuje na uznanie, a wcześniejsze formy mogą co najwyżej do niej prowadzić. Owszem, można się zgodzić z filozofem, że uwikłanie podmiotu w bezpośredniość i zatracanie się w pięknie rzadko przyjmuje szlachetną postać, a często mu przeczy, to jednak można wskazać w podmiocie estetycznym pewną teleologię. Jak zauważono wcześniej, przypisanie estecie hierarchii wartości, rozumianej w sensie klasycznym, chociażby w ujęciu M. Schelera, z wyraźną gradacją ich ważności, byłoby sporym nadużyciem. Nie można natomiast odmówić podmiotowi estetycznemu – w sensie analogicznym – posiadania celu, którym dla niego przecież jest egzystencja. Esteta żyje w horyzoncie piękna, uwodzi i jest uwodzony, doświadcza melancholii i rozpacz. Jego prawdą, prawdą podmiotu estetycznego, jest droga i transcendowanie siebie. Można się zastanawiać, czy traktując piękno jako obiekt pożądania filozof nie znajduje się blisko klasycznej metafizyki, w której cel działania rozumiany w sensie obiektywnym jest postrzegany w kategoriach dobra? Z tego względu, rekonstruując wcześniej świat i kondycję podmiotu estetycznego w ujęciu Kierkegaarda, można dostrzec pewne przestrzenie domagające się dopowiedzenia i należytego rozwinięcia.

Podjmując refleksje o możliwych kierunkach rozwinięcia koncepcji podmiotu estetycznego Kierkegaarda, pierwszeństwo oddano najpierw argumentacji filozofa. W dziełach pseudonimowych esteta stoi przed wyborem dostępnych dla niego możliwości egzystencji w sferze etycznej i dalej religijnej, ale ostatecznie wcale nie musi wybrać drogi wzrastania i rozwoju. Może pozostać tu i teraz, wybierając trwanie w dobrze mu znanym świecie. To również stanowi pewnego rodzaju decyzję i wybór, ale przy bardziej uznanych wyborach na wyższych szczeblach, ten jest nie tylko rezygnacją, ale wręcz wstydliwą ucieczką, wycofaniem się przed podjęciem odpowiedzialności za własne życie. Zatem Kierkegaard proponuje dwa możliwe kierunki egzystencji podmiotu estetycznego, z czego tylko jeden ma perspektywę rozwinięcia, tj. doskonalenia jednostki, oczywiście określonego dokładnie przez zadekretowane przez niego warunki.

Druga kwestia, która nakazuje jeszcze pozostać przy duńskim autorze to dojrzwienie jego koncepcji estetyczności. Jak wykazano w ostatniej partii drugiego rozdziału, Kierkegaard w swoich późnych pismach zmienia swój negatywny odbiór życia estetycznego na rzecz jego uwznioślenia. Polne lilie i ptaki należące do świata natury dają estecie lekcję nowej i szlachetnej bezpośredniości, otwierającej go na transcendencję. To ważny zabieg autora, który potwierdza, że stadia nie są sferami zamkniętymi, oddzielonymi zupełnie od siebie, ale że wzajemnie mogą się „przenikać” lub „zachodzić” na siebie. Dowodzi tego fakt, że w estetycznym milczeniu lilii i ptaków otwiera się przed nami świat duchowy i sam Bóg, którego można byłoby się spodziewać jedynie w stadium religijnym, albo w etycznym jako prawodawcę. Tę intuicję Kierkegaarda rozwinięto bardziej, wskazując jednak, że i w tym przypadku interpretacja piękna w świecie natury nie odbiega zbyt daleko od dotychczas stosowanych przez filozofa schematów myślenia.

Głównym zamiarem autora po krytycznej analizie podmiotu estetycznego w myśli filozoficznej Kierkegaarda było poszerzenie jego perspektywy przez wskazanie innych możliwych ujęć życia estetycznego. Na podstawie przeprowadzonych badań można przedstawić następujące wnioski:

1. Józef Tischner ukazuje podmiot estetyczny nie tylko w horyzoncie piękna, ale też prawdy i dobra. Wprowadza tym samym estetę w świat wartości dostępny u Kierkegaarda dopiero od sfery etycznej.

- Egzystencjalny tragizm podmiotu estetycznego należy postrzegać również w **perspektywie dobra** (agatologicznej) i **wartości** (aksjologicznej), czego załączki odnajdujemy już u Kierkegaarda.

- Egzystencja w horyzoncie piękna nie musi wpływać destrukcyjnie na podmiot estetyczny. **Obcowanie z pięknem kieruje człowieka ku dobru.**

- Obecność piękna moralnego w zespole wartości podmiotu estetycznego prowadzi przez moralną odnowę do „**pięknego**” życia jednostki.

- Życie podmiotu estetycznego bez odniesienia do prawdy i dobra staje się tragicznym **błędzeniem w żywiole piękna**. Jednak to piękno może kierować podmiot w stronę wartości duchowych.

2. Nowe ujęcie estetyki Kierkegaarda znajduje swoją aktualizację w myśli Hansa Ursa von Balthasara.

- Podmiot estetyczny – człowiek doświadczający piękna w punkcie wyjścia jest zdolny do **partycypacji w świecie duchowym**. Kierkegaard odmawiał tego estecie z powodu jego grzeszności.

- Doświadczenie piękna umożliwia **poznanie Boga**, który ze swej woli objawia się człowiekowi w *Chwale*. Najpełniej dokonuje się ono w Chrystusie, którego splendor odsłania podmiotowi estetycznemu **tajemnicę wewnętrznego piękna Boga**.

- Objawiający się w *Chwale* Bóg jest inicjatorem dialogu z człowiekiem. Podmiot estetyczny nie pozostaje do końca bierny, ale **przez kontemplację Boga odpowiada** na zaproszenie Stwórcy. Milczenie, którego esteta Kierkegaarda powinien się uczyć od polnych lilii może stanowić analogię do kontemplacji.

