

Jacek A. Prokopski

Filozofia życia religijnego, czyli Kierkegaard o relacji nauczyciel – uczeń

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę wyprowadzenia właściwych konkluzji z pism Kierkegaarda, stanowiących podstawę dla zrozumienia fenomenu życia religijnego, zwłaszcza w obszarze relacji tworzącej się pomiędzy nauczycielem a uczniem. To ta właśnie relacja została w artykule przedstawiona jako sprzyjająca nieustannej duchowej przemianie jednostki, zwieńczonej łącznością z samym Bogiem. Początkowo w artykule w roli nauczyciela pojawia się Sokrates, który pomagał napotkanym uczniom wydobyć prawdę ze swego wnętrza. Dalej Kierkegaard, mający za wzór boskiego nauczyciela, jakim był Jezus, wskazuje na bezpośrednie poznanie i wybór samego siebie w świetle objawienia. Z tej racji Hegłowska mediacja czy przestoczenie religii w wiedzę, jako lekceważące moralne dylematy jednostki, zostaje w niniejszym tekście zanegowane. Mówiąc wprost, autor artykułu w ślad za Kierkegaardem uwidacznia interpretacyjny błąd, polegający na niewystarczalności spekulatywnego i racjonalno-etycznego ujęcia fenomenu religii, który znajduje swoje ostateczne rozwiązanie w zsubiektywizowanej relacji jednostki z Bogiem.

Słowa kluczowe: życie religijne, relacja, uczeń, nauczyciel, poznanie, przemiana, chrześcijaństwo, zeświecczenie, wiara

Summary: The article is to be regarded as an effort to reproduce and draw proper conclusions from Kierkegaard's works, which would serve as the base for understanding the phenomenon of religious life, especially in the realm of relationship arising between the teacher and the learner. It is precisely this relationship, which was presented in the article as providing continuous spiritual transformation of the individual, its highest point being the union with God. At the beginning, it is Socrates who appears in the role of an educator, helping the learners he encountered to extract the truth from inside themselves. After that, Kierkegaard, holding to Jesus as the mode of a divine teacher, points out to knowing and choosing yourself in the light of revelation. On this basis, Hegelian mediation, or transformation of religion into knowledge, is negated in the text as being disrespectful of moral principles. In other words, the author, following Kierkegaard, points out to misinterpretation based on insufficient speculative and rational-ethical formulation of the phenomenon of religion, which finds its ultimate solution in subjective relationship of the individual with God.

Keywords: religious life, relationship, learner, teacher, knowledge, transformation, Christianity, secularization, faith

Wprowadzenie

Kiedy Søren Kierkegaard opisuje filozofię życia religijnego, kiedy pragnie odnaleźć jego najgłębszą istotę, wreszcie – odpowiedzieć na pytanie o kształt duchowej kondycji człowieka, sięga najpierw po starą i wypróbowaną sokratejską metodę nauczania. Tę metodę, która w relacji tworzącej się pomiędzy nauczycielem a uczniem nie prowadzi jedynie do edukacji intelektualnej, lecz przede wszystkim kreuje więź egzystencjalną. Oznacza to, że na plan dalszy schodzą obiektywne standardy wiedzy, a tym bardziej surowy pragmatyzm, wykluczający intymną relację Ja – Ty. Istotne staje się raczej to, co prowadzi ucznia do poznania prawdy w wymiarze etycznym, gdyż dopiero on stanowi fundament wszelkich relacji społecznych. Sokrates, jak powiada S. Kot, „[...] unikał zwyczajnej formy dydaktycznej, nauczania bezpośredniego, nie wykladał, ale prowadził rozmowę – dialog, w którym skłaniał towarzysza do wymiany myśli, do wspólnego badania sprawy, ustawicznie jednak przez zręczne przejścia kierując go ku prawdzie, którą sam znał. Wierząc, że duch ludzki, odpowiednio prowadzony, sam dojdzie do odkrycia prawd, drzemających w głębi świadomości, używał tej metody heurystycznej ku wydobyciu prawd tych na zewnątrz”¹. Otóż stosując tę właśnie metodę, Kierkegaard pozostawia rozmówcy możliwość wyboru spośród dwóch rzeczy, z których jedna jest wieczna, a druga jej przeczy. Wyboru, w którym rozmówca uświadamia sobie, że został obdarzony łaską odgadywania prawdy, przenikania istoty rzeczy. Przy czym u Kierkegaarda, podobnie jak u Sokratesa, jak tłumaczy Kot, „[...] Przeniesienie zdobyczy duchowych z jednej istoty bezpośrednio na drugą jest niemożliwe; zachowanie się wychowanka li tylko receptywne nie da żadnych rezultatów”². Dialog, który prowadzi Sokrates ze swymi ateńskimi rozmówcami, podobnie jak pisany dialog Kierkegaarda, musi zostać przekroczony w samodzielnej refleksji lub wyborze samego siebie. Konieczny jest zatem dystans, przestrzeń wolności, która wypełnia komunikację mistrza z uczniem.

Poznanie

Jednakże wybór samego siebie poprzedzony drogą poznania, pomimo widocznych podobieństw metod stosowanych przez Sokratesa i Kierkegaarda,

¹ S. Kot, *Historja wychowania*, Nakład Gebethnera i Wolffa, Kraków 1924, s. 36.

