

Jacek A. Prokopski

Søren Kierkegaard : nadracjonalny paradoks wiary

Nowa Krytyka 11, 183-200

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jacek A. Prokopski

Uniwersytet Wrocławski

Søren Kierkegaard – nadracjonalny paradoks wiary

Paradoks absolutny Chrystusa, chrześcijaństwa, człowieka, wreszcie wiary jest rzeczywistym paradoksem. System zaś myślowy wyraża się jako niepogodzone przeciwieństwo, gdyż paradoks wykracza poza system¹. Zatem absurd, paradoks, który ujawnia się poza rzeczywistym jego odniesieniem – absolutnym, przedstawia się jako trywialny. Nie każdy absurd jest absurdem albo paradoksem, powiada Kierkegaard². Kierkegaard zauważa wyraźnie, że termin „absurd” tak jak go używa, nie jest absurdem w potocznym sensie tego słowa, lecz raczej negatywnym kryterium tego, co jest wyżej niż ludzki rozum i wiedza³. Inaczej, pomiędzy absurdem absolutnym a pospolitym istnieje niesłychana różnica jakościowa, nie tyle logiczna, co ontologiczna. Wyrażająca porządek nieskończony, nieograniczony, wieczny. Chrześcijaństwo prezentuje się przeto jako posiadacz prawdy wiecznej, emocjonalnej, która objawia się w czasie, dlatego też przedstawia się jako paradoks i wymaga wewnętrzności wiary⁴. Kierkegaardowski paradoks jest znakiem sprzeciwu wobec Hegłowskiej filozo-

¹ Por. K. Schilder: *Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon*. Kampen 1933, s. 80.

² *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 7 vol., ed. and transl. by H.V. Hong and E.H. Hong, assisted by G. Malantschuk. Bloomington, Indiana University Press 1967–1978, t. I, s. 4.

³ *Ibidem*, t. I, s. 8.

⁴ T. Płuzański: *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1970, s. 73.

fii religii, która uznaje *consensus* wiary i rozumu, nie uznając prymatu, który ma paradoks wiary nad rozumem⁵.

Tymczasem dla Kierkegaarda pojedynczy (człowiek) powinien z wielką troską określić chrześcijański absurd, paradoks i jego pojęciową poprawność. To, co odróżnia chrześcijański absurd od zwyczajnego absurdu, nonsensu, jest dokładnie tym, w co można wierzyć. Absurd nie jest absurdem dla wiary, która go transformuje [przeistacza]⁶. Nawet jeżeli rozum nie jest zdolny uchwycić przedmiotu wiary znajdujemy w naturze wiary owe „coś”, co determinuje rozum do jej uznania⁷. Spostrzeżenie to sugeruje, że Kierkegaard nie utrzymywał, iż jest możliwym wierzyć w logiczne sprzeczności. Ujmując wiarę tym sposobem, prowadził ostatecznie do identyfikacji chrześcijaństwa i nonsensu⁸.

Chrześcijaństwo jest dla duńskiego filozofa paradoksem, traktuje je nie jako doktrynę, lecz jako wyraz kondycji i świadectwo egzystencji ludzkiej. Gdyby jednak chrześcijaństwo było doktryną, nie mogłoby tym samym stanowić antytezy spekulacji⁹. Aproksymacja ku absolutnemu paradoksowi dokonuje się jednak w „izolacji” pojedynczego. Izolacja ta polega na usunięciu ze świadomości człowieka wybranego przez Boga jakichkolwiek wpływów oddziaływania społecznego¹⁰. Ukryty sens paradoksu wiary jawi się przeto – pojedynczemu. Dla innych paradoks jest jednoznaczny z trywialnym absurdem¹¹. Tymczasem chrześcijański absurd jest absurdem, który musi być prawdą¹².

Climacus (fikcyjny autor wykreowany przez Kierkegaarda) mówi, że paradoks chce „zguby rozumu” albo że „paradoksalna pasja rozumu” „bez właściwego zrozumienia siebie” „jest skierowana ku własnemu upadkowi”. Nie można jednak słów tych traktować w radykalnym sensie, gdyż prowadzi to do braku

⁵ C. Fabro: *Søren Kierkegaard. Diario – Introduzione*. Morcelliana–Brescia 1948–1980, s. 43.

⁶ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, t. I, s. 7.

⁷ *Ibidem*, t. I, s. 4.

⁸ H. Allison: *Christianity and Nonsense*, [w:] *Essays on Kierkegaard*, ed. by J.H. Gill. Minneapolis 1969, s. 127 i n.

