

Maria Urbańska-Bożek

Kierkegaarda droga poznania Boga

*„[...] niezrozumiałe chce pozostać niezrozumiałe,
i nie chce, żebyśmy uznali je za możliwe.
Mówiąc inaczej: trzeba zwrócić wolność Bogu”¹*

Uwagi wstępne

Celem artykułu jest wyświecenie sposobu poznania Boga, który przebiega przez myśl filozoficzno-teologiczną myśliciela z Kopenhagi. Sposób ten różni się znacząco od tych, jakie napotkać możemy w historycznym przebiegu zachodnioeuropejskiej myśli religijnej, głównie oscylującej wokół Augustyna *credo ut intelligam* („wierzę, ponieważ poznaję”) i Anzelną *fides quaerens intellectum* („wiara poszukująca zrozumienia”). Naturalnie pamiętamy hasło Tertuliana *credo quia absurdum* („wierzę, ponieważ jest to absurdem”), który w *De carne Christi* sformułował je w polemice z helleńskimi intelektualistami oskarżającymi chrześcijaństwo o irracjonalizm. Jednak nie odwoływano się do niego zbyt często w okresie średniowiecza, gdyż myśl tego czasu przede wszystkim pragnęła podporządkować wiarę rozumowi lub uzgodnić rozum z wiarą. Søren Kierkegaard proponuje, aby – skoro wszystkie inne możliwości poznania Boga zawiodły – zawrócić kierunek poznania i podjąć się metody polegającej na zstępowaniu. Innymi słowy, należy całkowicie odrzucić rozum, dokonać skoku w wiarę i żyć w prawdzie na wzór Chrystusa, Boga Wcielonego.

Punktem wyjścia dla naszych rozważań jest krótki rys historyczny, pokazujący ewolucję rozumienia kategorii wiary; jest on schematyczny i wybiórczy, z uwagi na ograniczenia objętościowe artykułu. Nie uwzględniamy w nim myśli filozoficznej z przelomu XX i XXI w., pisarzy takich jak Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Marcel Gauchet czy Jean-Luc Nancy. Natomiast bezpośrednio postanowiliśmy skonfrontować Kierkegaarda myślenie, na temat drogi poznania Boga, z refleksją filozofki pierwszej połowy XX w., Simone Weil. Dzięki temu zabiegowi możliwe będzie ukazanie pracy pewnych kategorii pojęciowych, kluczowych dla obu koncepcji, od strony epistemologicznej.

¹ J. M. Rymkiewicz, *Przez zwierciadło*, Warszawa 2016, s. 36.

Rys historyczny ewolucji kategorii „wiary”

Wyjdźmy od tego, co mówi Platon na temat *pistis* (grec. *πίστις*, łac. *fides*)². Otóż, uznaje ją za formę mniemania i umieszcza na drugim poziomie poznania zmysłowego. Wiara odnosi się do poznania rzeczy zmysłowych. Tu przedmiot wiary nie posiada statusu prawdy, nosi jedynie znamiona prawdo-podobieństwa, ponieważ byty zmysłowe to zaledwie cienie tego, co rzeczywiście istnieje tzw. *ontos on* i tylko temu światu przysługuje wartość prawdy. Również Arystoteles, odnosząc się do mniemania, mówi w traktacie *O duszy*: „[...] mniemaniu towarzyszy wiara [przekonanie o prawdzie], ponieważ jest niemożliwe, aby ten, kto ma o czymś mniemanie, nie wierzył w to, co mu się wydaje [prawdziwe]. [...] Prócz tego [jak dopiero co powiedzieliśmy], każdemu mniemaniu towarzyszy wiara, wierze zaufanie w prawdę, zaufaniu rozumowe poznanie”³. Istotne jest więc to, że wiara jest wolnym aktem rozumu, jej istotą jest zaufanie w prawdziwość tego, co podpada pod mniemanie. To, co stanowi przedmiot wiary, jest godne tego aktu, stąd „wiary-godność”, którą obdarza się słowa-świadectwa noszące symptomy prawdy, to coś, co jawi się jako prawdziwe i jako takie podlega weryfikacji na drodze poznania pośredniego, poprzez rozumowanie i wnioskowanie. Rzeczą o kapitalnym znaczeniu pozostaje również to, iż wiara jest aktem wolnym, przysługującym człowiekowi i tylko jemu. Arystoteles mówi: „[...] żadne spośród zwierząt nie ma wiary, lecz wiele z nich posiada wyobraźnię”⁴.

Dopiero u Filona Aleksandryjskiego termin „wiara” zmienia swój kontekst znaczeniowy i odnosi się do wiary w Boga i w Jego objawienie. Grecy wiarę rozpatrywali w kategoriach wiary w świat materialny, przekonania o prawdopodobieństwie istnienia przedmiotów zmysłowych. Świat myśli zachodniej staje w obliczu nowych zagadnień oraz problemów. Chrześcijaństwo, które odnosiło się z wielką czcią, powagą i niezachwianą wiarą w prawdę zawartą w księgach objawionych, podjęło się zbadania z jednej strony kwestii pewnych zgodności między spekulacją filozoficzną Greków, opartą na przesłankach czysto rozumowych, a treściami *Pisma Świętego*, w których zawarte są prawdy objawione; z drugiej strony chodziło o zbadanie, czemu przysługuje większa wyższość: wierze czy rozumowi. Religia grecka nie była dogmatyczna, co nie oznacza, że Grecy nie byli religijni, nie posiadali kapłanów stojących na straży zgodności nauki wiary z praktyką życia. Giovanni Reale wskazuje na je-

² Por. Platon, *Państwo*, V, 476 e – 477 b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961.

³ Arystoteles, *O duszy*, III, 428a 26-30, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 121.

⁴ Tamże.

dyny przypadek greckiego filozofa, który odwołuje się do „boskiego natchnienia” i „boskiej manii” – Platona. Tenże sprowadza „boskie natchnienie” raczej do czegoś negatywnego, ponieważ prowadzi ono jednostkę „poza rozsądek”, „poza rozum”, zarazem poza świadomość i pełne panowanie rozumu. To również jest przesłanką do uznania „boskiego natchnienia” za coś niższego od dyskursu rozumowego, który Platon nazywał dialektyką; prawdziwa mądrość wiązała się tylko z tą ostatnią. Tak czy inaczej, Platon nie miał wyrobionego pojęcia na temat pewnej formy przesłania, które dawałoby ludziom rozwiązanie podstawowych problemów oscylujących wokół takich zagadnień, jak Bóg, eschatologiczne losy człowieka i jego życie, które uważane byłoby za *verbum Dei*. W *Fedonie* można odnaleźć następujący fragment: „W tych sprawach bowiem [dotyczących przeznaczenia człowieka i jego losów eschatologicznych] jednej przecież z owych rzeczy dokonać należy: albo poznać, jak się one mają, albo wpaść na to, albo jeśli to niemożliwe, wziąwszy najlepszą z ludzkich racji i najbardziej niepodważalną i unosząc się na tym jak na tratwie, przepłynąć wśród niebezpieczeństw życia, jeśli ktoś nie byłby w stanie przeprować się bezpiecznie i w mniejszym zagrożeniu na okręcie trwalszym – na jakiejś boskiej myśli”⁵.