² Tamże, s. 37.

różni się zasadniczo. Otóż, podczas gdy Sokrates pomagał napotkanym uczniom wydobyć prawdę ze swego wnętrza, to Kierkegaard, mając za wzór boskiego nauczyciela, jakim był Jezus, wskazuje na poznanie i wybór samego siebie w świetle objawienia, które jest transcendentnym punktem odniesienia dla indywidualnej świadomości i nie może zostać zmediatyzowane. Prawda przekazana przez Nazarejczyka nie jest tylko filozoficzną mądrością, spekulacją, lecz jest zbawieniem. Wprawdzie Sokrates nie twierdzi, że posiada prawdę, ale że jej poszukuje, nie zmienia to jednak faktu – pomimo tak pokornej deklaracji – że odnosi on swoje stwierdzenie do czysto ludzkich możliwości poznawczych i międzyludzkich relacji. A zatem to, że on powiada, że nic nie wie, jest nie tylko onieśmiałą szczere, lecz przede wszystkim prawdziwe. Jezus przeciwnie, od razu stwierdza, że przemawia z autorytetem, co więcej, że to On jest prawdą. Sokrates, jak wyjaśnia Xavier Tilliette, nie jest mistrzem, którego boski paradoks rozpala wiarę, a najmniejszy w Królestwie Bożym jest większy od niego. Co więcej, filozofia Sokratesa ma się do chrześcijaństwa tak, jak poznanie samego siebie do poznania grzechu, czyli jak niewiedza do winy³. Otóż według Kierkegaarda, mistrz to ten, który pomaga swemu uczniowi odkryć własną duchowość, która z kolei oznacza relację z miłościwym Bogiem. Nauczyciel, który dostrzega w swym podopiecznym człowieka poszukującego ducha, nie może wyróżniać istniejącej pomiędzy nimi relacji. Nie może on także stanowić autorytetu, bowiem to, co najważniejsze dla wiecznej kreacji człowieka, odbywa się w zaciszu najintymniejszego ja, w spotkaniu z Najwyższym Ty. Z kolei dla Sokratesa wychowanie było żywiołem, w którym jednostki, dzięki wspólnemu dochodzeniu do prawdy, osiągały samopoznanie⁴. Lecz nie o samo poznanie siebie tu idzie, ale o wybór siebie samego. Innymi słowy, idzie tu nie o wiedzę, lecz działanie. „Gdy Jezus mówi, jak człowiek powinien postępować, chodzi mu nie o samowystarczalny system etyczny dla realizacji istoty człowieka w konstytuowaniu i porządkowaniu istniejącego świata. Jest raczej odwrotnie. Wszelkie wartości zostają uprawomocnione dopiero jako spełnienie woli Bożej, przygotowanie na koniec świata i jako znak Królestwa Bożego”⁵. Fragment ten, zaczerpnięty z *Autorytetów* Karla Jaspersa, doskonale oddaje ideę nauczania według Jezusa, a tym samym i Kierkegaarda, nie idzie więc tylko o znajomość takich wartości, jak cnota, dobro, piękno, a przede

³ Por. X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, przeł. A. Ziernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 92.

⁴ Por. K. Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, przeł. P. Bentkowski i R. Flaszak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 7.

⁵ Tamże, s. 115.

wszystkim o ich realizację. Pamiętajmy jednak, że po to, by wywyżżyć Chrystusa, wcale nie musimy pomniejszać Sokratesa. Otóż starania Kierkegaarda, które zostały ukierunkowane na rozdzielenie sokratejskiego rozumienia prawdy od prawdy chrześcijaństwa, wcale nie są zamierzoną krytyką Sokratesa. Zamiarem Duńczyka jest raczej przeciwstawienie się – posiłkując się samym Sokratesem – heglowskiej próbie interpretacji chrześcijaństwa wedle filozoficznego systemu opartego na takim spojrzeniu na prawdę i wiedzę, które wyklucza osobiste zaangażowanie i egzystencjalną przemianę.

Przemiana

O tym traktują *Okruchy filozoficzne*, które, opisując fenomen wcielenia Syna Bożego, ukazują ten fakt jako przekraczający zwykłe rozumienie, jako fakt wymykający się wiedzy. Pewnie dlatego aż do połowy książki słowa takie, jak Jezus czy wcielenie, po prostu się nie pojawiają. Podobnie rzecz się ma z nazwiskiem Hegla, które pojawia się tylko w przypisach, nie w tekście głównym. W „Morale”⁶ na końcu książki, o czym jeszcze będzie mowa, Kierkegaard dokładnie wskazuje, że przeciwstawia wizję sokratejską chrześcijańskiej, bez stwierdzania, że któraś z nich jest bardziej prawdziwą, ponieważ wybór i tak należy do czytelnika. W istocie jednak krytyka dotyczy Hegla, choć po drodze „obrywa się” także Sokratesowi. Wróćmy teraz na początek książki, jak przystało. Otóż Kierkegaard stawia tam trzy pytania: „Czy może istnieć historyczny punkt wyjścia dla wiecznej świadomości; w jakim stopniu może on wzbudzić większe zainteresowanie aniżeli tylko historyczne; czy można oprzeć na historycznej wiedzy wieczne zbawienie?”⁷. Wydaje się, że najistotniejsza w tych pytaniach jest kwestia świadomości, którą Kierkegaard nazywa wieczną. A zatem nie jest to świadomość historyczna ani teraźniejsza. Wyjaśnienie tych enigmatycznych słów również pojawia się pod koniec książki. Okazuje się, że rzecz dotyczy zbawienia, które wprawdzie dokonuje się w historii, lecz przenosi odpowiedź poszukującego prawdy poza obszar filozoficznych, mitologicznych czy historycznych odpowiedzi⁸. Prawda, którą uczeń chce poznać – prawda chrześcijaństwa, nie bierze się z ludzkiego umysłu, z wiedzy, jej źródłem nie są Ateny, lecz Jerozolima, bowiem bierze się ona z Boga. Myliłby się więc ten, kto by pomyślał, że odpowiedź przyniesie na przykład teologia czy apologetyka. Nic bardziej błędnego. Samo złożenie doktrynalnych twierdzeń Kościoła

⁶ Zob. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 153.