⁹ T. Płużański: *op.cit.*, s. 73.

¹⁰ *Ibidem*, s. 85.

¹¹ *Ibidem*, s. 86.

¹² J. Heywood Thomas: *Subjectivity and Paradox (A Study of Kierkegaard)*. Oxford 1957, s. 133.

możliwości rozróżnienia pomiędzy pełnym znaczenia paradoksem wiary i tym, który jest nonsensem albo absurdem w pospolitym znaczeniu tegoż słowa¹³.

Dzienniki z 1850 r. są w tym względzie bardzo instruujące. Kierkegaard używa wyrażeń „absurd” i „nieprawdopodobieństwo” (paradoks) jako synonimicznych¹⁴, utrzymując, iż jest czymś pobieżnym przypuszczać, że absurd nie jest zdefiniowanym pojęciem, lecz raczej można z jego pomocą oznaczać wszystkie rodzaje absurdalności. Ponadto oświadcza: „Absurd, paradoks jest tak skomponowany, że sam rozum w żaden sposób nie może obrócić go w nonsensem i pokazać, że jest nonsensowny; nie, on jest znakiem, zagadką, złożoną zagadką, o której rozum jest zmuszony powiedzieć: nie mogę tego rozwiązać, to nie może być zrozumiane, lecz nie znaczy to wcale, że jest to nonsensem. Lecz oczywiście jeśli wiara jest zarzucona i cała ta dziedzina ignorowana, rozum staje się zarozumiały i być może dojdzie do wniosku: *ergo*, paradoks jest nonsensem”¹⁵.

Chrześcijański absurd jest kategorią, negatywnym kryterium relacji ku Bogu¹⁶, i jako taki przedstawia limity dla ludzkiego rozumu¹⁷.

Paradoks jest więc granicą poznania ludzkiego bądź wynikiem z nakreślenia granic poznawczych z założeń. Dla Kierkegaarda paradoksem jest tedy zarówno egzystencja jednostki, jak i prawda; paradoksem jest zarówno wiara, jak i Chrystus¹⁸. Dla Kierkegaarda wszelka wiedza w sprawach wiary jest niemożliwa, dlatego też będzie próbował wykazać, że chrześcijaństwo dąży do wiedzy i zrozumienia tego, co nie może być zrozumiane¹⁹.

W „Bojaźni i drzeniu” Kierkegaard pisze, iż człowiek chce:

[...] wyssać mądrość zyciową z paradoksu. Może to się i uda temu lub owemu; gdyż naszym czasom brakuje wiary, brakuje jej cudów, brakuje

¹³ N.H. Søren: *Kierkegaard's Doctrine of The Paradox*, [w:] *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Interpreting Kierkegaard*, transl. from the Danish by M. Grieve, ed. by H.A. Johnson and N. Thulstrup. Chicago 1967, s. 219.

¹⁴ *Ibidem*, s. 219–220.

¹⁵ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, t. I, s. 5. Zarówno ten, jak i uprzedni sparafrazowany *passus*, są przytoczone [w:] N.H. Søren: *Kierkegaard's Doctrine of The Paradox*, s. 220.

¹⁶ *Ibidem*, t. I, s. 7.

¹⁷ *Ibidem*, t. I, s. 5.

¹⁸ K. Toeplitz: *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Hegłowi)*, „*Studia Filozoficzne*” 1970, nr 4, s. 86.

¹⁹ *Ibidem*, s. 85.

przemiany wody w wino, wołą posunąć się dalej i wino przemienić w wodę. Czyż nie byłoby lepiej trwać przy wierze i czyż to nie jest oburzające, że każdy chce posunąć się dalej? Jeżeli w naszych czasach, a to głosi się na różne sposoby, ludzie nie chcą trwać przy miłości, dokąd więc dojdą? Do ziemskiej wiedzy, wąskiej interesowności, do rzeczy żalonych i martwych, do wszystkiego, co podaje w wątpliwość boskie pochodzenie człowieka. Czy nie lepiej stanąć przy wierze? I niech ten, kto zajął tę pozycję, uważa, aby nie upaść, gdyż wysiłek wiary musi zawsze rodzić się z absurdu [...]”²⁰.

Credo Kierkegaarda będzie tedy brzmiało: tam, gdzie jest rozum – nie ma wiary i tam, gdzie jest wiara – nie może być jej racjonalizacji²¹.