Platon chce przez to powiedzieć, iż jeśli istniałoby jakieś boskie przesłanie dane w jakiś sposób ludziom, a odnoszące się do jego – człowieka – losów, to należałoby przyznać wyższość owemu źródłu, „ponieważ ono – jak statek wypróbowany w burzach – pozwoliłoby nam przepłynąć morze naszego życia i doprowadziłoby nas do portu, do którego pragniemy dotrzeć”⁶. W innym wypadku musimy oprzeć się tylko na ludzkim rozumie i filozofii, która jest jednak czymś w rodzaju tratwy, a nie okrętu, a co za tym idzie, człowiek podróżujący tak lichym środkiem transportu, narażony jest na niebezpieczeństwa.

Myśliciele epoki cesarstwa przejęli język Platona i umieścili go w diametralnie innym klimacie duchowym. Dotyczy to również Filona z Aleksandrii. Tenże ma do swej dyspozycji tak *Pismo Święte*, czyli „Boskie objawienie”, jak i spekulacje filozoficzne; słowo Boże i słowo, którego źródłem był rozum ludzki. Słowo – symbol mądrości człowieka – rozumiane w kategorii dociekań filozoficznych powinno, jako niższe względem słowa objawionego, być mu poddane i jemu służyć w charakterze narzędzia. Wiara zostaje u Filona skojarzona z wiarą w Boga i w Jego objawienie. Filon uznał wiarę za najwyższą cnotę. Do niej sprowadza się również mądrość, która – według Arystotelesa – była najwyższą cnotą dianoetyczną. Mędrzec zaś, będący nosicielem owej

⁵ Platon, *Fedon*, 85 c-d, [w:] *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. I, Kęty 1999, s. 669.

⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. IV, Lublin 1999, s. 282.

cnoty, to człowiek wierzący w Boga, który w Nim pokłada swą nadzieję, Jemu wszystko oddaje i pod każdym względem stara się upodobnić do Niego i Go „naśladować”⁷.

Proklos, największy z neoplatoników po Plotynie, przekonany był, że do prawdy i do Boga prowadzi nie tylko filozofia zdobywana za pośrednictwem rozumu, ale również mit za pośrednictwem wyobraźni oraz wiara poprzez bezpośrednie zjednoczenie z Absolutem. Samego Dobra nie szuka się na drodze poznania, ale z pomocą „boskiego światła” i kontemplacji. Samo mówienie o kwestiach boskich podpadających pod wiarę nijak się ma do błędów powstających w rozumowaniu odnoszącym się do rzeczy zmyslowych. Wiara owa ma inny charakter od tej, jaka na co dzień towarzyszy człowiekowi, który nie do końca ufa własnym zmysłom z powodu ich niewielkiej precyzyjności, niedoskonałości poznawczej. Poznanie „w Boskim zjednoczeniu” ma charakter całościowy, pełny, a nie częściowy, fragmentaryczny: „Umysł bowiem znajduje się ponad wszelką wiedzę, [...]. Nie powinniśmy zatem mówić, że działanie według umysłu jest podobne do takiej wiary. [...] Krótko mówiąc, zawsze chodzi o ruch umysłowy wokół przedmiotów inteligibilnych, podczas gdy boska wiara musi być jednokształtna, nieruchoma i spokojna; trzyma się ona całkowicie przystani, przystani w porcie dobra”⁸.

Augustyn z Hippony nie przeciwstawiał porządku teologii i filozofii, rozumu i wiary. Punktem wyjścia poznania Boga była wiara, stąd hasło *credo ut intelligam* („wierzę, aby zrozumieć”). Według Augustyna, wiara warunkuje nawet najprostsze poznanie. Pierwszym stopniem poznania jest poznanie przyrodzone; drugą formę poznania stanowi wiara i wreszcie trzecią – poznanie nadprzyrodzone, w którym *intellectus*, jako rozum karmiący się wiarą i jednocześnie będący nagrodą wiary, zdobywa mądrość. Augustyn, człowiek wykształcony i przywiązany do racjonalnego dyskursu, nie chce rezygnować z rozumu na drodze do poznania Boga. Według niego, akt wiary domaga się odpowiedniego, racjonalnego przygotowania. To do rozumu należy rozstrzygnięcie, jakiemu z autorytetów należy dać wiarę. W samym akcie wiary rozum rozpoznaje swe ograniczenia i stara się im zaradzić, między innymi poprzez odwołanie się do odpowiedniej *auctoritatis*: „Ja przyjąłem jako stałą zasadę nie odstępować w żadnym wypadku od autorytetu Chrystusa, bo nie widzę większego autorytetu. Tę zaś wiedzę, którą trzeba zdobywać przez subtelne rozumowania (bo takie już mam usposobienie, że palę się do poznania prawdy nie tylko przez

⁷ Tamże, s. 318.

⁸ Cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 663. Fragment *In Platonis theologiam*, I, 26, autorstwa Proklosa.

wiarę, lecz także rozumem), spodziewam się znaleźć w szkole Platona, a to nie sprzeciwia się naszej wierze”⁹.

Dzięki religijnemu wymiarowi neoplatonizmu, zauważa Agnieszka Kijewska, w oczach Augustyna została zrehabilitowana wiara, której wartości nie uznawał w czasie, kiedy był słuchaczem nauk głoszonych przez manichejczyków. Manichejczycy deklarowali dążność do jedynie racjonalnego uzasadnienia tej swojej religii. Augustyn tymczasem dochodzi do przekonania, iż akt wiary nie jest aktem nieracjonalnym, ponieważ wiele składników szeroko pojętej wiedzy ma za podstawę wiarę, o czym mówi w *Wyznaniach*: „Zacząłem sobie uświadamiać, jak wiele rzeczy przyjmuję na wiarę, takich, których nigdy nie widziałem albo które zdarzyły się, kiedy mnie przy tym nie było – tyle wydarzeń w dziejach ludzkości, tyle faktów w krajach i miastach, gdzie nigdy nie byłem, tyle wiadomości, jakie mam od przyjaciół, od lekarzy, od najróżniejszych ludzi”¹⁰.