3. Perspektywa Richarda Shustermana i Michela Foucaulta poszerza rozumienie podmiotu estetycznego. Autorzy doceniają jego potencjał, nie tylko dramatyzm, jak u Kierkegaarda.

- **Estetyzacja życia i autokreacja** podmiotu to istotne przejawy samodoskonalenia człowieka i zdrowo pojętej troski o siebie w dziedzinie duchowej i somatycznej, często błędnie rozumianej, gdy postrzega się ją w powierzchownym nurcie estetyzacji instrumentalnej.

- Proces, w którym podmiot zamierza stać się **dziełem sztuki** jest ważny od strony estetycznej, bo stanie się piękny, ale również od strony etycznej, stając się także nową rzeczywistością moralną.

- **Somaestetyka** Richarda Shustermana jest godną uwagi propozycją dyscypliny badań, której wyniki umożliwiają głębsze rozumienie ludzkiego ciała oraz jego wpływ na dziedzinę kultury, życia publicznego i polityki.

▪ Dostrzegane współcześnie próby uprawiania **sztuki życia** nie są trywialnymi produktami ponowoczesności, ale w swej istocie nawiązują do wzniosłych tradycji antycznych, teorii estetycznej Kierkegaarda i stanowią rozsądną sztukę praktykowania wolności (Michel Foucault).

Podsumowując należy zauważyć, że liczne spostrzeżenia i odkrycia Kierkegaarda, dotyczące estetycznej, powierzchownej egzystencji pozostają ważne w dobie współczesnej estetyzacji wszystkich wymiarów życia społecznego. Jednakże, po eliminacji, czy może po złagodzeniu niektórych jego arbitralnych poglądów, na które wskazano w zakończeniu rozdziału drugiego, jego koncepcja może być podstawą do rozwoju estetyki, którą można określić jako estetyka egzystencjalna.

Estetyka taka jest potrzebna jako dziedzina ucząca odróżniania piękna pozornego (ładności) od piękna w jego postaciach bardziej wzniosłych. W tej dziedzinie, na nowo przeformułowanej, może się okazać, że dążenie do dbałości o własne ciało może mieć walor moralny, że piękno odsyła podmiot do wartości dobra i prawdy i wcale nie odwołuje się do Boga. Wreszcie, że właściwie rozumiane piękno może człowieka do Boga zbliżać, inspirować go i dawać mu wskazówki do działania w doczesnym świecie.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

1. Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 1, J. Iwaszkiewicz (tłum.); t. 2, K. Toeplitz, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1976.
2. Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1982.
3. Kierkegaard S., *Chrystus jako wzorzec, albo „Nikt nie może dwom panom służyć”*, „Tekstualia: palimpsesty literackie, artystyczne, naukowe”, 2014, nr 3, ss. 177–184.
4. Kierkegaard S., *Czyny miłości: kilka rozważań chrześcijańskich w postaci mów S. Kierkegarda*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2008.
5. Kierkegaard S., *Dialektyczne stosunki: to, co ogólne, pojedynczy, nadzwyczajny pojedynczy*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 85–121.
6. Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, K. Toeplitz (red.), A. Szwed (tłum.), Lublin 2000.
7. Kierkegaard S., *Dzienniki. NB 31-NB 36*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2021.
8. Kierkegaard S., *Dzienniki. NB-NB 5*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2022.
9. Kierkegaard S., *Egzystencjalny sprzeciw*, „Znak (Kraków)”, 2012, ss. 69–74.
10. Kierkegaard S., *Hiob*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 143–161.
11. Kierkegaard S., *Johannes Climacus albo De omnibus dubitandum est*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 11–69.
12. Kierkegaard S., *Kończący, Nienaukowy Dopisek do Okruchów Filozoficznych. Mimiczno-patetyczno-dialektyczny zlepek. Egzystencjalny wkład Johanna Climacusa*, wydany przez S. Kierkegarda, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 1998, nr 4, ss. 215–220.
13. Kierkegaard S., *List otwarty Constantina Constantynusa do Pana Profesora Heiberga, kawalera orderu Dannebrog*, B. Świdorski (tłum.), Warszawa 2000.
14. Kierkegaard S., *Listy*, „Twórczość”, t. 1967, nr 3, ss. 66–76.

15. Kierkegaard S., *Modlitwy. Nowa interpretacja jego życia i myśli*, P. D. Lefèvre (red.), J. A. Prokopski (tłum.), Kęty 2007.
16. Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych: mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja: egzystencjalny sprzeciw*, K. Toeplitz (tłum.), Kęty 2011.
17. Kierkegaard S., *O chrześcijaństwie*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2011.
18. Kierkegaard S., *O niewidzialnej jedności żartu i powagi, eksperymencie i zaczynaniu od nicości*, „Społeczeństwo Otwarte”, 1996, nr 9, ss. 1-12.
19. Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, A. Dąkowska (tłum.), Warszawa 1999.
20. Kierkegaard S., *O różnicy między geniuszem i apostołem*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 122–142.
21. Kierkegaard S., *O trudnościach bycia chrześcijaninem (antologia)*, K. Frączek (red.), Kraków 2004.
22. Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, K. Toeplitz (tłum.), Kęty 2011.
23. Kierkegaard S., *Papirer*, Copenhagen 1909.
24. Kierkegaard S., *Pisma mniejsze (wybór)*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007.
25. Kierkegaard S., *Pisma późne*, K. Toeplitz (tłum.), Kęty 2016.
26. Kierkegaard S., *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierworodnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, A. Szwed (tłum.), Warszawa 2002.
27. Kierkegaard S., *Pojęcie niewinności i lęku*, „Logos i Ethos”, 1993, nr 1, ss. 171–177.
28. Kierkegaard S., *Powtórzenie: próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinus*, B. Świdorski (tłum.), Warszawa 1992.
29. Kierkegaard S., *Przedmowy dla rozweselenia wszystkich stanów w miarę czasu i możliwości, pióra Nicolausa Notabene*, „Literatura na Świecie”, 1998, nr 7/8, ss. 204–219.
30. Kierkegaard S., *Recenzja literacka „Dwóch epok” - noweli autora „Historii z życia codziennego”*, M. Domaradzki (tłum.), Kęty 2008.
31. Kierkegaard S., *Ryzyko, prawda subiektywna i dialektyka komunikacji*, „Społeczeństwo Otwarte”, 1996, nr 7-8, ss. 1-12.