Absolutny Paradoks – Jezus Chrystus, jawi się nam jako znak transcendencji, punkt, w którym rozum uprzytamnia sobie swoje naturalne ograniczenie. Jezus Chrystus jest tutaj paradoksem, którego historia nie może przetrwać lub przełożyć na ogólny sylogizm. Wieczna prawda powstała (zrodziła się) w czasie i to jest paradoks²². W tym stanie rzeczy rodzi się sugestia, iż logiczna kontradiktoryjność reprezentuje limity dla rozumu.

Paradoks w sensie logicznej sprzeczności ujawnia się w sferze rozumu, jest to punkt, w którym rozum wchodzi w kolizję z samym sobą i jest skutkiem tego unieruchomiony. Kierkegaardowski paradoks ujawnia się zaś poza sferą rozumu, w miejscu, w którym rozum koliduje z owym „innym”, stanowiącym o jego różności. W momencie, w którym ludzki rozum ucieka się do różnych technik „roztopienia” siły logicznego paradoksu, stwierdza, iż nie ma takowej ucieczki w przypadku absolutnego paradoksu. „Nie. Dlaczego nie? Ponieważ w ogóle nie ma *wiedzy o Chrystusie*; on jest paradoksem, przedmiotem wiary, który istnieje jedynie dla wiary”²³, powiada Kierkegaard. Rozum napotyka tutaj na negatywne ograniczenie, iż nie wszystko może być pomyślane, zmediatyzowane. Ludzka dialektyka nie może posunąć się dalej, jak do uznania tegoż faktu²⁴.

²⁰ S. Kierkegaard: *Bojaźń i drzenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1982, s. 35–36.

²¹ K. Toeplitz: op.cit., s. 87.

²² H. Schröder: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*. Göttingen 1960, s. 72.

²³ S. Kierkegaard: *Practice in Christianity*, ed. and transl. with introduction and notes by H.V. Hong and E.H. Hong. New Jersey 1991, s. 25.

²⁴ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, t. III, s. 365.

Dialektyka Kierkegaarda, w przeciwieństwie do Heglowskiej, dotyczy istniejącego jednostkowego bytu, jest subiektywna. Istota myśli Hegla odnajduje się w negacji, zniesieniu (*Aufhebung*). Kierkegaard skupia uwagę na konieczności dylematu i na utrzymaniu paradoksu. Sprzeczność nie zostaje tu zniesiona, tworzą się olbrzymie napięcia, istniejący nie szuka bowiem możliwości pogodzenia owych przeciwieństw, lecz utrzymuje w mocy obydwu²⁵.

Hegel natomiast, zmierzając do absolutnej syntezy wszystkich elementów bytu, dokonuje tak zwanej *mediacji*. Polega ona na tym, że wszystkie przeciwieństwa w bycie zostają podporządkowane nowemu, trzeciemu elementowi, *syntezie*. Przeciwieństwa te nie znikają, ale posiadają nadal swoją odrębność, przenikają się, zależą i od siebie, i od tej nowej całości; to jest istota *zapośredniczenia*. Istotę mediacji stanowi przeto ten nowy, trzeci względem uprzednio zwalczających się przeciwieństw element, tworzący nową całość, w której znikła poprzednia sprzeczność²⁶. Zatem wszystkie sprzeczności, przeciwieństwa są elementami składowymi całości i jako takie posiadają jedynie relatywne znaczenie²⁷. Zaś słynna Heglowska metoda dialektyczna wyrażona w formule: teza–antyteza–synteza, stoi naprzeciw Kierkegaardowskiej jakościowej, gdzie teza–antyteza równa jest braku syntezy²⁸ lub „syntezie” paradoksalnej²⁹. Ale to przejście dokonuje się jedynie za sprawą „jakościowego skoku wiary”, który Kierkegaard zwykł nazywać *salto mortale*, saltem, które jest **ryzykiem** spoczywającym na każdej **jednostce**, na każdym **pokoleniu**, na każdej **chwili**.

Hegel starał się zracjonalizować chrześcijaństwo w tak wielkim stopniu, że w opinii Kierkegaarda nie pozostało w nim już miejsca dla wiary. Miało to dla duńskiego myśliciela zasadnicze znaczenie, dlatego właśnie w swojej filozofii na ten „brak” heglizmu zareagował ze szczególną siłą. Kierkegaard chciał przeto jak najdalej posunąć irracjonalizację chrześcijaństwa. Objawienie, wiara mają dla niego postać niepojętą i właśnie dlatego są prawdziwe – co stanowi, rzecz jasna, oczywisty „skandal dla rozumu”³⁰. „Czy można jednak to – zapy-

²⁵ T. Płużański: op.cit., s. 107.