⁷ Tamże, s. 55.

⁸ Por. tamże, s. 153.

w uporządkowany system, wsparty filozoficznym myśleniem, wyklucza, zdaniem Kierkegaarda, indywidualne poszukiwania. Zwłaszcza że sprawa dotyczy samej inkarnacji. Niemniej jednak książka Kierkegaarda posiada cel, choć ukryty, zmierzający do sprowokowania w czytelniku pragnienia ustawicznego stawania się – nauki autentycznego istnienia. Dla Kierkegaarda fakt wcielenia, choć wyrażony niemal w całej książce w sposób zawoalowany, wydaje się tu najlepszym kryterium dla zgłębiającego prawdę. Poznanie prawdy równe jest bowiem sposobowi egzystencji, wewnętrznej przemianie, świadomemu odczytaniu swojego miejsca w przestrzeni i czasie. W „Diapsalmata” istotne dla filozofa staje się więc to, by ukazać, że coś zaczyna istnieć, że powołane zostaje do bycia, że ma swój początek, swoją historię. W tym kontekście nawet natura posiada atrybuty historyczności. Przeciwnie temu będzie działanie ludzkie, bo jego cechą jest to, że wynika z wewnętrznej decyzji, świadomie podejmowanego wyboru. W takim samym stopniu, choć absolutnie niepojętym, możemy mieć do czynienia z działaniem Boga, całkowicie wolnym i niezdeterminowanym. Tutaj wszelki przejaw istnienia dotyczy tego, co wewnętrzne, co w swej istocie stanowi o rzeczywistym początku. Kierkegaard powiada: „Zmiana stawania się jest rzeczywistością, a przejście dokonuje się za sprawą wolności. Żadne stawanie się nie jest konieczne; ani zanim się stało, gdyż wtedy nie może się stać, ani po tym, jak się stało, gdyż wtedy się nie stało”⁹. Deklaracja ta nie wyklucza oczywiście stawania się jako dokonującego się w historii, w tym i stawania się chrześcijaństwa jako depozytariusza prawdy. W owym stawaniu się uwidoczniony zostaje moment przejścia od świadomości indywidualnej grzeszności do świadomości zbawienia. Analogię i niejako podstawę będzie tu stanowić wzajemne oddziaływanie zachodzące pomiędzy mistrzem a uczniem, tym razem uwidocznione w przejściu od ignorancji do poznania samego siebie, o którym rozprawia Sokrates. Dla Kierkegaarda, wyrażę to jeszcze inaczej, stan ignorancji będzie się równał pozostawaniu w grzechu, zaś stan samopoznania będzie otwarciem na świadomość zbawienia, czyli prawdy. Mówiąc wprost, grzech będzie tu tożsamy z nieprawdą, a dokonujące się zbawienie stanie się ponownym narodzeniem. Łatwo zauważyć, że kierkegaardowskie rozumienie prawdy posiada charakter dynamiczny, egzystencjalny, tym samym podobne jest wcieleniu, które jest nieustannym przenikaniem Boga w historię. Wieczność, bo o nią tu idzie, zaczyna istnieć „tu i teraz”, jest rodzona w doczesnym świecie. Tutaj dochodzi do głosu krytyka filozofii idealistycznej, której głównym przedstawicielem był Hegel. Zdaniem Kierkegaarda, ta właśnie filozofia pomija istotny fakt, a mianowicie, że egzystowanie oznacza stawanie się, czyli stałe ponawianie istnienia, nieustanną przemianę.

⁹ Tamże, s. 121.

W „Projekcie myślowym” *Okruchów...* Kierkegaard ukazuje sokratejski punkt widzenia dotyczący prawdy, przez postawienie pytania: „Jak dalece można prawdy nauczać i nauczyć się jej?”¹⁰. Jest to powtórzenie pytania zadanego przez Sokratesa w dialogu Platona zatytułowanym *Menon*. Ateńczyk wyraźnie sugeruje, że idea poznania jest sama w sobie paradoksalna, co Kierkegaard wyjaśnia: „[...] niemożliwe jest, aby człowiek mógł poszukiwać tego, co wie, i że na równi z tym nie może poszukiwać tego, czego nie wie, ponieważ tego, co wie, nie może poszukiwać, albowiem już to wie, a tego, czego nie wie, nie może poszukiwać, ponieważ nawet nie wie, czego powinien szukać”¹¹. Sam Sokrates rozwiązuje ten problem, wyjaśnia Kierkegaard, kiedy głosi, że „[...] proces uczenia się i poszukiwania jest tylko przypominaniem sobie, tak, że niewiedzącemu należy tylko przypomnieć, aby mógł sobie uświadomić to, co wie. Przez to prawda nie zostaje wniesiona wewnątrz (z zewnątrz) – ona znajduje się w nim”¹². Na przeciwległym brzegu tej konstatacji znajduje się inna, będąca polemiką z heglistami i ich próbą zmediatyzowania humanizmu i chrześcijaństwa, wyrażona słowami: „[...] zupełnie jakby jeden człowiek zawdzięczał drugiemu coś do pewnego stopnia, potem zaś do pewnego stopnia nie zawdzięczał mu nic, ponadto pustymi słowami, które nie wyjaśniają niczego, wyjąwszy to, jaki jest ten określony stopień – wszystkim tym nie wychodzi poza niego (Sokratesa); nie dociera się też do pojęcia objawienia i pozostaje w obrębie czczego gadulstwa”¹³. Passus ten wskazuje nie tylko na sokratejski punkt widzenia, ale i na heglowski, spekulatywny, przegadany i przepapłany. Wydaje się, że sam Hegel zwraca uwagę na analogie idei istniejące pomiędzy nim a Sokratesem, dokładniej zaś podobieństwa dotyczące sposobu pojmowania prawdy¹⁴. Powyższe zdaje się prowadzić do wniosku, że prawda istnieje już w samym uczniu, że ktoś prawdę już zna, a zatem relacja ucznia z nauczycielem nie jest istotna dla poznania prawdy. Co więcej, nasuwa to także wniosek, że nauczyciel nie stwarza prawdy ani jej nie modeluje, wreszcie, że nie daje jej świadectwa. Nie jest ważne to, co nauczyciel mówi, kim jest ani to, jak i po co żyje.