Tym samym tropem, z inspiracji myśliciela z Tagasty, poszedł Anzelm z Aosty, biskup Canterbury i ojciec hasła: *Fides quaerens intellectum* („wiara poszukująca intelektu”). Hasło to wyrażało charakterystyczną dla scholastyki postawę dążenia do zrozumienia tego, co się przyjmuje za pomocą wiary. Początkowo stanowiło ono tytuł jego *Proslogionu*, dzieła wymienianego obok *Monologionu*, który pierwotnie nosił tytuł *Exemplum meditandi de ratione fidei* (*Przykład medytacji nad racjonalnością wiary*): „A gdy dzieła te zaczęto kopiować – pisze Anzelm – [...] aby wypadło to zřeczniej, pierwsze nazwałem: *Monologion*, to znaczy: »rozmowa z samym sobą«, drugie natomiast: *Proslogion*, to jest: »mowa skierowana do kogoś«”¹¹. Anzelm, idąc za wskazówkami Augustyna, posługuje się logiką w większym stopniu niż jego mistrz, co należy tłumaczyć dialektycznym nastawieniem jego epoki. Według biskupa Canterbury, zrozumienie, jakie człowiek może osiąść w życiu doczesnym, znajduje się w połowie drogi między wiarą a poznaniem bezpośrednim, właściwym dla życia przyszłego, nadprzyrodzonego. Anzelm pragnie ukazać ten niezwykle żmudny i czasochłonny wysiłek intelektualnego poznania, owego ruchu myśli, który podejmuje wysiłek zrozumienia i – jak pisze Joanna Judycka – „napotyka na swojej drodze roz-

⁹ Cyt. za A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 73. Fragment *Przeciw Akademikom*, III, XX, 43, autorstwa Augustyna.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Cyt. za E. I. Zieliński, *Fidens quaerens intellectum*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 429 oraz tenże, *Wstęp* [w:] Anzelm z Cantenbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. XV-XXII.

maite pojęcia, trudności, często uniemożliwiające dalsze poruszanie się w obranym kierunku i zmuszające do rozpoczynania na nowo tego żmudnego wysiłku. Jest to swoista przygoda intelektualna, podejmowana niejednokrotnie w dialogu z kimś innym bądź z samym sobą”¹².

W okresie nauczania w Le Bec Anzelm pisał traktaty kierowane do uczniów i współpraci zakonnych, a celem jego było utwierdzenie ich w wierze. Pragnął również, za pośrednictwem tych pism, samemu lepiej zrozumieć dogmaty, a owoce swych intelektualnych wysiłków przekazać innym mnichom. I nie chodziło mu o doprowadzenie ich do wiary, bo tę już posiadali, ale o to, by lepiej ją zrozumieć i delektować się nią w kontemplacji, jak i umieć podjąć dyskusję z tymi, którzy wobec wiary świętej mieli zarzuty. Podejmowane przez Anzelma medytacje nad zawartością wiary rodziły się z przekonania, że Bóg wszczepił człowiekowi władzę rozumu, aby ten mógł rozpoznać słuszną drogę postępowania. Prawość intelektu stanowi efekt właściwego życia moralnego oraz duchowego i wymagane jest, aby ćwiczenia duchowe dopełniać ćwiczeniami podejmowanymi przez rozum wobec tajemnic wiary. We wstępie do *De fide Trinitatis et incarnatione Verdi* Anzelm nie wierzy w możliwość dojścia do prawd wiary za pośrednictwem samej tylko dialektyki i bez odwoływania się do wiary. Taka wiedza, według niego, zawierać musi błędy, ponieważ grzech jest tym czynnikiem, który zaciemnia poznanie i nie pozwala intelektowi dostrzec właściwego świata piękna, wydobywającego się z jego uporządkowania. W pierwszym kroku należy oczyścić swoje serce – siedzibę myśli – poprzez wiarę. Następnie muszą zostać oświecone oczy umysłu, dzięki zachowywaniu przykazań Bożych. Zaś świętość takiego życia prowadzi do prostoty umysłu, umożliwiającej poznanie prawd wiary. Dla Anzelma oczywistym jest to, iż ten, kto nie wierzy, pozbawiony jest możliwości doświadczenia, będącego warunkiem poznania. Człowiek ma rozum nie po to, aby kwestionować prawdy wiary, lecz po to, aby wzmacniać wiarę dzięki jej zrozumieniu. Nie chodzi o pytanie o warunki niemożliwości tych prawd, lecz o dojrznięcie ich możliwości. W poznaniu rozumowym należy zachować daleko posuniętą ostrożność, aby nie sądzić, że poznało się wszystko, kiedy możliwe jest tylko częściowe poznanie: „Bez koniecznych skrzydeł duchowych wstępowanie do góry jest podobne do uciążliwego wspinania się po drabinie. Pierwszym szczeblem tej drabiny jest wiara i musimy na niej się oprzeć, aby móc się wspinać ku poznaniu intelektualnemu”¹³. Nasuwa się w tym miejscu pewnego rodzaju analogia do myśli, jaką

¹² J. Judycka, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Lublin 2005, s. 85.

¹³ Tamże, s. 89.

zawarł Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”¹⁴.

Ta krótka i wybiórcza prezentacja myślenia wiarą poszukującą zrozumienia bądź próbującą uzgodnić swoje tezy z rozumem, daje nam obraz jednostronny w poszukiwaniu prawdy na temat Boga. Drogi, którą Kierkegaard określa jako wstępowanie ku górze – ku Bogu, którego *nota bene* tam nie ma, ponieważ dokonało się Wcielenie. Jest to wysiłek intelektu, który wierze dał zaufanie i teraz poszukuje jej zrozumienia, czyli zarazem zniwelowania samej wiary, aby ostatecznie oprzeć się na sobie samym. Podobnie, gdybyśmy wzięli na warsztat doświadczenie mistyczne – nadal będzie ono myśleniem w kategoriach idei i wznoszenia się ponad świat przygodny, stworzony oraz kontemplacji Boskiego Idealu.

Rozum ustępujący miłości nadprzyrodzonej

Człowiek tylko w obliczu Boga i w kontekście własnego bezgranicznego osamotnienia, pozostawiony samemu sobie w miejscu, gdzie zarazem jest i nie jest, bo czuje przecież swoje wyobcowanie z natury – w obliczu owej nieskończoności i w poczuciu własnej skończoności, tenże uświadamia sobie pragnienie odnalezienia źródła, z którego bezpośrednio wypływa i z którym odczuwa łączność, podobieństwo, pragnienie zjednoczenia się, ukrycia się w nim. Dlaczego ciągle spoglądamy ku nieskończoności? Czyżby niejako podświadomie wyczuwamy, że w tym, co nieprzeniknione, co poza czasem i racjonalnym dyskursem, znajduje się cała prawda o nas? Już bez niedomówień? Jakże wielkie pragnienie i jakże niewielkie możliwości zaspokojenia go. Paradoxs egzystencji człowieka, jak określał go Søren Kierkegaard, jest – według Simone Weil – jedynym przejawem transcendentnej rzeczywistości tego wszystkiego, co w sobie mieści Prawda, Piękno i Dobro – Bóg. Tak bardzo godne pragnienia i miłości, i jednocześnie niemożliwe do osiągnięcia. Jednak może zacznijmy od pewnych uściśleń terminologicznych, tak aby dać Czytelnikowi w miarę pełny wgląd w myśl Simone Weil.