²⁶ K. Toeplitz: *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*. Gdańsk 1983, s. 34.

²⁷ Ibidem, s. 35.

²⁸ F. Sontag: *A Kierkegaard Handbook*. Atlanta 1979, s. 104.

²⁹ T. Płużański: op.cit., s. 107.

³⁰ Ibidem, s. 107–108.

tuje Kierkegaard – co jest sprzeczne z rozumem, przekształcić w to, co dla rozumu jest dostępne? Zapewne nie – odpowiada – jeśli się nie chce zaprzeczyć samemu sobie. Można co najwyżej *dowieść*, iż jest to sprzeczne z rozumem”³¹.

Objawienie czy wiara nie są absurdem w dokładnym sensie tego terminu, ale raczej w sensie, poprzez który absolutnie transcendują ludzki miernik wiedzy i moralności. Objawienie i wiara są ukazane w ich całkowitej heterogenezie, ich zaś komunikowanie, rozczytanie, wyraża się niechybnie w epistemologicznym i moralnym błędzie. Objawienie i wiara nie są absurdem albo paradoksem w tym sensie, iż sytuują się naprzeciw, **wbrew** rozumowi, lecz raczej w sensie, iż umieszczone zostają **ponad** rozumem. Kierkegaard dokonał takowego odróżnienia w marginaliach zamyśleń nad filozofią Leibniza. Powiadał, że to, co on wyraża przez powiedzenie, iż chrześcijaństwo zawiera się w paradoksie, filozofia natomiast w mediacji, Leibniz wyraża przez rozróżnienie pomiędzy tym, co jest ponad rozumem i tym, co jest przeciw rozumowi³². Nie oznacza to oczywiście, że Kierkegaard jest w całkowitej zgodzie z Leibnizem. Na pewno też nie jest reprezentantem „racjonalnego” nadnaturalizmu. Kierkegaard raczej odczuwał jako swój obowiązek ustanowienie wiary nieprawdopodobnej, jako czegoś, czego zrozumienie nigdy nie może uczynić możliwym do przyjęcia i które jest dlatego w tym właśnie sensie absurdem, albo paradoksalnością³³.

Pora zadać pytanie, w jaki zatem sposób pojedynczy człowiek odkrywa prawdę paradoksu, gdzie jej szuka, a może posiada tę prawdę wewnątrz siebie, czy też prawdy tej nie posiada, w jakim zakresie może się jej nauczyć, a w jakim może jej nauczać?

Karol Toeplitz, filozof i tłumacz, we wstępie do „Okruchów filozoficznych” stwierdza, że autor książki kładzie główny nacisk na przekaz zapośredniczony, wyznacza rozumowi granice, wskazuje na jego słabości³⁴. „Okruchy...” posługują się przeto „egzystencjalną maieutyką”, której istota leży w tym, że człowiek po odrzuceniu wszelkich determinant społecznych (w tym roli tradycji) usiłuje wydobyć z siebie, podobnie jak to było zarysowane w filozofii Sokrate-

³¹ S. Kierkegaard: *Practice in Christianity*, s. 26.

³² C. Fabro: *Faith and Reason in Kierkegaard's Dialectic*, [w:] *A Kierkegaard Critique...*, transl. from the Italian by J.B. Mondin, s. 187.

³³ N.H. Sørensen: *Kierkegaard's Doctrine of The Paradox*, [w:] *A Kierkegaard Critique...*, s. 220.

³⁴ K. Toeplitz: *Od tłumacza*, [w:] S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*. Warszawa 1988, s. XXXVII.

sa, to wszystko, co dotyczy Boga i jego stosunku doń³⁵. „Egzystencjalna maieutyka” zajmuje się zatem konceptualizowaniem przeżyć tego, co subiektywnie. Już z tego rodzi się określone egzystencjalne napięcie, objaśnia K. Toeplitz, zadaniem bowiem człowieka chcącego żyć według wymagań chrystianizmu jest przekazywanie w zreifikowanym i sfunkcjonalizowanym świecie wartości i treści, które z istoty swej są spoza tego świata. Proces werbalizacji tego, co niepowtarzalne (przede wszystkim przeżyć i paradoksów), a więc proces wewnętrznie sprzeczny, ma doprowadzić do odkrycia Boga w człowieku³⁶. „Dopiero immanencja Boga osobowego w człowieku jest ludzką, wszystko przenikającą i wszystko obejmującą osobowością [...] Dopiero ta religia może się nazywać absolutnym objawieniem, w której Bóg występuje jako osoba, czyli w tej postaci, w jakiej jest sam przez się w swej nieskończonej istocie, gdy objawia się i **wnika do świadomości człowieka**”³⁷.