32. Kierkegaard S., *Samlede Værker*, A. B. Drachmann, J. H. Heiberg, H. O. Lange (red.), København: Gyldendal 1962, t. 1–20.
33. Kierkegaard S., *Stadia na drodze życia. In vino veritas. Przedmowa. Przypomnienie zrelacjonowane (efterfortalt) przez Williama Afhama*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbńska-Bożek (red.), A. Szwed (tłum.), Gdańsk 2014, ss. 272–287.
34. Kierkegaard S., *Stages on Life's Way*, W. Lowrie (tłum.), New York 1971.
35. Kierkegaard S., *The Lily in the Field and the Bird of the Air*, [w:] *The Essential Kierkegaard*, H. V. Hong, E. H. Hong (red.), Princeton 2000, ss. 333–341.
36. Kierkegaard S., *Uzbrojona neutralność*, [w:] *Pisma mniejsze*, K. Toeplitz (tłum.), Toruń 2007, ss. 70–84.
37. Kierkegaard S., *Wprawki do chrześcijaństwa*, A. Szwed (tłum.), Kęty 2002.
38. Kierkegaard S., *Wybór pism*, Lwów 1914.

LITERATURA POMOCNICZA

A. Książki i monografie

1. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.
2. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2008.
3. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 2: Modele teologiczne. Cz. 1: Od Ireneusza do Bonawentury*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2007.
4. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 2: Modele teologiczne. Cz. 2: Od Dantego do Peguy*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2007.
5. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 3/1: Metafizyka. Cz. 1: Starożytność*, L. Łysień (tłum.), Kraków 2010.
6. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 3/1: Metafizyka. Cz. 2: Nowożytność*, L. Łysień (tłum.), Kraków 2013.
7. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 3/2: Teologia. Cz. 1: Stary Testament*, J. Fenrychowa (tłum.), Kraków 2010.

8. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 3/2: Teologia. Cz. 2: Nowy Testament*, Kraków 2010.
9. Balthasar H.U. von, *Epilog*, J. Zychowicz (tłum.), Kraków 2010.
10. Balthasar H.U. von, *Modlitwa i kontemplacja*, Z. Włodkowa, Z. Darowska (tłum.), Kraków 1965.
11. Balthasar H.U. von, *O moim dziele*, M. Urban (tłum.), Kraków 2004.
12. Balthasar H.U. von, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, M. Urban (tłum.), Kraków 2003.
13. Balthasar H.U. von, *Pisma wybrane, t. 1, Pisma filozoficzne*, M. Urban (red.), D. Jankowska, M. Urban (tłum.), Kraków 2006.
14. Balthasar H.U. von, *Pisma wybrane, t. 2, Pisma z zakresu sztuki i religii*, M. Urban (red.), D. Jankowska, M. Urban (tłum.), Kraków 2007.
15. Balthasar H.U. von, *Teologika. J. Zychowicz (tłum.), t. 1. Prawda świata, t. 2, Prawda Boga*, Kraków 2004.
16. Bańkowski A., *Etymologiczny słownik języka polskiego: A-K*, Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.
17. Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1940, t. II/1.
18. Boorstin D.J., *Twórcy: geniusze wyobraźni w dziejach świata*, D. Kozińska, M. Stopa, J. Suchecki (tłum.), Warszawa 2002.
19. Boroń D., *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sørensa Kierkegaarda*, Lublin 2011.
20. Brezinka W., *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005.
21. Collins J., *The Mind of Kierkegaard*, Princeton University Press 1983.
22. Copleston F., *Historia filozofii*, J. Łoziński (tłum.), Warszawa 2006, t. VII.
23. *Filozofia XIX wieku*, Coreth E., Ehle P., Schmidt J. (red.), Kęty 2006.
24. *Filozofia XVII i XVIII wieku*, E. Coreth, H. Schöndorf (red.), Kęty 2006.
25. Domaradzki M., *O subiektywności prawdy w ujęciu Sørensa Aabye Kierkegaarda*, Poznań 2006.
26. Dunning S.N., *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton University Press 2014.
27. Foucault M., *Historia seksualności. Tom 1-2: 1. Wola wiedzy, 2. Użytek z przyjemności*, B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant (tłum.), Gdańsk 2021.