Do podstawowych kategorii z obszaru Weilowskiej logiki absurdu należy rozum, posiadający nieograniczoną wolność działania. Jego rudymentalnym aktem jest wątplenie. Kategoria ta rozumiana jest jako metoda badania, mająca na celu ustalenie, w jakim sensie zdaniu przeciwnemu przysługuje wartość

¹⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 1998, s. 3.

prawdziwości. Kolejnym ważnym pojęciem używanym przez S. Weil w jej filozofii jest „tajemnica”. Wylania się w chwili, kiedy rozum staje w sytuacji aporematicznej, gdy dwa przeciwne rozstrzygnięcia wydają się być możliwe do przyjęcia dla jednej i tej samej kwestii spornej. Weil podaje przykład dwóch zdań sprzecznych prawdziwych: „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje”, i uzasadnia je tak oto: „Jestem zupełnie pewna, że jest Bóg, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż moja miłość nie jest złudzeniem. Jestem zupełnie pewna, że nie ma Boga, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż nic rzeczywistego nie odpowiada temu, co mogę pojąć wypowiadając to słowo”¹⁵.

Uznanie obu zdań: „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje” jednocześnie za prawdziwe w kategoriach logiki binarnej, według której można orzec o zdaniu, że jest prawdziwe lub fałszywe i nigdy, że jest prawdziwe i fałszywe jednocześnie, jest nie do przyjęcia. Tego rodzaju sytuacja jawi się rozumowi jako absurdalna, ponieważ podważa jego – rozumu – wiarygodność. S. Weil proponuje rozwiązać tę patową, wydawałoby się, sytuację poprzez uznanie prawdziwości każdego członu aporii, dzięki ustaleniu hierarchii poziomów, na których każdy z dwóch sądów sprzecznych zachowuje swą wartość logiczną jako prawdziwą. Propozycja, jaką przedstawia Weil, stanowi swoistego rodzaju *coincidentia oppositorum*¹⁶, metafizyczną jedność sprzeczności, współgranie, koincydencja przeciwieństw, czyli *modus* myślenia za pośrednictwem jedności przeciwieństw. Jednak Weil, patrząc na historię filozofii, tego rodzaju myślenia nie wiąże ze światem myśli średniowiecznej, ale idzie głębiej – do starożytności i świata pitagorejskiej filozofii, w którym przeciwstawne sobie elementy zostały zestrojone w harmonii świata. Zasadą jednoczącą przeciwne sobie elementy rzeczywistości była liczba. Ta, jako synteza, przedstawiała okiełznanie tego, co nieograniczone w granicy. S. Weil, odwołując się do owej pitagorejskiej dialektyki jedności przeciwieństw, mówi, że zła jedność jest kłamliwa, ponieważ dokonuje się na tej samej płaszczyźnie, na której znajdują się oba człony przeciwieństwa. Dobra jedność, to jest prawdziwa, określa się poprzez jedność przeciwieństw,

¹⁵ Cyt. za A. Budkowska, *Rozum a tajemnica, czyli Simone Weil logika absurdu*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXVII, Z. I/1999, s. 114. Fragment pochodzi z S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, Warszawa 1986, s. 183. Zagadnienia relacji tajemnicy i rozumu oraz rola wiary zostały znakomicie i wyczerpująco opracowane w artykule A. Budkowskiej, dlatego przy omawianiu poglądów S. Weil, dla potrzeb tego artykułu, odwołuję się zasadniczo do tegoż opracowania.

¹⁶ *Coincidentia oppositorum* – zasada metodologiczna, zainicjowana przez Mikołaja z Kuzy, sformułowana przeciwko scholastycznej logice i wizji świata, której prymarną podstawą była Arystotelesowska zasada niesprzeczności. Osiągnęła swój najwyższy wymiar w dialektyce Hegla. Por. M. Ciszewski, *Coincidentia oppositorum*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 249-251.

która zachodzi na wyższej płaszczyźnie. Zatem, według Weil, istnieją dwa poziomy: poziom naturalnego porządku bytów i poziom transcendencji. Granicę pomiędzy tymi dwoma obszarami wyznacza absurd. Anna Budkowska w znakomitym artykule relacjonuje, że pierwsza z domen jest domeną działania rozumu. Na tym poziomie – bytów naturalnych – z dwóch zdań sprzecznych tylko jedno jest prawdziwe. Zasada ta na gruncie metafizyki przybiera postać zasady tożsamości bytu, na mocy której każdy poszczególny byt jest tożsamy ze sobą, a nie ze swoim przeciwieństwem. Druga z domen jest przestrzenią właściwą dla tego, co niemożliwe i niepojmowalne i utożsamia się z tajemnicą, o której „wolno mówić wtedy, kiedy najlogiczniejsze, najbardziej ściśle posługiwanie się inteligencją prowadzi w ślepy zaułek, do sprzeczności, której nie sposób uniknąć”¹⁷. W granicach poziomu transcendencji dwa zdania sprzeczne, pomyślane razem, mogą być, przy założeniu metody dialektycznej, pomyślane (ale nie zrozumiane!) jako jedność przeciwieństw w transcendencji: „Tak jak wzajemny stosunek przeciwieństw otwiera dostęp do bytu naturalnego, tak zdania sprzeczne, pomyślane razem, otwierają dostęp do Boga”¹⁸.

Zdaniem autorki *Świadomości nadprzyrodzonej*, obok prawdy – relacjonuje A. Budkowska – dla rozumu ludzkiego tajemnicę stanowi również dobro i piękno. Dobro Weil utożsamia z Bogiem. Założenie to przyjmuje na mocy oczywistości, jako aksjomat. Samo dobro jest w oczach człowieka i dla człowieka absolutne, niepoznawalne i niemożliwe. Pragnienie Dobra, Piękna i Prawdy jest w człowieku czymś oczywistym i czymś, czego nie da się zaspokoić. Istota ludzka ma świadomość niemożliwości osiągnięcia w świecie naturalnym ideału, który pragnie mieć na własność. Paradoks lub absurd ów prowadzi S. Weil do „logiki absurdu”, na gruncie której proponuje się przejście z poziomu rzeczywistości naturalnej na poziom rzeczywistości transcendentnej, pod wpływem miłości, będącej wyższą dyspozycją ludzkiej duszy i zdolnej do przeniknięcia granicy absurdu. Na czym polega różnica między poznaniem rzeczy przez rozum a afirmacją tejże przez miłość? Otóż, rozum stwierdza prawdę lub fałsz o rzeczy; orzeka jedynie zgodność sądu o danej rzeczy z rzeczywistością, lecz nie posiada zdolności wejścia w kontakt z jej realnością. W tej sytuacji orzeka tylko możliwość, możność jej istnienia, a nie istnienie samo. Możliwość istnienia przejawia się w niesprzeczności jej warunków. Rozum nie poznaje bezpośrednio istnienia rzeczy. Natomiast tym, co dokonuje aktu afirmacji, jest miłość i to ona wchodzi w bezpośredni kontakt z realnością rzeczy. Kochać i być kochanym „to tylko tyle, co przydawać wzajemnie konkretności swojemu istnieniu, nieustannie

¹⁷ Tamże, s. 115.

¹⁸ Tamże.

uprzytamniać je sobie nawzajem”¹⁹. Samo przeświadczenie, że inny człowiek istnieje jako taki, jest już miłością. Akt uznania realnego istnienia – afirmacji rzeczy jest „uprzytomnieniem sobie konieczności istnienia”²⁰ owej rzeczy²¹.