¹⁰ Tamże, s. 61.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 63.

¹⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2002, s. 317-320.

Uczeń

Wyobraźmy sobie teraz przeciwną sytuację, że uczeń nie posiada prawdy i otrzymuje ją z zewnątrz. Wtedy decydująca staje się chwila, w której wieczność styka się z czasem. Łatwo zauważyć, że taka sytuacja sugeruje wyraźnie chrześcijańską alternatywę. Ważna staje się bowiem już nie tylko relacja międzyludzka, ale i związek Boga z człowiekiem, Nauczyciela z uczniem. Tym samym dalece zmienia się koncepcja prawdy, zwłaszcza tej klasycznej, która mówi, że „Prawda polega na zgodności myśli i rzeczy, o istniejących orzekając, że są, a o nieistniejących, że ich nie ma”. Otóż religijne pojęcie prawdy skupia się na osiągnięciu zbawienia, na życiu wiecznym. A zatem w greckiej, ściślejszej sokratejskiej, koncepcji relacji międzyludzkich prawda dotyczy samego ucznia, a nauczający jej pełni rolę akuszerza. W relacji religijnej uczeń początkowo pozostaje bez prawdy, dopiero jej „wewnętrzne objawienie” sprawia, że przedostaje się ona na zewnątrz. Nie zmienia to jednak faktu, że każdy z osobna jest odpowiedzialny za egzystencję nieprawdziwą, nieautentyczną, że każdy ponosi winę za ten właśnie stan, który Kierkegaard nazywa grzechem. W *Okruchach...* czytamy: „Nauczycielem jest przez to Bóg sam; jest tym, który działając jako pobudka pobudza uczącego się do przypomnienia sobie, że jest on nieprawdą, i to z własnej winy. Jak możemy nazwać stan bycia nieprawdą, i to z własnej winy? Nazwijmy go grzechem”¹⁵. Tak oto przejście od stanu grzeszności do stanu zbawienia nie dzieje się na sposób sokratejski, choćby z tej racji, że do głosu dochodzi zupełnie inna jakość egzystowania. Przejście dokonuje się za sprawą warunku, w którym tkwi zdolność rozumienia i przyjęcia prawdy przez poznającego na mocy wiary. Wiary, nad którą człowiek nie ma panowania, gdzie pozostaje całkowicie zależny od woli Boga. Jak oznajmia Kierkegaard: „Właśnie ten Bóg dał uczniowi warunek dostrzeżenia go i otworzył mu oczy wiary”¹⁶. Tak oto zbawienie, jak i wiara, są w żaden sposób niezasłużonym darem przychodzącym z góry. Nie wyklucza to wysiłku, wręcz mobilizuje jednostkę do usilnego praktykowania przyzwoitego i godnego życia, do zbudowania przestrzeni na przyjęcie łaski wiary, a tym samym do dokonania konwersji zwanej pełnią czasu. Przemiana ta daleka jest od greckiego patosu skupiającego uwagę na przypominaniu prawdy, patos Kierkegarda koncentruje się na okamgnieniu, w którym następuje wkroczenie w istnienie ze stanu niebytu. Przy czym istnienie nie jest traktowane jak byt kamienia, idzie o istnienie „w strumieniu egzystencji”, czyli w nieustannym stawaniu się zależnym od woli Boga, w pełni prawdy, w wierze, ze świadomością okalającej człowieka wieczności.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s. 67.

¹⁶ Tamże, s. 112.

Nauczyciel

Tutaj nasuwa się pytanie, dlaczego Bóg, któremu niczego nie brakuje, wyraża wolę relacji z człowiekiem – uczniem? Odpowiedź może być naiwnie prosta, ale tylko taka pozwala człowiekowi nie oszaleć. Otóż Bóg czyni to z miłości do człowieka, który ostatecznie i tak nie jest w stanie zbliżyć się do Niego z przyczyny grzechu. Różnica jakościowa pomiędzy Bogiem, Nauczycielem a człowiekiem, uczniem jest tak wielka, że tylko uniżenie się Boga-Jezusa może sprawić, że zaistnieje relacja. Innymi słowy, Bóg musi pojawić się pod postacią nauczającego sługi, który, podobnie jak zwykły człowiek, doświadczy prawdy miłości i prawdy zdrady. Nie idzie więc o prawdę jako sokratejską wiedzę, lecz o prawdę jako boską miłość. Nie o to, co może zostać poznane, ale o to, co może zostać przeżyte, zwłaszcza na mocy spotkania – Nauczyciela z uczniem. Pewnie dlatego Sokrates miał problem z identyfikacją samego siebie, kiedy nie był do końca pewien, czy jest bardziej podobny do potwora Tyfona, czy do przyjaznej i prostszej istoty dzielącej swoją naturę z czymś boskim¹⁷. Z pewnością czymś paradoksalnym jest bycie jednym i drugim. Poznawanie bowiem, jako tylko czysto intelektualny akt, zmierzające ku temu, co nieznanne, prowadzi – zdaniem Kierkegarda – do upadku. Rzecz jasna, nie jest to świadome samozniszczenie, a raczej nieunikniony efekt pragnienia poznawania tych tajemnic, które przynależą tylko Bogu. W tym wypadku grzech to przede wszystkim wiedza, jak powiada Lew Szestow, egzystencjalista i epigon Duńczyka¹⁸. Tak oto, to, co paradoksalne, to nie tylko dwoistość, którą napotykaemy w bycie, lecz owo Nieznane, coś, czego nie można wyjaśnić, nauczyć, o czym nie można opowiedzieć. Zdecydowanie na myśl przychodzi tu relacja pomiędzy człowiekiem i Bogiem, będąca relacją pomiędzy rozumieniem i paradoksem. Dlatego poszukujący prawdy uczeń może chcieć powiedzieć, że to właśnie Bóg jest tym, co nieznanne i niepoznawalne, że wcielenie samo w sobie jest paradoksem. A jest takie, ponieważ to właśnie Jezus jawi się jako jednocześnie boski i w pełni ludzki, czyli nieskończony i skończony, wieczny i śmiertelny. Stąd konstatacja, jakoby Jezus, będąc w pełni człowiekiem, doświadczał bycia grzesznikiem. A przecież jako wcielony Bóg był moralnie bez skazy. Ujawniona sprzeczność jest paradoksem uczącym nas, że rozumienie nie jest w stanie objąć myślą absolutnej inności. Inność może dotrzeć do człowieka tylko w lasce objawienia, w bezpośrednim dotknięciu przez samego Boga. Paradoks