28. Foucault M., *Nie dla kompromisów! Krytyka, estetyka, solidarność*, K. M. Jaksender (tłum.), Kraków 2021.
29. Goldman A.J., *Kierkegaard on Faith and Desire: The Limits of Christianity and the Human Heart*, Cambridge 2020.
30. Gouwens D.J., *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge; New York 1996.
31. Guardini R., *O sensie melancholii*, Poznań 2009.
32. Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Z. J. Kijas (red.), M. Rodkiewicz (tłum.), Kraków 2004.
33. Gulian C.I., *Hegel czyli filozofia kryzysu*, Warszawa 1974.
34. Herman W., *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 2001.
35. Jaranowski M., *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Kraków 2007.
36. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986, ss. 19–28.
37. Jaspers K., *Kierkegaard*, D. Kolasa, T. Kupś (tłum.), Toruń 2013.
38. Jaspers K., *Philosophie*, t. 1, Berlin 1956.
39. Kasperski E., *Kierkegaard: antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003.
40. Kittay E.F., *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford 1987.
41. Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.
42. Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna 1980.
43. Korczak J., *Pamiętnik i inne pisma z getta.*, Warszawa 2012.
44. Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989.
45. Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
46. Kupś T., *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004.
47. Kurowicki J., *Artysta jako arcydzieło*, Warszawa 1983.
48. Lessing G. E., *Eine Duplik*, w: Lessing G. E., *Gesammelte Schriften*, t. 8, Berlin 1968.
49. Lowrie W., *Kierkegaard*, J. A. Prokopski (tłum.), Kęty 2011.
50. Lubańska S., *Pascal i Kierkegaard - filozofowie rozpaczy i wiary*, Kraków 2001.
51. Małecki J., *Michela Foucaulta poszukiwania estetyki egzystencji*, Praca dyplomowa, Wydział Filozoficzny UPJPII, Kraków 2023.

52. Marchesi G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: la figura di Gesù Cristo, espressione visibile di Dio*, Roma 1977.
53. McCarthy V.A., *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, Springer Netherlands 1978.
54. Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2006.
55. Mitek-Dziemba A., *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman*, Katowice 2011.
56. K. Mulvey, M. Richards, *Kanony piękna*, Warszawa 2001.
57. O'Donnell J.J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, A. Wałęcki (tłum.), Kraków 2005.
58. Paciorkowska A., *Eschatologiczny wymiar kategorii „Herrlichkeit” w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Wrocław 2015.
59. Petrozolin-Skowrońska B., *Nowa Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1995, t. 3.
60. Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005.
61. Platon, *Państwo*, W. Witwicki (tłum.), Kęty 2009.
62. Prokopski J.A., *Egzystencja i tragizm: dialektyka ludzkiej skończoności: krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Kęty 2007.
63. Prokopski J.A., *Hegel – Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja*, Kęty 2022.
64. Prokopski J.A., *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002.
65. Pyc M., *Chrystus, piękno-dobro-prawda: studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
66. Ratuszna H., *Aktualność dyskursu o Kierkegaardzie*, 2004, ss. 147–153.
67. Rohde P., *Søren Kierkegaard*, J. A. Prokopski, A. Szulc (tłum.), Wrocław 2001.
68. Rohde P., Spink R., *Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855): the father of Existentialism*, Copenhagen 1983.
69. Rudd A., *Kierkegaard: The Unity of Aesthetic, Ethical and Religious Virtue*.
70. Sartre J.P., *Nausea*, L. Alexander (trans.), Norfolk 1969.
71. Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna: żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław 1998.
72. Shusterman R., *Performing Live Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Ithaca, and London 2000.

73. Shusterman R., *Praktyka filozofii, filozofia praktyki: pragmatyzm a życie filozoficzne*, A. Mitek-Dziemba (tłum.), Kraków 2005.
74. Sikora A., *Spotkania z filozofią: od Heraklita do Husserla*, Warszawa 2009.
75. Słowikowski A., *Inny Kierkegaard: egzystowanie w wierze, nadziei i miłości jako praktyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w mowach budujących Sorena Kierkegarda*, Warszawa 2018.
76. Słowikowski A., *Wiara w egzystencji: teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sorena Kierkegarda*, Warszawa; Toruń 2015.
77. Sosnowski M., *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda*, Kraków 2011.
78. Stankiewicz S., *Estetyka pragmatyczna - projekt otwarty*, Kraków 2012.
79. Stewart J. (red.), *A companion to Kierkegaard*, Chichester 2015.
80. Stępień A. B., *Prawda*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, ss. 437-438.
81. Stróżewski W., *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013.
82. Stróżewski W., *Problematyka piękna*, Kraków 1989.
83. Stróżewski W., *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002
84. Strumiłowski J., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
85. *Tischner - człowiek w horyzoncie nadziei*, Struzik E. (red.), Katowice 2016.
86. Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna: głos wołającego na pustyni*, J. A. Prokopski (tłum.), Kęty 2013.
87. Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji: (studium myśli Sorena Kierkegarda)*, Kęty 1999.
88. Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia: Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.
89. Świdorski B., *Czepiam się Kierkegarda*, Warszawa 2015.
90. Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 2, Wrocław-Kraków 1960.
91. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1958, t. 3.
92. Taylor M., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*, Princeton 1975.
93. Terlecki T., *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Kraków 1987.
94. Thulstrup N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University Press 2014.

95. Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
96. Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.
97. Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.
98. Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
99. Tischner J., *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.
100. Toeplitz K., *Kierkegaard*, Warszawa 1980.
101. Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017.
102. Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie: Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.
103. Watkin J., *The A to Z of Kierkegaard's Philosophy*, Scarecrow Press 2010.
104. Wencel K.T., *Hans Urs von Balthasar: teologia chwały*, Kraków 2001.
105. Westphal M., *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Penn State Press 1991.
106. Westphal M., *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington 2008.
107. Wilkoszewska K., *Estetyki filozoficzne XX wieku*, Kraków 2000.

B. Artykuły i rozdziały w pracach zbiorowych

108. Bajer D., *Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego*, „Czasopismo Filozoficzne”, t. 2011, nr 7, ss. 40–52.
109. Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna. T. 1: Kontemplacja postaci*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.), Kraków 2008.
110. Baranowska M., *Piękno płaszczem dobra: od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, nr 13/14, 2015, ss. 65–80.
111. Bauman Z., *Jak Galatea Narcyzem się stała*, „Znak”, nr 736, 2016, ss. 18–23.
112. Benisz H., *Meandry estetyki Kierkegaarda*, „Nowa Krytyka”, t. 7, 1996, ss. 159–169.
113. Bonecki M., *Jerzy Kmita – interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, „Filozofia Publiczna i Edukacja demokratyczna”, t. I, nr 2, 2012, ss. 178–197.