Sama miłość została przez S. Weil rozgraniczona na miłość ludzką, przyrodzoną, domagającą się tego, by przedmiot owej miłości istniał i „aby nadawał się do kochania” oraz miłość nadprzyrodzoną – bezwarunkową i absolutną, która odrzuca warunki stawiane przez tę pierwszą. Dla Weil miłość nadprzyrodzona stanowi „rdzeń naszego bytu”, nic w nas nie zdoła jej wykluczyć, ugasić jej płomienia, jest „silniejsza od śmierci”. Absolutny charakter owej miłości nadaje jej przedmiot, a mianowicie sam Bóg. Miłość Boga jest tu tożsama z pragnieniem „rzeczywistego istnienia” w transcendencji²². Miłość bezwarunkowa ma charakter nadprzyrodzony i zarazem absurdalny, co przejawia się w tym, iż jej przedmiotem jest „to, co nie istnieje (ontycznie niemożliwe)”, czyli Bóg, a równocześnie „to, co nie nadaje się (jest niemożliwe) do kochania”, czyli konieczność – „nasz jedyny wróg”, odbierający naszej miłości wszystkie istniejące w świecie przedmioty. Dzięki swej absurdalnej postaci, miłość nadprzyrodzona może wejść w rzeczywistość tajemnicy, ponieważ „niemożliwość jest bramą do nadprzyrodzonego”. Owa „niemożliwość” jest czymś w rodzaju greckiej *arche* – zasady stanowiącej rdzeń wszystkich bytów. Istotą Stwórcy jest miłość. W akcie kreacji „Bóg nie stworzył niczego innego jak miłość i środki jej urzeczywistnienia”²³.

Absurd w majestacie rozumu zwiastuje tajemnicę. W opinii S. Weil, tajemnica stanowi cel działania rozumu. Ta niedorzeczność chowa w sobie absolutną prawdę i absolutną rzeczywistość. Rzeczom Boskim właściwa jest wyłącznie prawda logiczna, a nie fałsz bądź wartość przybliżona. Stąd S. Weil postuluje, aby w sferze relacji między człowiekiem i transcendencją dążyć do ścisłości większej niż naukowa. Pewność poznania rozum osiąga, kiedy działa w sposób nieograniczony, a czyni to na dwa sposoby: albo orzekając (zgodnie z klasyczną definicją prawdy) sąd uzgodniony z rzeczywistością porządku naturalnego – w przypadku, gdy przedmiot należy do świata stworzonego; albo milknąc i ustępując miłości nadprzyrodzonej, w chwili, kiedy dotarł do absurdu, w którym przejawia się tajemnica tego, co nadprzyrodzone. Zatem pew-

¹⁹ Tamże, s. 118

²⁰ Tamże.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże, s. 119.

²³ Por. tamże, s. 120.

ność rozumu polega na jego posłuszeństwie albo wobec tej prawdy, która podpada pod poznanie rozumowe, albo pod miłość nadprzyrodzoną, zdolną wejść w kontakt z prawdą absolutną w transcendencji.

„Rozum potrzebuje zupełnej wolności, włącznie z wolnością zaprzeczenia istnienia Boga i wskutek tego religia wiąże się z miłością, a nie ze stwierdzeniem czegoś albo zaprzeczeniem. Bo żadna rzecz dobra nie może rozumowi szkodzić. Ale miłość nadprzyrodzona, choć jej zadaniem nie jest stwierdzenie czegokolwiek, daje pełniejsze pojęcie o rzeczywistości niż to, jakie daje rozum, i dusza, w której istnieje miłość nadprzyrodzona, wie o tym za pośrednictwem właśnie rozumu”²⁴.

Jasne staje się, że rozum nie posiada prawdy na własność. Rozum odkrywa swoje granice oraz to, że prawda zupełna nie mieści się w granicach racjonalnego dyskursu. Tajemnica, przed jaką staje rozum, może być przedmiotem jedynie wiary. Według S. Weil, wiara jest aktem rozumu, który w ten sposób okazuje posłuszeństwo miłości nadprzyrodzonej, kiedy sam nie jest zdolny przeniknąć tajemnicy. Za pośrednictwem wiary człowiek nie styka się bezpośrednio z Bogiem. W akcie wiary „zasłona” tajemnicy nadal *involvit* („spowija”) to, co nadprzyrodzone. Dusza ludzka nie ogarnia tajemnicy w sposób podobny do tego, w jaki rozum ludzki nie może jej osiągnąć w akcie intelektualnego poznania. Niemniej istnieje pewność, jaka jawi się duszy, pewność absolutnej rzeczywistości tajemnicy: „Wszystko, co uznaję za prawdziwe, jest mniej prawdziwe od tych rzeczy, których prawdziwości nie mogę pojąć, ale które kocham”²⁵.

Skoro tajemnica nie poddaje się obróbce rozumu, to pozostaje mu tylko badanie świata: „To, co nadprzyrodzone, jest światłem: czyniąc z niego przedmiot poniżej się je”. Stąd też zasadnym będzie, aby dogmatów, które stanowią tajemnicę wiary, nie przyjmować jako zwykłych twierdzeń będących przedmiotem rozważań teoretycznych. Dogmaty stanowią, według S. Weil, przedmiot jedynie kontemplacji: „Są to rzeczy, na które trzeba patrzeć z pewnego dystansu, ze skupieniem, szacunkiem i miłością. Są owym węzłem miedzianym, obdarzonym taką właściwością, że kto nań spojrzy, żyć będzie. To pełne skupienia i miłości spojrzenie, odbite i powracające z ogromną siłą, otwiera w duszy źródło światła, rozjaśniając wszystkie dziedziny życia ludzkiego na ziemi. Ale właściwość tę dogmaty tracą, kiedy się je przyjmuje jako twierdzenia”²⁶.

²⁴ Por. tamże, s. 122.

²⁵ Por. tamże, s. 123.

²⁶ Tamże, s. 124.