¹⁷ Por. Platon, *Fajdros*, [w:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, t. II, s.113. (230 E).

¹⁸ Zob. L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, rozdz. IX „Wiedza jako upadek”.

może więc zostać ujawniony w relacji, spotkaniu człowieka z Bogiem, a także we wcieleniu, gdzie dochodzi do wewnętrznego spotkania, gdzie Bóg i człowiek są tym samym. Otóż ten właśnie paradoks *sensu strictissimo* Kierkegaard omawia w *Post scriptum...*, nazywając go absolutnym paradoksem, jako że Bóg przyjął ludzką postać, został zrodzony i wzrastał¹⁹.

Chrześcijaństwo

Na tym tle budowana jest sama paradoksalność chrześcijaństwa jako miejsca spotkania, w którym ujawniona zostaje absolutna różnica tkwiąca w grzechu i pragnieniu zniesienia owej różnicy w absolutnej równości. Może się jednak zdarzyć, że rozum osądzi paradoks i uzna go za niedorzeczność. Tymczasem to paradoks ujawnia brak sensu w próbie pojęcia czegoś, co jest całkowicie odmienne i z zasady niepoznawalne. A zatem rozum może uznać swoje ograniczenia albo zanegować paradoks. Tego typu argumentacja wymierzona jest nie tyle w sokratejską możliwość poznania prawdy bez udziału Objawienia, co raczej w heglowską epistemologię i ontologię twierdzącą, że rozum jest w stanie rozpoznać tajemnicę bytu, a co za tym idzie i sens chrześcijaństwa poprzez ideę mediacji przeciwieństw. Kierkegaard jest zdania, że przeciwności nie mogą zostać pogodzone – albo bardziej dobitnie: że pojednanie nie może zostać zrozumiane. Wyrażę powyższe jeszcze inaczej, żaden człowiek nie zniesie inności spowodowanej grzechem, nie zmaże piętna grzechu, do tego potrzebny jest Bóg. Pominięcie tego faktu samo w sobie jest już grzechem świadczącym o niezrozumieniu idei chrześcijaństwa. Idei, którą niekoniecznie trzeba zrozumieć, trzeba dojść z nią do porozumienia. Idzie więc o akceptację paradoksu, czego warunkiem jest wiara, nie wiedza. Sytuacja ta różni się od sokratejskiej relacji istniejącej pomiędzy nauczycielem a uczniem. Tutaj nauczyciel i jego nauka są jednym i tym samym. Wcielenie staje się nauką przyjętą przez ucznia aktem wiary. Warunki dla wiary uczeń otrzymuje od samego Boga. Inaczej niż miało to miejsce w nauczaniu Sokratesa, gdzie, jak już pisałem, uczeń niczego nie zawdzięczał nauczycielowi. W przypadku Jezusa rzecz znowu wygląda inaczej i nieco się komplikuje. Nazarejczyk był przecież Bogiem, a jego boskość mogła być tylko przedmiotem wiary, nie percepcji zmysłowej, jak „boskość” Sokratesa. To zaś oznacza, że współczesny mu uczeń był w takiej samej sytuacji jak późniejsze pokolenia chrześcijan. Doczesna współczesność mogła być tylko okazją do zdobycia każdego rodzaju wiedzy, począwszy od historycznej, poprzez wiedzę o samym sobie (na wzór sokratejski), a nawet do

¹⁹ Por. S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 227.