114. Boroń D., *Wybór obiektywnej niepewności jako podstawa filozofii egzystencji Søren Kierkegaard i Odo Marquard*, „Analiza i Egzystencja”, 2011, ss. 75–89.
115. Bursztyka P., *Rozważania o grzechu, lęku i samotności, czyli fenomenologia świadomości w ujęciu Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegaarda*, P. Bursztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski, G. Uzdański (red.), Warszawa 2007, ss. 180–194.
116. Bursztyka P., *Spełniona subiektywność. Powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne według Sorena Kierkegaarda*, „Sztuka i Filozofia”, t. 24, 2004, ss. 69–87.
117. Chojnacki H., *Uwodzicielstwo estetyczne, czyli o estetyzacji uwodzicielstwa*, „Principia”, t. 23, 1999, ss. 145–156.
118. Coates A.M., *Beauty lived towards shalom. The Christian Life as Aesthetic-Ethical Existence*, „Acta Theologica”, t. Supp, 2020, ss. 93–113.
119. Coates A.M., *Beauty lived towards shalom: The Christian life as aesthetic-ethical existence*, „Acta Theologica”, t. 2020, nr 29, 2020, ss. 93–113.
120. Czuba K., *Przymierze wolności i prawdy – jako fundament kultury*, „Studia Elbląskie” 8 (2007), s. 217-225.
121. Davenport J., *The Meaning of Kierkegaard's Choice Between the Aesthetic and the Ethical: A Response to Macintyre*, „Southwest Philosophy Review”, t. 11, nr 2, 1995, ss. 73–108.
122. Djakowska A., *Jestem Pseudonimem*, „Principia”, t. 23, 1999, ss. 79–94.
123. Dola T., *Historyczny kształt prawdy*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary*, (Sympozja 31), red. S. Rabiej, Opole 1999, s. 97-106.
124. Domaradzki M., *Kierkegarda recenzja nowożytności*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda: w 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 140–173.
125. Drabarek A., *Stawanie się egzystencji poprzez sytuacje graniczne w filozofii Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne.*, S. Jaranowska (red.), Radom 2015, ss. 27–35.
126. Dymarski Z., *Agatologiczna koncepcja człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, „Colloquia Communia”, 78 (2005), nr 1-2, ss. 109–122.

127. Dziadosz O., *Lęk jako fundamentalna kategoria ludzkiego istnienia w filozofii S. Kierkegaarda i M. de Unamuno*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 421–433.
128. Filek J., *Rozpacz jako pojęcie egzystencjalno-ontologiczne. Próba nowej interpretacji*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Søren Kierkegaarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 75–86.
129. Gadacz T., *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak”, nr 588, 2004, ss. 77–87.
130. Gadacz T., *Søren Kierkegaard - prekursor filozofii dialogu*, [w:] *Aktualność Søren Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze: w 200. rocznicę urodzin*, M. Hintz, M. Urbańska-Bożek (red.), Sopot-Gdańsk 2013, ss. 80–88.
131. Gadacz T., *Tragizm i wolność*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek (red.), Gdańsk 2014, ss. 347–359.
132. Gary K., *The Seduction of Kierkegaard's Aesthetic Sphere*, [w:] *Varieties of Virtue Ethics*, D. Carr, J. Arthur, K. Kristjánsson (red.), London 2017, ss. 281–297.
133. Gładczuk Cz., *Nauka i wiara – przeciwstawne czy też zborne?*, „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej UwB” 2 (2001), ss. 23–34.
134. Gołębiewska M., *Dialektyka rozpacz w „Chorobie na śmierć” S. Kierkegaarda*, [w:] *Kierkegaard, czyli Mowy na piątkowym zebraniu dla wspólnie pogrzebanych. Pamięci Profesora Edwarda Kasperskiego*, J. A. Prokopski, M. Urbańska-Bożek (red.), Kęty-Warszawa 2019, ss. 195–223.
135. Gołębiewska M., *Koncepcja istnienia i egzystencji w myśli Søren Kierkegaarda*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, t. 63, nr 3, 2007, ss. 331–345.
136. Gołębiewska M., *Koncepcja wyboru etycznego Søren Kierkegaarda*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek (red.), Gdańsk 2014, ss. 219–235.
137. Gołębiewska M., *Wybór etyczny według Kierkegaarda a tożsamość w kulturze medialnej*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 3 (75), 2002, ss. 152–165.

138. Grzywocz K., *Doświadczenie piękna*, „Życie Duchowe”, t. 10, nr 35, 2003, s. 33-40.
139. Hintz M., *Wiara jako sposób egzystencji - myśl religijna Sørensa Aabye Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Sørensa Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze: w 200. rocznicę urodzin*, M. Hintz, M. Urbańska-Bożek (red.), Sopot-Gdańsk 2013, ss. 89–101.
140. Jaroszyński P., *Kalokagathia*, „Człowiek w kulturze”, nr 2, 1994, ss. 31–42.
141. Jawor M., *Józef Tischner - między dialogicznym a aksjologicznym rozumieniem wolności*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, 2008, ss. 173–189.
142. Johnson N., *The Choice of Being: Soren Kierkegaard and the Essence of Existence*, [w:] https://www.academia.edu/15917474/The_Choice_of_Being_Soren_Kierkegaard_and_the_Essence_of_Existence (26.02.2024).
143. Kaftański W., *Autentyczność według Kierkegaarda*, „Filozofuj”, nr 2 (50), 2023, s. 13.
144. Kaftański W., *Rozpacz jako życie w śmierci w myśli Sorena Kierkegaarda*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, nr 9, 2012, ss. 81–95.
145. Kaftański W., *Self as Pluralistic Narrative in Kierkegaard*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 293–308.
146. Kasperski E., *Dyskurs o rozpacz w Chorobie na śmierć Sørensa Kierkegaarda. Zarys zagadnień*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sørensa Kierkegaarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2014, ss. 137–180.
147. Kasperski E., *Etyka Kierkegaarda - jej aspekty, funkcje, znaczenie*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek (red.), Gdańsk 2014, ss. 165–218.
148. Kasperski E., *Johannes Climacus, czyli dekonstrukcja filozofii*, „Kronos”, 2008, ss. 187–213.
149. Kasperski E., *Tożsamość bez maski. W kręgu Punktu widzenia i autobiografii Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 36–73.
150. Kasperski E., *W stronę deontologii. Dekonstrukcja ontologii u Kierkegaarda i jej następstwa*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 107–131.