Kierkegarda „zstępujący” sposób poznania Boga

Kierkegaard, wbrew Heglowi, nie utożsamia porządku logicznego z rzeczywistością. Owo Hegłowskie zniesienie różnicy między bytem realnym a pomyslanym, Duńczyk proponuje zastąpić tzw. mediacją dialektyczną. Logika zostaje tu odseparowana od rzeczywistości, która najpełniej przejawia się w etyce. Sąd negatywny nie jest zdaniem sprzecznym ze zdaniem pozytywnym, lecz – jak określa go Maria Gołębiewska – „wartościowo nacechowanym sądem dotyczącym nie porządku myśli, ale porządku rzeczywistości”²⁷. Wobec tego zdanie negatywne mówi nam coś o rzeczywistości etyczno-religijnej. Jedno zdanie niejako dopełnia swój sens poprzez konfrontację ze zdaniem przeciwnym lub sprzecznym z nim jednocześnie, wskazując na zawilóść/uwikłanie owej relacji, skomplikowaną strukturę tego, co stanowi fragment rzeczywistości etyczno-religijnej człowieka i co nadaje sens życiu, jego niepowtarzalną barwę nacechowaną bojaźnią i drżeniem. W *Albo-albo*, pisząc o kształtowaniu się osobowości Kierkegaard zaznacza, iż człowiek w stadium estetycznym „jest tym, dzięki czemu [...] jest bezpośrednio tym, czym jest”²⁸. Inaczej jest w stadium etycznym, kiedy człowiek może na mocy własnego wolnego wyboru stać się tym, kim staje się jako wolna jaźń. Tu również relację między tym, co estetyczne a tym, co etyczne Duńczyk wyraża w dialektycznym przeciwstawieniu tego, co zostaje wybrane, lecz to nie istnieje, a dopiero powstaje dzięki dokonaniu wyborowi i tego, co zostaje wybrane, jednakże to coś już istnieje, inaczej nie byłoby wyboru. Dalej Søren wyjaśnia: „Mianowicie, gdyby to, co wybieram, nie istniało, a powstawałoby dzięki dokonaniu wyborowi – wówczas nie wybierałbym, a tworzyłbym; ale ja siebie nie tworzę, ja siebie wybieram”²⁹. Ja, jako jeden z egzemplarzy gatunku, jakim jest człowiek, zostałem – podobnie jak inne byty przygodne – stworzony z niczego, jednak jako wolny duch zostałem z r o d z o n y, dzięki temu, że miałem możliwość wybrania siebie samego. W stadium religijnym, następującym po etycznym, jak pisze M. Gołębiewska, cel i sens naszego istnienia stają się przedmiotem wiary, dlatego poznanie sensu naszego istnienia jest niemożliwe. Na religijnym poziomie egzystencji jednostka ma za sobą poszukiwania mające na celu odnalezienie sensu życia. Podmiot, powodowany lękiem i trwogą, w końcu zaczyna odnosić swe istnienie do transcendencji; odrzuca dotychczasową wiedzę jako bezużyteczną i kieruje się ku Bogu, jako nieposiadający wiedzy, a jedynie wiare. Wiara, zdaniem Karola

²⁷ M. Gołębiewska, *Wiedza egzystencjalna. O trzech koncepcjach poznania w filozofii egzystencji*, Warszawa 2008, s. 116-117.

²⁸ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 2010, s. 233.

²⁹ Tamże, s. 263.

Toeplitza, wyraża się u Duńczyka w sprzeczności między nieskończenie silnym pożądaniem Boga w subiektywności a obiektywną niepewnością³⁰. Próba obiektywnego ujęcia Boga jest dowodem mojej niewiary. Wierzący ma tylko jedno zadanie: utrzymać duszę w stanie niepewności, aby wiara mogła ją przepełnić. Prawdę rozumianą jako *identitas intellectus et rei* („tożsamość intelektu i rzeczy”) posiada jedynie Bóg. Człowiekowi przyszło żyć z paradoksem u boku, zmagać się z absurdem i sprzecznościami³¹. W *Okruchach filozoficznych* Duńczyk mówi o paradoksie jako o przedmiocie wiary³². Sama wiara jest równie paradoksalna jak paradoks, nie posiada charakteru liniowego, ona cofa się, rwie, jest cudem³³. Z tej lektury daje się wyluszczyć coś na kształt faz dochodzenia do wiary. W pierwszym inicjacyjnym stadium pojawia się paradoks, a następnie dochodzi do jego zderzenia się z rozumem. W kolejnym kroku rozum wycofuje się, aby ustąpić pola wierze. W ostatniej fazie pojawia się wiara i moment, umożliwiający dokonanie skoku w wiarę, zamykającego stadium estetyczne i otwierającego jednostkę na stadium etyczne³⁴.

Paradoks rodzi się ze zderzenia skończonej egzystencji z nieskończonością oraz z pasji myślenia, a wyrażany jest za pomocą narzędzia językowo-stylistycznego, jakim dla Kierkegaarda jest oksymoron³⁵. Podobnie orzekanie stanowi narzędzie opisu rzeczywistości poznawalnej rozumowo. Wątpienie – warunek niezbędny dla pełnego życia w wierze – zdaniem Kierkegaarda wyraża rozpacz myśli. Wiara opiera się na postanowieniu w przeciwieństwie do wiedzy, wspierającej swoje racje na rozumowaniu i argumentowaniu. Wiara dotyczy istnienia, którego nie można dowieść w sposób rozumowy. Podobnie wiedza nie definiuje istnienia, lecz istotę. Samej wierze nie chodzi o to, aby poznać egzystencję, ale aby ją rozpoznać na tyle, by jej celem i sensem był Bóg. Istotą egzystencji jest droga, po której wcześniej kroczył Chrystus i to ona nadaje ów egzystencjalny charakter naszemu istnieniu. Odkrycie owej drogi możliwe jest dzięki częście transcendencji, która tkwi w duszy/jażni Pojedynczego i dzięki

³⁰ K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne” 1970 nr 4(65), s. 80.

³¹ Tamże, s. 83.

³² S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 109.

³³ Tamże, s. 112 oraz przyp. 6.

³⁴ Por. tamże, s. 106-107.

³⁵ Por. K. Toeplitz, *Oksymoron jako metoda poznania i postępowania w myśli Sørensa Aabye Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Sørensa Kierkegaarda w filozofii, teologii i literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, red. nauk. M. Hintz, M. Urbańska-Bożek, Sopot – Gdańsk 2013, s. 68-79.

której odkrywa on w sobie naturalne pragnienie transcendencji. Zatem „Bóg jest duchem i tylko w sferze ducha może dać o sobie świadectwo, tzn. we wnętrzu człowieka. Każde zewnętrzne świadectwo o Bogu, gdyby o takim mogła być mowa, może równie dobrze być oszustwem”³⁶.

W *Okruchach filozoficznych*, w rozdziale zatytułowanym *Absolutny paradoks*, Kierkegaard odrzuca możliwość skonstruowania dowodu na istnienie Boga. Dowodzeniu poddać możemy jedynie to, że istota, którą za Boga uznaję, w rzeczy samej jest właśnie ową istotą. Boska istota *involvit existentiam* („spowija egzystencję”)³⁷. Skoro zaczynam mówić o bycie w sposób pojęciowy, nie mówię już o bycie realnym, lecz o jego istocie ujętej w ideę. Najwyższa idealność zawiera konieczność i dlatego jest. Owo istnienie wypełnia jej istotę, dzięki czemu Bóg nie może stać się przedmiotem intencjonalnym, ponieważ istnieje realnie. Jego istota nie jest możliwa do pomyślenia, ponieważ istnieje realnie, a to, co istnieje, jest realnym bytem, a nie ideą³⁸. Dla Duńczyka przeprowadzenie dowodu na istnienie Boga za pośrednictwem rozumowania jest zabiegiem chybionym i całkowicie niedorzecznym, ponieważ nie ma możliwości przejścia z płaszczyzny pojęciowej na płaszczyznę realnego bytu³⁹. Póki kurczowo trzymam się światła myśli i dowodu w postaci logicznie spójnego i zamkniętego eksperymentu myślowego na istnienie Boga, to istnienie owo „nie ujawnia się i jeśli nie ma innego powodu, to właśnie dlatego, że to ja znajduję się w trakcie dowodzenia; ale kiedy zrezygnuję z dowodu, wówczas pojawia się istnienie”⁴⁰. Istnienie jest nam dane bezpośrednio tu i teraz, ono wymyka się próbom zamknięcia go w pojęciu. I tu Kierkegaard wskazuje na kapitalne znaczenie rezygnacji z dowodu, ponieważ automatycznie pojawia się na jego miejsce alternatywa skoku. Istnienie samo wynika z dowodu, dzięki skokowi⁴¹ i zanurzeniu się w rzeczywistość etyczną. Bóg istnieje i jednocześnie jest nieznanym,

³⁶ K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi...*, art. cyt., s. 93.