Odmienne rzecz się ma w Sokratejskim (Platońskim) modelu, gdzie egzystujący pojedynczy jest już uprzednio w posiadaniu najwyższej prawdy i odzyskuje ją w procesie introspekcji i przypominania [αναμνησις]. Zatem Sokratejski paradoks ma charakter gnozeologiczny, jest patosem życia intelektualnego³⁸. „Sokrates zna prawdę i jej nie zna, zna ją tylko jako pojedynczy i w związku z tym nie może demonstrować jej ogólnie. Ale właśnie o tym wie on dobrze. Jego niewiedza jest przeto najwyższą wiedzą, ponieważ jest rezygnacją z ogólnej spekulacji”³⁹. Dodajmy, jest zatem jej paradoksją. „W przypadku Chrystusa, będącego wieczną obecnością, «detale historyczne» nie mają większego znaczenia. Inaczej z Sokratesem. Prawda wieczna, istotna, to znaczy odnosząca się w sposób zasadniczy do istniejącego bytu, jest paradoksem. Mimo to, prawda wieczna, istotna, nie jest jako taka w żaden sposób paradoksem. Staje się nim o tyle, o ile odnosi się do istniejącego bytu. Ignorancja sokratyczna stanowi, zdaniem Kierkegaarda, ekspresję niepewności obiektywnej, potwierdzenie, iż to wewnętrzność podmiotowa jest prawdą”⁴⁰.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. XXXVIII.

³⁷ S. Kierkegaard: *Papirer*, II C 56. Cyt. za: K. Toeplitz: *Od tłumacza*, [w:] S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. XXXVIII.

³⁸ T. Płużański: op.cit., s. 84.

³⁹ H. Schröder: op.cit., s. 71.

⁴⁰ T. Płużański: op.cit., s. 81.

Chrześcijaństwo natomiast ustanawia siebie w opozycji do powyższego modelu. Po pierwsze dlatego, iż przyjmuje, że egzystujący pojedynczy nie jest w posiadaniu najwyższej prawdy i, po drugie, przez założenie, że takowa prawda może być osiągnięta tylko przez Bożą łaskę oraz następowanie i naśladowanie Chrystusowego życia (*Kristi Efterfølgelsen*)⁴¹. To rozróżnienie daje punkt wyjścia dla naszej dalszej dyskusji nad absolutnym paradoksem.

W osobie Chrystusa Bóg ukazał nie tylko upadek ludzkich istot, ale również swój plan dla ich zbawienia (por. J 3,17). Inkarnacja jest najwyższym i najdoskonalszym Bożym aktem miłosierdzia, przez który obdarzył ludzkie istoty darem odkupiającej miłości i łaski (por. Ef 2,4–5), tak że mogą oni być odrodzeni przez wiarę (por. 1 J 4,16). Dokonuje się zatem indywidualne spotkanie w Chrystusie – zbawiającej prawdzie, która była za czasów Sokratesa nieznaną i niepoznawalną. Objawienie kreuje przeto możliwość uznania przez pojedynczego swojej grzeszności⁴², a więc uznania, „że jest on nieprawdą, i to z własnej winy”⁴³. W człowieku rodzi się wprawdzie chęć wykupienia siebie, ale tylko Bóg może dokonać zadowalającej pokuty, uwieńczonej w ofierze Chrystusa. Boga-człowieka, który przyszedł, by cierpieć, i którego cierpienie powołuje do egzystencji⁴⁴. Zadaniem wiary jest przeto, aby pojedynczy wierzył, iż będzie zbawiony, przez ten niezasłużony akt Bożej miłości. Boga, który jest miłością, Zbawicielem i Pokutnikiem⁴⁵. W wierze zatem człowiek napotyka absolutny paradoks.

Powróćmy na chwilę do Sokratejskiego paradoksu, aby móc dalej podążać meandrami myśli Kierkegaarda.