151. Kasperski E., *Wokół estetyki Kierkegaarda*, „Tekstualia”, 2014, ss. 11–30.
152. Kłoczowski J.A. (1937-), *Wyzwanie dla teologów: o filozofii Kierkegaarda*, „Znak”, t. 64, nr 7/8, 2012, ss. 66–69.
153. Kołakowski L., *Kierkegaard*, „Tygodnik Powszechny: katolickie pismo społeczno- kulturalne”, 2006, nr 9, s. 9.
154. Kowalczyk D., *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. XVII, 2004, ss. 89–108.
155. Krawerenda-Wajda K., *Prawda jako subiektywność czy subiektywność prawdy? Problem poznania w filozofii Duńczyka*, „Logos i Ethos”, 2017, ss. 159–182.
156. Krawerenda-Wajda K., *Pytając o rozum w filozofii Duńczyka. Podmiot, komunikacja, wiara*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 133–147.
157. Kupś T., *Nieestetyczność etyki jako utopia (Kierkegaardowski projekt tego, co religijne)*, [w:] *Rozprawy filozoficzne: Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*, R. Wiśniewski, W. Tyburski (red.), Toruń 2005, ss. 113–120.
158. Lopez Calvo de Feijoo A.M., Protasio M.M., *The Rescue of the Aesthetic Character of Existence in Kierkegaard Philosophy*, „Journal of Religion and Health”, t. 54, nr 4, 2015, ss. 1470–1480.
159. Lorenc I., *Filozoficzny charakter współczesnej estetyki*, „Diametros”, nr 3, 2005, ss. 86–94.
160. Lubańska S., *Mistycyzm w filozofii Sørensa Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda: w 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 90–100.
161. Lubańska S., *Wiara jako przezwyciężenie rozpacz w filozofii Kierkegaarda*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sørensa Kierkegaarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2014, ss. 87–101.
162. Marciniak A., *Rozwój ducha ludzkiego w ujęciu Sørensa Kierkegaarda*, „Pedagogika Filozoficzna”, t. 1, 2011, ss. 108–129.
163. Misiak R., *Geneza zła w filozofii Sørensa Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja”, nr 10, 2009, ss. 33–54.

164. Muniak R., *Strategie uwodzenia. Jean Baudrillard*, „Estetyka i Krytyka”, t. 12, nr 1, 2007, ss. 105–122.
165. Pastuszka J., *Postawy życiowe według S. Kierkegarda*, „Rocznik Filozoficzny KUL”, t. 1958, nr 4, ss. 105–125.
166. Petkanic M., *Topicality of Kierkegaard's Criticism of the Modern Age*, [w:] *W kręgu Kierkegarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 309–319.
167. Pisarek H., *Hegel o dialektyce poznania naukowego*, [w:] *Hegel a współczesność: materiały X Międzynarodowego Kongresu Hegłowskiego*, Moskwa 25 VIII - 2 IX 1974, T. Jaroszewski, L. Palacz, T. Płużański (red.), Wrocław 1975, ss. 273–294.
168. Prokopski J.A., *Filozofia paradoksu: Kierkegaard, Pascal, Kant*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 2 (42), 2002, ss. 129–143.
169. Prokopski J.A., *O rozmowie Kierkegarda z Panem Bogiem*, „Nowa Krytyka”, t. 14, 2003, ss. 21–28.
170. Pyc M., *Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursy von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 9, 2000, ss. 145–166.
171. Rejniak-Majewska A., *Estetyzacja bez granic? O (konfliktowej) komplementarności etyki i estetyki*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica. Ethica-Aesthetica-Practica”, nr 33, 2019, ss. 91–108.
172. Rocca E., *Kierkegaard's Second Aesthetics*, „Kierkegaard Studies Yearbook”, nr 1, 1999, ss. 278–292.
173. Rocca E., *Rozpacz jako grzech. Jak jest możliwe myślenie o rozpaczach?*, [w:] *Człowiek wobec rozpaczach w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2014, ss. 103–115.
174. Ruciński S., *Nauczyciel-wychowawca: między ideałem a rzeczywistością*, [w:] *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, F. Adamski (red.), Kraków 1999.
175. Ruciński T., *Twórcza miłość wychowawcy*, „Wychowawca”, nr 4, 1997, ss. 4–6.
176. Ruczaj S., *„Skok” jako zmiana schematów pojęciowych*, [w:] *W kręgu Kierkegarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 148–163.
177. Rudd A., *Kierkegaard on Evil*, [w:] *A History of Evil*, D. Hedley, C. Meister, C. Taliaferro (red.), t. 4, Routledge, London 2018.
178. Salamon J., *Śmierć i umieranie w «Papirer» Sorena Kierkegarda*, „Analiza i Egzystencja”, t. 2006, nr 3, ss. 61–87.