³⁷ Na temat relacji istoty do istnienia pisali między innymi K. Toeplitz, *Problem egzystencji i esencji w filozofii S. Kierkegarda*, „Rocznik Teologiczny” ChAT. XXXV – z. 2/1993, s. 23-55; M. Gołębiewska, *Wiedza egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 23-27; R.C. Roberts, *Existence, Emotion, and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard*, [w:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. By A. Hannay, G.D. Marino, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 175-178.

³⁸ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., zob. przyp. s. 91.

³⁹ Por. z dowodem na istnienie Boga przeprowadzonym przez Anzelma z Cantenbury. Wg tego filozofa, Bóg jest to „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Dochodzi tu do nieuprawnionego przejścia z poziomu myślenia na poziom istnienia. Por. Anzelm z Cantenbury, *Monologion. Proslogion*, dz. cyt., s. 145-146.

⁴⁰ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. 92.

⁴¹ Tamże, s. 93.

w tym sensie nie ma go dla rozumu. Tym, co nieznanne, jest „granica, do której się nieustannie dochodzi i jest [...] różnością, tym, co absolutnie różne”⁴². Dla tego, co absolutnie różne – dla Boga – nie ma nazwy. Według Kierkegaarda, aby człowiek mógł się czegoś na temat Boga dowiedzieć, musi się najpierw rozeznaczyć, co do tego, że jest od Niego absolutnie różny. Jednak nie należy to do kompetencji rozumu, ponieważ „dzięki określeniu tego, co nieznanne, jako różnego – w końcu zabłądzi mieszając różność z równością”⁴³. Wiedzę tę naturalnie może pozyskać od Boga, jednak nawet jeśli tak się stanie, to nie znaczy, że ją zrozumie, ponieważ absolutną różnicę między Bogiem a człowiekiem powoduje grzech.

Nauczycielem dla człowieka nie może być drugi człowiek, ale tylko Bóg. Człowiek nosi już prawdę w sobie, choć o tym nie wie. Moment odkrycia w sobie owego faktu, że znam prawdę od początku, natychmiast, w chwili dotarcia do świadomości, zostaje wchłonięty przez wieczność na tyle całkowicie, że nie możliwe jest jego odszukanie, bo wieczność jest wszędzie i nigdzie⁴⁴. Człowiek, który zrozumiał, że zszedł z drogi prawdy, jest nieprawdą – żyje w grzechu. Sam nauczyciel stanowi jedynie pobudkę do odkrycia własnej nieprawdy ucznia. Bóg nauczyciel, skoro wyzwala z niewoli grzechu, jest wybawcą. Uczeń, jeśli w kondycję nieprawdy wszedł z własnej winy i uświadomi to sobie, wówczas zrywa ze stanem grzechu z zatroskaniem w sercu. Skrucza, jaką obecnie odczuwa, jest tym większa, im dłużej trwał w stanie nieprawdy⁴⁵. Uczeń ponownie przyoblekający się w prawdę rodzi się niejako na nowo. Swoje powtórne narodzenie nie zawdzięcza żadnemu śmiertelnikowi, jedynie Bogu. Jest to przejście z niebytu w byt, przejście, które dokonuje się w chwili, a nie – jak u starożytnych – za sprawą przypomnienia. Bóg do zrozumienia samego siebie nie potrzebuje nikogo, jest dla siebie samozrozumiały. Co może zatem skłonić Go do ujawnienia siebie, skoro jest samomyślącą się myślą. Kierkegaard pisze, nawiązując do Arystotelesowskiego absolutu: „On musi te sprężynę napędową znaleźć w sobie i musi być i pozostawać takim, jakim określa go Arystoteles, gdy mówi o nim: »Nieporuszony porusza wszystko« [...]. Jeśli wprawia się sam w ruch, więc nie żadna potrzeba go porusza, na przykład, że nie mógł wytrzymać milczenia i musiał się ujawnić w słowach. Ale jeśli się porusza sam nie z potrzeby, to czym jest to, co go wprawia w ruch, jeśli nie miłością?»⁴⁶.

⁴² Tamże, s. 94.

⁴³ Tamże, s. 95.

⁴⁴ Tamże, s. 64-65.

⁴⁵ Tamże, s. 70.

⁴⁶ Tamże, s. 75-76.

Miłość zmusza Boga do ujawnienia się; jest nie tylko racją, ale i celem. Miłosa relacja między Bogiem a Pojedynczym ujawnia się jako miłość na wskroś nieszczęśliwa, z powodu niezrozumienia przez Ucznia Boga. Niezrozumienie spowodowane zostało z kolei niewspółmierną różnicą, zachodzącą między członami owej relacji. Szczęśliwe zakończenie mogłoby zwieńczyć ten związek dopiero wówczas, gdyby Bóg uczynił samego siebie zrozumiałym dla człowieka: „Nieszczęście [owej miłości] nie polega na tym, że zakochani nie mogą się pobrać, lecz na tym, że się wzajemnie nie potrafią zrozumieć”⁴⁷. Sytuacji owej towarzyszy ból, który dotyczy właściwie tylko i wyłącznie Boga jako tego, który przeważa nad człowiekiem i „rozumie tę trudność i wynikające z niej nieporozumienie”⁴⁸. Otóż miłość jednocząca równego z równym, czyli człowieka z człowiekiem, jest miłością tryumfującą, radosną, zaś miłość niewspółmierności jest miłością nieszczęśliwą. Samo ukazanie się „królewskiego kochanka” ubogiej dziewczynie, nie uczyni owej miłości szczęśliwą. Choć człowiek podsyca w sobie owo złudzenie, Bóg nie zadowala się nim. Tu Kierkegaard powołuje się na tradycję judaistyczną, według której ujście Boga oznaczałoby śmierć dla człowieka: „Któż pojmie tę sprzeczność zmartwienia i niepokoju: nie objawiać się jest równoznaczne ze śmiercią miłości, a ujawnić się oznacza śmierć ukochanej”⁴⁹. Skoro nie jest możliwe osiągnięcie jedności na drodze wstępowania, być może – zauważa Duńczyk „[...] należy spróbować ze zstąpieniem”⁵⁰. Bóg musi zatem zstąpić i dokonać wcielenia, a więc zrównania z uczniem i to tym najpośledniejszym, najuboższym, nic nieznaczącym – sługą. Przybranie postaci sługi nie jest jednak grą aktorską, nie sprowadza się do imitacji lub naśladowania roli sługi albo przyodziania się jedynie w jego kostium. Chrystus-Bóg – *Ecce homo* „... gdyż nie cierpienia śmierci stanowią cierpienie, lecz całe to życie stanowi historię Jego [Boga] cierpienia i to jest miłość, która cierpi, miłość, która wszystko daje i która sama cierpi [...] każdy łatwiejszy sposób życia byłby dla Niego oszustwem”⁵¹. Tu dochodzimy do końca drogi wiodącej do poznania Boga. Jeśli zatem Pojedynczy stanie w obliczu Boga, w Prawdzie i zostanie Jego uczniem, odpowie na Jego miłość, wówczas pozna Go, a właściwie to Bóg mu to umożliwi, za sprawą Wcielenia i przyjęcia postaci sługi. Boga poznać może Pojedynczy na drodze, która wiedzie poprzez obumarcie dla świata. Jest to stan podobny do tego, w jakim znalazł się Abraham, mający dobrowolnie i własnymi rękami uśmiercić syna. Z tej też racji obumarcie dla świata przysparza