przyjęcia boskiego daru wiary i doświadczenia objawienia. Innymi słowy, bycie współczesnym Jezusowi nie stanowiło z konieczności warunku dla otrzymania prawdy, lecz raczej było okazją dla otrzymania warunku i wiary. Późniejsze pokolenia, w tym i nasze, również otrzymują warunek i prawdę w ten sam sposób. Bycie chrześcijaninem dziś nie oznacza bycia świadkiem w znaczeniu współczesności z Chrystusem, lecz oznacza „widzenie własnymi oczami wiary”. Uczeń, bo o niego tu chodzi, postrzega więc wcielenie jako aktualną rzeczywistość. A nade wszystko paradoks, bowiem nieistotne jest to, czy wcielenie miało miejsce dziś czy wczoraj. I tak pozostanie ono momentem, w którym wiara zaczyna swoje istnienie²⁰. Najprawdopodobniej z tej perspektywy współcześni Jezusowi mieli więcej szczęścia niż późniejsi Jego naśladowcy. A to z tej przyczyny, że nie dźwigali ze sobą całej nabrzmiałej tradycji filozoficzno-teologicznej interpretującej wydarzenie wcielenia. Bez wątpienia krytyka Kierkegarda odnosi się tutaj do Heglowskich dociekań nad ideą inkarnacji jako wiecznie wytwarzanego bycia²¹. Sprawa gmatwa się dodatkowo, kiedy Kierkegaard wskazuje na uczniów z drugiej ręki, gdy to Bóg daje warunki dla wiary w każdym miejscu i każdym czasie²². Gdy mówi o tych, którzy przyszli zaraz po współczesnych Jezusowi, a następnie o pokoleniu jemu współczesnych. Otóż historycznie bliżsi Jezusowi uczniowie żyli z głębszą świadomością tego, co miało miejsce, stąd ich relacja równie łatwo mogła doprowadzić ich do wiary, jak i sprzeciwu. Kolejne wieki sprawiały, że wiara stawała się coraz to bardziej naturalizowana, czyli stawała się częścią – niekoniecznie świadomą – kultury powszechnej. Kultury, która dość często nie chce widzieć ostatecznego celu ludzkości w indywidualizmie wiary, w łączności z Bogiem, przeciwnie, odczuwa odrazę do filozofii niepokoju i moralnego ascetyzmu.

Zeświecczenie

Tenże brak pogłębionej świadomości skutkował i nadal skutkuje tym, że większość ludzi uważa się za chrześcijan tylko na mocy oficjalnej, geograficznej czy co gorsza statystycznej doń przynależności. Tak jakby już sam fakt urodzenia przesądzał o byciu chrześcijaninem albo, co bardziej niedorzeczne, sądzi się, że człowiek rodzi się z wiarą. Tak czy inaczej, w każdym wypadku historyczna sytuacja pojedynczego człowieka nie ma ostatecznie wpływu na relację,

²⁰ Por. D.R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 194.

²¹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś.W. Nowicki, PWN, Warszawa 2007, s. 214.

²² Zob. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s. 134-153.

jaką współtworzy on z Bogiem. Z drugiej strony nie można zaprzeczyć temu, że historyczne sytuacje są inne, bowiem dla współczesnych Jezusowi okazja dla wiary jest doświadczeniem z pierwszej ręki, zaś dla następnych pokoleń ważne stają się właśnie relacje współczesnych. Mówiąc jeszcze inaczej, wszyscy chrześcijanie zawdzięczają wszystko Bogu, przy czym ci późniejsi zawdzięczają coś jeszcze tym, którzy na kartach *Pisma* zapisali dzieje życia Jezusa z Nazaretu. I to, bez wątpienia, można zinterpretować w sokratejskim sensie. Istnieje jednak jeszcze inna możliwość, mianowicie czas, który upłynął od momentu wcielenia, bynajmniej nie pomaga zrozumieć tego wydarzenia, lecz je zamazuje, co gorsza – przeistacza. Otóż depozytariuszem tych przeistoczeń jest, zdaniem Kierkegaarda Hegel ze swym panteistyczno-idealistycznym systemem. A także Kościół, który nie służy przykładem, zaś jego doktryna upstrzona heglizmem dodatkowo rozmydla egzystencjalny sens tego wydarzenia. Pewnie dlatego Duńczyk nie traktuje swojego Kościoła jako instytucji mającej znaczenie dla wiary. Pamiętajmy jednak, że krytyka instytucji kościelnej była równie ostra w przypadku katolicyzmu.

Wiara

Wydaje się, że wyjaśnienie tej kwestii przynosi „Diapsalmata” wskazująca na kilkusetletni interwał istniejący pomiędzy objawieniem się boskiego Nauczyciela – który żył na ziemi, został pojmany i ukrzyżowany, po czym zmarł – a czasem *Okruchów filozoficznych*. Otóż „Diapsalmata” podnosi pytanie: „Czy minione jest bardziej konieczne od przyszłego?”²³. Innymi słowy, Kierkegaard pyta – i to z filozoficzną precyzją – o kwestie dotyczące wolności i konieczności, wreszcie – możliwości i rzeczywistości. Dwie ostatnie kategorie zostały wprowadzone do dyskursu filozoficznego przez Stagirytę, dla którego stały się one centralnymi kategoriami wyjaśniającymi, na czym polega zmiana stawania się²⁴. Jako że dla Kierkegaarda problem stawania się był niezwykle ważny, to przejął on od Arystotelesa owe kategorie. Użył ich zwłaszcza w kontekście tzw. rozpoczęcia istnienia, jako kluczowego pojęcia dla stawania się chrześcijaninem. Wszystko bowiem, co początkuje istnienie, a co ogarnia całą historię, dzieje się za sprawą wolności. „Żadne stawanie się nie jest konieczne; ani zanim się stało, gdyż wtedy nie może się stać, ani po tym, jak się stało, gdyż wtedy się nie stało”²⁵, powiada Kierkegaard. A zatem przeszłość nie jest bardziej konieczna od przyszłości. Bez trudu da się tu zauważyć kierkegaardowską

²³ Tenże, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s. 118.

²⁴ Tamże, s. 119.