179. Shusterman R., *Myślenie przez ciało. Rozwinięcie nauk humanistycznych - uzasadnienie dla somaestetyki* Wykład wygłoszony na I Polskim Kongresie Estetycznym, [w:] S. Stankiewicz (tłum.), Kraków 2006.
180. Skwarska A., *Życie pozbawione formy - estetyzacja pragnienia i pożądania według Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegaarda*, P. Bursztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski, G. Uzdański (red.), Warszawa 2007, ss. 102–110.
181. Słowikowski A., *Egzystencjalne znaczenie lęku (Kierkegaard, Tillich, Balthasar)*, „Nowa Krytyka”, nr 24–25, 2010, ss. 169–192.
182. Słowikowski A., *Mowy budujące jako przewodnik życia chrześcijańskiego na przykładzie fenomenu walki*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 53–71.
183. Słowikowski A., *Pojęcie wiary w pismach pseudonimowych i w mowach budujących S. Kierkegaarda - analiza porównawcza i próba odczytania całościowego*, [w:] *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, E. Kasperski, M. Urbańska-Bożek (red.), Gdańsk 2014, ss. 127–145.
184. Słowikowski A., *Problem możliwości i konieczności w filozofii Kierkegaarda*, „Diametros”, t. 49, 2016, ss. 103–120.
185. Słupek R., *Argument kaloniczny w teologii fundamentalnej. Uwagi na marginesie dokumentu Papieskiej Rady ds. Kultury „Via pulchritudinis” – uprzywilejowana droga ewangelizacji i dialogu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, t. 29, nr 1, 2021, s. 301-321.
186. Smykowski K., *Inspiracje i metoda filozoficzna w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Elckie”, t. 19, nr 4, 2017, ss. 391–399.
187. Sosnowski M.A., *Historia pewnego estety. Kilka słów o Annie Kareninie Lwa Tolstoja w świetle Albo-albo S. Kierkegaarda*, „Kronos - metafizyka, kultura, religia”, t. 2, 2007, ss. 121–141.
188. Steck Ch.W., *Symfonia miłości*, „Przegląd Powszechny”, nr 12, 2005, s. 51-55.
189. Stewart J., *Kierkegaard i Hegel o wierze i wiedzy*, „Logos i ethos”, nr 2 (25), 2008, ss. 27–45.
190. Stoker W., *The Place of Art in Kierkegaard's Existential Aesthetics*, „Bijdragen”, t. 71, nr 2, 2010, ss. 180–196.

191. Stokes P., *Kierkegaardian Virtues and the Problem of Self-Effacement*, „Religions”, t. 14, nr 1240, 2023, ss. 1–14.
192. Stróżewski W., *Przemówienie wygłoszone w czasie uroczystości nadania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 27 czerwca 2003 roku, 2004, tom LXI*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXI, nr 1, 2004.
193. Strzelecki R., *Autentyczność egzystencji*, „Filozofuj”, nr 2 (50), 2023, ss. 12–14.
194. Świdorski B., *Kierkegaard i Gombrowicz. Czy można kochać dwóch mężczyzn naraz?*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda: w 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 101–108.
195. Świdorski B., *Replika Kierkegaarda*, „Principia”, t. 23, 1999, ss. 57–78.
196. Świętek E., *Koncepcja estetyczna Richarda Shustermana i jej konsekwencje dla edukacji estetycznej*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 68, nr 4, 2014, ss. 119–130.
197. Szabat M., *Sobość jako relacja ze sobą: Franz Rosenzweig i Søren Kierkegaard*, [w:] *Studia o filozofii Sorena Kierkegaarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje*, M. Gołębiewska (red.), Warszawa 2015, ss. 351–366.
198. Szczap A., *Różne odcienie miłości w życiu i twórczości Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Studia o filozofii Sorena Kierkegaarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje*, M. Gołębiewska (red.), Warszawa 2015, ss. 294–303.
199. Szocik K., *Kierkegaardiańska koncepcja chrześcijaństwa. Między radykalną krytyką a poszukiwaniem ideału*, [w:] *Studia o filozofii Sorena Kierkegaarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje*, M. Gołębiewska (red.), Warszawa 2015, ss. 112–131.
200. Szocik K., *Kierkegaardowski prymat subiektywności jako uzasadnienie politycznej sekularyzacji i prywatyzacji religii*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 93–104.
201. Szpilka K., *W horyzoncie prawdy i piękna – rzeczywistość człowieka w stadium estetycznym w myśli S. Kierkegaarda*, „Studia Sandomierskie. Teologia-Filozofia-Historia”, t. 24, 2017, ss. 287–302.
202. Szwed A., *Biblia i wiara według Kierkegaarda*, „Znak”, nr 3, 1991, ss. 71–79.
203. Szwed A., *Kierkegaard dialog ze sobą*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 74–89.