⁴⁷ Tamże, s. 76.

⁴⁸ Tamże, s. 77.

⁴⁹ Tamże, s. 80.

⁵⁰ Tamże, s. 81.

⁵¹ Tamże, s. 83.

więcej bólu i cierpienia niż śmierć. W wyniku przeprowadzenia tego zabiegu, pojedynczy człowiek otrzymuje dary Ducha Świętego. W darze zaś otrzymuje wiarę, mającą moc wieczności, jest ponad światem i rozumem (zwykła wiara stoi w opozycji do świata i rozumu). Duch Święty w kolejnym darze niesie „nadzieję przeciw nadziei”, którą Kierkegaard określa „nadzieją wieczności”, głoszącą, że wbrew nadziei istnieje nadzieja. Duch jednak nie ogranicza swej hojności tylko do tych dwóch podarunków i przybywa z jeszcze jednym – z darem miłości, będącej miłością niekochaną a znienawidzoną, oplwaną, wykpioną i ukrzyżowaną⁵². Te trzy dary dają możliwość poznania, kim jest Bóg. Człowiek nie potrzebuje do tego wyrefinowanych metod poznawczych, ale skoku w wiarę, nawrócenie z grzechu i ponowne narodziny w Chrystusie. Żyjąc w Prawdzie, w Chrystusie-Człowieku, poznaję Chrystusa-Boga.

Podsumowanie

Drogi poznania Boga, jakie wypracowano w historii myśli filozoficzno-teologicznej, świadczą o tytanicznej pracy umysłu wznoszącego się mozolnie do Boga oraz sprzeczności, w jakie w wyniku tego wikła się rozum i jak często znajduje rozwiązanie tylko połowiczne lub nie znajduje żadnego rozwiązania dla swych zabiegów zrozumienia tego, co niemożliwe do poznania, aby stać się wreszcie równy w nim – poznaniu – Bogu.

Dla S. Weil tajemnica jest dla rozumu przejawem granicy, poza którą nie może się on już dalej posunąć. U Kierkegaarda fakt pojawienia się w zasięgu rozumu aporii stanowi dla niego zgorszenie, a samo stanięcie wobec niej nie jest staniem wobec tajemnicy, lecz wobec absurdu. Dla Weil absurd skrywa się w mroku tajemnicy. Aporia jest czymś, co stanowi jedynie pozorną trudność w rozumowaniu i najczęściej wynika z nieuprawnionego przejścia z jednej płaszczyzny, np. pojęciowej na inną – realną lub z poziomu języka przedmiotowego na poziom metajęzyka. U Kierkegaarda nie ma takiej możliwości, aby po wprowadzeniu pewnej „kosmetyki” natury metodologicznej, wykazującej konieczność rozróżnienia poziomów dyskursu, dzięki którym zaistnieje możliwość uznania dwóch sprzecznych zdań za możliwe do przyjęcia, uznać zwycięstwo rozumu, który mógłby poczuć się od tej chwili niezagrożony w swym absolutnym, niczym nieograniczonym władaniu. Według Duńczyka, do uznania zdania: „Bóg istnieje” za prawdziwe może tylko sprowokować wiara i skok, jaki dokonuje człowiek za jej sprawą. Stanowi to swoiste przecięcie węzła, który jest nie do rozsoplania. W ten sposób Kierkegaard całkowicie odrzuca rozum, jako narzędzie nieużyteczne na drodze

⁵² Por. S. Kierkegaard, *Zalecone dla własnej oceny współczesności, cz. Duch jest tym, który ożywia*, [w:] *Pisma późne*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2016, s. 216-230.

podąża za Jego i z nią współbrzmi w harmonii. Chcesz tego, co On i tego samego nie chcesz, a nawet nie potrafisz chcieć albo nie chcieć inaczej, niż On chce czy nie chce⁵⁵. Innymi słowy, wola człowieka ustępuje w obliczu woli Boga-Chrystusa. Wycofanie własnej woli jest czynem miłości względem Boga i zwróceniem Mu Jego wolności.

Summary: Kierkegaard's Method of Knowledge of God

This article shows a method of the recognition of God, which we can find in the philosophical and theological thought of the thinker from Copenhagen. This method is different from the one we can find in the history of religious ideas of the West Europe, that, to a considerable degree, fluctuated around Augustin's *credo ut intelligam* and Anselm's *fides quaerens intellectum*. Naturally, we remember the maxim of Tertullian, who professed *credo quia absurdum* and who, in his *De carne Christi*, formulated this idea during of the polemic with Hellenistic thinkers who accused Christianity of irrationality. However, in the Middle Ages, thinkers did not appeal to this idea, because the thought of this period, above all, wanted to subordinate faith the reason or to reconcile the reason and faith. Søren Kierkegaard suggests that when all other possibilities of knowledge of God have failed, we can turn back and attempt a new method. In other words, it is necessary to completely discard the reason to make the jump into faith and to live in truth on the model of Christ, God Incarnate.

Keywords: faith, reason, knowledge, reflection, religion, truth, paradox, existence

Maria Urbańska-Bożek – dr., w latach 2007-2011 – sekretarz i redaktor kwartalnika literacko-filozoficznego „Korespondencja z Ojcem”. W latach 2012-2014 – wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych i literackich. Współredaktorka (wraz z ks. bp. Marcinem Hintzem) monografii *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, Gdańsk-Sopot 2013 oraz książki, z prof. dr hab. Edwardem Kasperskim, *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toepitzowi*, Gdańsk 2014.

⁵⁵ Por. Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, (III, XV, 2 – XVI, 1), tłum. A. Kamińska, Warszawa 1981, s. 159.