²⁵ Tamże, s. 121.

krytykę wymierzoną w system filozofii heglowskiej, postrzegającej procesy historyczne jako odzwierciedlenie takiego rodzaju logiki, który pozwala nam zrozumieć je racjonalnie. Zgodnie z tą koncepcją możliwe staje się spojrzenie wstecz na procesy historii i konstatację, że poszczególne wydarzenia były nieuniknionym, wręcz koniecznym rozwinięciem czegoś, co zdarzyło się wcześniej. W przeciwieństwie do niemieckiego filozofa, Duńczyk twierdzi: „Wszelkie stawanie się dokonuje się za sprawą wolności, a nie z konieczności; nic, co się staje, nie staje się z jakiejś racji, ale wszystko z jakiejś przyczyny. Każda przyczyna w ostateczności ma swoje źródło w działającej z wolności przyczynie”²⁶. Z tego punktu widzenia, wbrew temu, czego naucza Hegel, nie jest możliwe poznanie tego, co historyczne. Ono może być poznane tylko aktem wiary. Stosując powyższe rozumowanie do faktu inkarnacji, Kierkegaard sugeruje, że wiara jest jedynym sposobem dotarcia do paradoksu wcielenia, odkąd było ono wydarzeniem historycznym. W rzeczy samej nie było ono wydarzeniem tylko historycznym, lecz jego zaprzeczeniem, a to z tej racji, że dokonało się w nim pojednanie natur. Bóg i człowiek stali się jednym. Wiara okazała się tu przyjęciem czegoś, co nie podlega naturalnej czy naukowej percepcji, jak ma to miejsce w przypadku faktów historycznych, co więcej, jest wiarą w coś, co nie podlega racjonalnemu oglądowi, ponieważ akurat ten fakt posiada wyjątkową właściwość – paradoksalność. A zatem wydarzenie wcielenia, kiedy to sam Bóg rozpoczyna istnienie, staje się faktem historycznym, a zarazem wiecznym, pozahistorycznym. Z pewnością znosi to heglowskie rozumienie historii jako takiej, a chrześcijaństwa w szczególności. Kierkegaard utrzymuje w „Diapsalmata”, że rozpoczęcie istnienia nie może być zinterpretowane w kategoriach doczesności, lecz musi pozostać przedmiotem wiary, nie wiedzy, którą uczeń otrzymuje bezpośrednio od Chrystusa²⁷. Zarówno wcielenie Syna Bożego, jak i relacja z Nim, są absolutnie paradoksalne. A zatem wiara ma do czynienia nie tylko z niepewnością i ryzykiem, lecz z kompletną porażką rozumienia. To zaś stoi w jawnej opozycji do twierdzeń heglowskich filozofów i teologów, jak i – implikując rzecz dalej – zracjonalizowanej tomistycznej filozofii katolickiej, której zadaniem jest objaśnić za pomocą pojęć istotę chrześcijaństwa. Hegel, zdaniem Kierkegaarda, proponuje taką interpretację chrześcijaństwa, którą odzwierciedla jego filozoficzny, idealistyczny system. Z kolei *Okruchy...* sugerują, że ów system jest w swej istocie sokratejski, można się go „nauczyć”. Tymczasem chrześcijaństwo wymaga całkowicie innego ujęcia prawdy. We wspomnianym powyżej „Morale”,

²⁶ Tamże, s. 121.

²⁷ Por. D.R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, dz. cyt., s. 193.

Kierkegaard utrzymuje, że sokratejska i chrześcijańska idea prawdy, jak i jej przyjęcie, różnią się tak bardzo, że ich porównywanie nie ma większego sensu. Krótko mówiąc, nie można twierdzić, że jedna jest bardziej prawdziwa od drugiej, ponieważ każda z nich obiera własne kryterium prawdy. Filozof powiada: „Projekt ten bez wątpienia wybiega poza to, co sokratyczne, co uwidacznia się w każdym punkcie. Czy jest on przez to słuszniejszy od tego, co sokratyczne, to zupełnie inne zagadnienie, którego nie da się rozstrzygnąć jednym tchem, ponieważ tu przyjęto »nowe narzędzie«: wiarę; i nowe założenie: świadomość grzechu; nowe rozwiązanie: chwilę; oraz nowego nauczyciela: Boga w czasie”²⁸. Otóż ta konstatacja jawnie przeciwstawia się heglowskiej mediacji przeciwieństw, wskazując ostatecznie i zdecydowanie na te elementy, które oddzielają sytuację uczniów: chrześcijańskiego i sokratejskiego. Sokratejski sposób przyśwajania prawdy jako filozoficzny i zrjonalizowany w swej metodzie, nie da się zaadoptować do wylaniającego się z wiary chrześcijaństwa. Z drugiej strony nie oznacza to wcale, że spekulacja filozoficzna nie przybliży idei chrześcijańskiej. Z tego też powodu Kierkegaard nie odrzuca filozofii jako takiej, przeciwnie, rozszerza zakres jej działania. Otóż filozofowie zazwyczaj pojmowali prawdę jako relację istniejącą pomiędzy ideami a rzeczywistością, a zsubiektywizowana wizja prawdy o jakiej rozprawia Kierkegaard bynajmniej tej koncepcji nie znosi, raczej ją naśladuje. Z tą tylko różnicą, że zamiast mówić, że prawda polega na zgodności idei z zastaną rzeczywistością, stwierdza, że subiektywna teoria prawdy wymaga wcielenia owych idei w życie. Duńczyk jest zainteresowany przede wszystkim ideami jako tymi, które zostają wcielone w życie, dotyczącymi przyszłości, egzystencjalnie urzeczywistnionymi, czyli wcielonymi w egzystencję przez wybór i wiarę. Nie tyle urzeczywistnionymi w chwili, co nieustannie powielanymi w akcie wyboru, w tempie pulsującego życia, w ciągłym stawaniu się. Ten egzystencjalny, filozoficzny opis prawdy łączy się u Kierkegarda z jej religijnym wymiarem, gdzie wiara jest sprzeciwieństwem grzechu, będącego stałym odstępowaniem od Boga ku nieprawdzie. Tym sposobem Kierkegaard scala w jedno filozoficzny sens prawdy i teologiczny sens zbawienia. Innymi słowy, pomimo iż myśliciel twierdzi, że wiara i filozofia przynależą do odmiennych sfer istnienia, to kreuje on niezwykle oryginalną i pożyteczną filozofię życia religijnego. Rzecz jasna, że taka filozofia pozostanie tak długo możliwością, jak długo nie zostanie urzeczywistniona w blasku codziennego życia, w rzeczywistości istnienia, w naśladowaniu nauczyciela przez ucznia.