204. Szwed A., *Komunikacja pośrednia jako podstawowa metoda filozofii egzystencji Kierkegarda*, „Principia”, t. 23, 1999.
205. Szwed A., *O podobieństwach i różnicach między miłością zmysłową (Elskov) a miłością duchową (Kjerlighed) u Sorena Kierkegarda*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegarda*, P. Bursztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski, G. Uzdański (red.), Warszawa 2007, ss. 93–101.
206. Szwed A., *Recepcja myśli Sorena Kierkegarda w filozofii Józefa Tischnera*, „Argument”, t. 1, nr 2, 2011, ss. 275–290.
207. Szwed A., *Skok wiary - Kierkegaard i Jaspers*, [w:] *Kierkegaard, czyli Mowy na piątkowym zebraniu dla wspólnie pogrzebanych. Pamięci Profesora Edwarda Kasperskiego*, J. A. Prokopski, M. Urbańska-Bożek (red.), Kęty-Warszawa 2019, ss. 132–151.
208. Szwed A., *Sorena Kierkegarda próba przewyciężenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos”, nr 40, 1997, ss. 169–178.
209. Szwed A., *Tischner jako filozof egzystencji*, „Znak (Kraków)”, 2004, ss. 15–18.
210. Szwed A., *U źródeł rozpacz*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz* w filozofii Sorena Kierkegarda, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 61–74.
211. Szymik J., *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2007), s. 15-22.
212. Toeplitz K., *«Choroba na śmierć» czy śmierć tej choroby?*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz* w filozofii Sorena Kierkegarda, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 7–20.
213. Toeplitz K., *Chrześcijaństwo pozakonfesjonalne i Soren Kierkegaard*, „Karto-Teka Gdańska”, t. 2017, nr 1, ss. 6–17.
214. Toeplitz K., *Dialektyka jakościowa Kierkegarda*, „Studia Filozoficzne”, t. 1980, nr 2 (171), ss. 69–81.
215. Toeplitz K., *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne”, t. 1970, nr 4 (65), ss. 78–98.
216. Toeplitz K., *Kierkegaard ein Nachkomme Hegel?*, [w:] *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte, XVIII, Internationaler Hegel-Kongress 1990*, K. Bal (red.), Wrocław 1992, ss. 125–140.
217. Toeplitz K., *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*, [w:] *Okruchy filozoficzne. Chwila*, S. Kierkegaard (red.), K. Toeplitz (tłum.), Warszawa 1988, s. VII–LXV.

218. Toeplitz K., *Nieuchronność rozpacz*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz* w filozofii Sørensa Kierkegaarda, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 25–60.
219. Toeplitz K., *O możliwości i niemożliwości istnienia «chrześcijańskiego egzystencjalizmu»*, „*Studia Filozoficzne*”, t. 212, nr 7, 1983, ss. 3–26.
220. Toeplitz K., *Samotność Abrahama*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sørensa Kierkegaarda*, P. Bursztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski, G. Uzdański (red.), Warszawa 2007, ss. 11–18.
221. Toeplitz K., *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 7–35.
222. Toeplitz K., *Wiara Sørensa albo dlaczego Kierkegaard nie mógł się przyznać do bycia chrześcijaninem*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 7–32.
223. Tsakiri V., *Love, suffering and the human nature in Kierkegaard's late works*, „*Protrepis*”, nr 4, 2013, ss. 6–20.
224. Urban M., *Rozpacz tożsama z estetyką?*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz* w filozofii Sørensa Kierkegaarda, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 197–210.
225. Urbańska-Bożek M., *Kierkegaard bez retuszu*, „*Kronos*”, 2016, ss. 308–316.
226. Urbańska-Bożek M., *O (nie)możliwości chrześcijaństwa pozakonfesyjnego w kontekście polemiki Kierkegaarda z Kościołem luteranckim*, [w:] *Kierkegaard, czyli Mowy na piątkowym zebraniu dla wspólnie pogrzebanych. Pamięci Profesora Edwarda Kasperskiego*, J. A. Prokopski, M. Urbańska-Bożek (red.), Kęty-Warszawa 2019, ss. 109–131.
227. Veisland J., *Anxiety and Freedom: Kierkegaard's „The Concept of Anxiety” and women characters in modern literature*, [w:] *W kręgu Kierkegaarda*, A. Szwed (red.), Kęty 2014, ss. 224–241.
228. Walczak M., *Kierkegaard jako filozof milczenia*, [w:] *Studia o filozofii Sørensa Kierkegaarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje*, M. Gołębiewska (red.), Warszawa 2015, ss. 263–277.
229. Webb C., *Eternity's Magic Lantern: The Aesthetics of the Eternal from Spinoza to Kierkegaard*, [w:] *Philosophy as Experimentation, Dissidence and Heterogeneity*, J. M. Justo, E. M. de Sousa, F. M. F. Silva (red.), Cambridge 2021, ss. 84–98.

230. Wencel K., *Źródła inspiracji teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Theologia Thoruniensia”, nr 3, 2002, ss. 115–135.
231. Wieczorek B., *Życie estetyczne: jedynym ideałem etycznym?*, „Kultura-Media-Teologia”, nr 8, 2012, s. 72-74.
232. Witek S., *Cnota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, L. Bieńkowski, W. Granat, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk (red.), t. 3, Lublin 1979.
233. Wohlfart G., *O milczeniu — Nietzsche i Kierkegaard*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, t. 7, nr 4, 1998, ss. 215–222.
234. Wojtkowska K., *Rozpacz w świetle kategorii czasowości na nowo pojętej*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2004, ss. 239–286.
235. Wołowski L., *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentalistów” u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos”, t. 49, nr 1, 2019, ss. 45–64.
236. Workowski A., *Aktualność koncepcji autentyczności Sorena Kierkegarda*, [w:] *Aktualność Kierkegarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi: wybór studiów*, A. Szwed (red.), Kęty 2006, ss. 174–191.
237. Zawadzka-Morawiecka M., *Sorena Kierkegarda koncepcja wolności*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, nr 10, 2013, ss. 41–56.
238. Żelazny M., *Filozofia egzystencji u Kierkegarda, Jaspersa i Heideggera*, „Studia z Historii Filozofii”, t. 3, nr 3, 2012, ss. 219–232.
239. Ziobrowski J., *Człowiek wobec paradoksu*, „Etyka”, nr 28, 1995, ss. 69–84.
240. Ziółkowski W., *Józefa Tischnera koncepcja tragedii estetycznej: oczarowanie i uwodzenie*, „Studia Gilsoniana”, 2016, ss. 345–363.
241. Zuziak W., *Wiara rozpacz i wiara nadziei*, [w:] *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, M. Urban, W. Zuziak (red.), Kraków 2014, ss. 211–238.