²⁸ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s 153.

Zakończenie

Prace Kierkegarda wywołują u ich odbiorcy konieczność odpowiedzi, chęć zwrócenia się do własnego wnętrza, odkrywania prawdy w sobie, dokonywania wyborów, kształtowania autentycznej egzystencji. Tym samym, udzielenie odpowiedzi kopenhaskiemu filozofowi, to próba odpowiedzi na postawiony przez samego siebie warunek, a w szczególności wzięcie odpowiedzialności za własne życie. Wyrażając powyższe jeszcze inaczej, można powiedzieć, że prace odludka północy prezentując osobliwy styl narracji sprzyjają zarówno filozoficznej, jak i teologicznej analizie, lecz na niej się nie kończą. Weryfikacja twierdzeń stawianych przez Kierkegarda, zarówno ich wartości, jak i prawdziwości, nie jest możliwa bez powiązania ich z własnym istnieniem. Przy czym spoglądając szerzej, obiektywnie, na prace Duńczyka, nie sposób nie zauważyć perfekcyjnej koegzystencji z pozoru odmiennych elementów filozofii, teologii i psychologii. Każdy tekst prezentuje jednolity, przemyślany argument na rzecz wiary, jest apologetycznym nokautem dla żyjących w iluzji świata chrześcijańskiego. Tezy Kierkegarda dotyczące subiektywności, która jest prawdą, dynamiki egzystencji, szczeliny istniejącej pomiędzy wiedzą i życiem, wreszcie dotyczące rozgraniczeń stadiów ludzkiego istnienia, są widoczne w całej jego twórczości, nadając jej ciągłości i filozoficznej celowości. Ujawnione zaś sprzeczności, choćby te dotyczące typów egzystencji, podkreślające konflikt i stwarzające napięcie, tylko pozytywnie wpływają na budowanie duchowego – religijnego wizerunku poszczególnego człowieka. Dlatego też krytyka Hegła, odnosząca się do pogodzenia sprzeczności, wydaje się właściwa i uzasadniona. Wszelka mediacja czy przeistoczenie religii w wiedzę, wpływa na dobre samopoczucie egzystencji, lekceważąc moralne dylematy czy ludzkie pragnienie odkrycia ducha. Stąd twierdzenie przejawiające się w pismach niektórych filozofów i teologów, jakoby wszyscy byli chrześcijanami, prowadzi do przeciwnego wniosku, że chrześcijaństwa Nowego Testamentu w ogóle niema. Bowiern prawdziwa religijność związana jest ze stałą konwersją osobowości, z indywidualnym wysiłkiem, ponawianym aktem wiary. W tym też kontekście podkreślenie niewystarczalności sokratejskiego punktu widzenia na religijny rozwój jednostki wypełnia druzgocącą narrację Kierkegarda. Innymi słowy, w obydwu przypadkach, nie tylko tym sokratejskim, ale i heglowskim, Kierkegaard uwidacznia błąd, którym jest niewystarczalność spekulatywnej i racjonalnej interpretacji fenomenu religijnego, a zwłaszcza pominięcie różnicy jakościowej dzielącej nauczyciela i ucznia. Dla Kierkegarda, podkreślę ostatni już raz, życie religijne jest osobistą relacją z Bogiem, jest rzeczywistością zawsze moją, jest doświadczeniem siebie w relacji z Nieskończonością.

Bibliografia:

1. Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. F. Nowicki, Warszawa 2002.
2. Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś.W. Nowicki, Warszawa 2007.
3. Jaspers K., *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, przeł. P. Bentkowski i R. Flaszak, Warszawa 2000.
4. Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów Filozoficznych*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011.
5. Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011.
6. Kot S., *Historja wychowania*, Kraków 192.
7. Law D.R., *Kierkegaard as NegativeTheologian*, Oxford 1993.
8. Platon, *Fajdros*, [w:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, t. II.
9. Szestow L., *Wiedza jako upadek*, [w:] *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Kęty 2003.
10. Tilliette X., *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 1996.

dr hab. Jacek Aleksander Prokopski, prof. uczelni: filozof, znawca egzystencjalizmu, kierkegaardolog, teolog, tłumacz, eseista, profesor w Zakładzie Antropologii filozoficznej i Etyki Instytutu Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej. Autor prac na temat filozofii egzystencjalnej, S. Kierkegarda, G.W.F. Hegla, a także autor przekładów S. Kierkegarda, L. Szestowa, J. Wahla, P.P. Rohdego, W. Lowriego, P. Tillicha. Autor artykułów w czołowych periodykach filozoficznych, teologicznych i literackich oraz dziełach zbiorowych, między innymi: „Heksis”, „Karto-Teka Gdańska”, „Kwartalnik Filozoficzny UJ”, „Logos i Ethos”, „Myśl Protestancka”, „Nowa Krytyka”, „Odra”, „Przegląd Filozoficzny”, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, „Tekstualia. Palimpsesty Literackie, Artystyczne, Naukowe”, „Topos”, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, „Zeszyty Naukowe KUL”, *Aktualność Kierkegarda*, *Filozof na scenie*, *Miłość i samotność*, *Polifoniczny świat Kierkegarda*, *Studia o filozofii Sorena Kierkegarda*, *W kręgu Kierkegarda*. Obszary badań: antropologia filozoficzna i teologiczna, egzystencjalizm, etyka, filozofia religii, filozofia sztuki, personalizm, teologia fundamentalna, życie i myśl Sorena Kierkegarda.