W „Okruchach...” Filozof powiada: „Chociaż Sokrates starał się ze wszystkich sił zbierać wiedzę o człowieku i poznać samego siebie, ba, chociaż przez setki lat czczono go jako tego, który najlepiej człowieka poznał, przyznaje – a było to powodem, dla którego był skłonny rozmyślać nad naturą takich istot, jak Pegaz i Gorgony – że nie uzyskał pełnej jasności co do tego, czy on (znawca

⁴¹ Por. D. J. Gouwens: *Kierkegaard as Religious Thinker*. Cambridge University Press 1996, s. 140.

⁴² S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 16.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ H. Schröder: op.cit., s. 66.

⁴⁵ Por. R. Thomsen: *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. New York 1969, s. 159; por. także: S. Kierkegaard: *Works of Love. Some Christian Reflections in The Form of Discourses*, transl. by H. and E. Hong, preface by R.G. Smith, New York 1964.

ludzi) podobny jest bardziej do dziwnego potwora jak Tyfon, czy do milszej i prostszej istoty, która z natury swej ma udział w czymś boskim (por. «Fajdros» 229E)⁴⁶.

W umysłowości starożytnego Greka, który postrzegał człowieka jako miarę wszystkich rzeczy⁴⁷, byłoby z pewnością czymś niedorzecznym i zakrawającym na paradoks, aby jakikolwiek człowiek nie mógł znać samego siebie. W konsekwencji Kierkegaard charakteryzuje gnozeologiczny paradoks Sokratesa jako „żarliwość, namiętność (*Lidenskab*) myśli [rozumu]”⁴⁸, namiętność, która usiłuje odkryć to, co nie może być pomyślane⁴⁹. Namiętność, która musi nieuchronnie przynieść zgubę rozumowi⁵⁰.

Sokrates w swojej myśli-refleksji spotyka się z czymś, czego nie zna, paradoksalna namiętność rozumu staje w obliczu nieznanego. Kierkegaard to nieznanie nazywa „bogiem”. W zgodzie zaś z hipotetyczną naturą ogólnych badań sugeruje, iż jest to jedynie miano, które mu nadajemy⁵¹. Nieznany nie może być zasymilowany w kategoriach ludzkiego rozumienia jako ten, który jest absolutnie różny⁵².

Fakt, że Sokrates doświadczał paradoksalnej namiętności rozumu jest ewidentny, stał on przeto w jakimś rodzaju relacji do „boga”, nieznanego. Nie był jednak zdolny do osiągnięcia najwyższej prawdy, w czym, rzecz jasna, przeszkadzały mu konceptualne limity platońskiej filozofii. Próba wszelkiej aproksymacji ku „bogowi” wyrażona była tutaj w języku ironii (*ειρωνεία*)⁵³. Ale czym jest ironia? Jest: „[...] **nieskończoną absolutną negatywnością**. Jest negatywnością dlatego, że tylko neguje; jest nieskończona, ponieważ neguje nie tylko to czy inne zjawisko; jest absolutna, ponieważ to, w imię czego neguje, jest czymś

⁴⁶ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 44. Por. także: Platon: Φαιδρος (*Fajdros*), przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958, s. 42 (σκοπω οὐ τὰ ἄλλα, ἀλλὰ ἑμαυτὸν, εἴτε τι θμρίον ὢν τυγκάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερον τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινος καὶ ἀτόφου μοίρας φύσει μετέκον. *Fajdros* 230A). Tekst grecki cytuję za polskim wydaniem: S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*.

⁴⁷ Por. F. Copleston: *A History of Philosophy. Greece and Rome*. New York 1994, t. I, s. 87.

⁴⁸ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 44.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 47.

⁵² Ibidem, s. 54.

⁵³ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, t. IV, s. 213–214.

wyższym, którego jednak nie ma. Ironia niczego nie ustanawia, ponieważ to, co ma zostać ustanowione, leży poza zasięgiem jej wiedzy. Jest ona boskim obłądem, który szaleje niczym Tamarlan, nie pozostawiając kamienia na kamieniu”⁵⁴.

Sokrates pragnął w swojej brawurowej negatywnej *ἔλεγχος* zadać ciosy aktualnej rzeczywistości, rzeczywistości nieświadomej, wykazać rozmówcy pozorność, słabość i złudność jego wiedzy. Tenże negatywny wynik, inaczej niż u sofistów, dla których wszakże wiedza jest subiektywnym mniemaniem i nie dotyczy królestwa prawdy (*ἀλήθεια*), lecz dziedziny złudy (*δόξα*) – nie ma świadczyć o relatywnym charakterze wiedzy ludzkiej, lecz o tym, iż naprawdę nie wie się niczego, jeśli się nie wie tego, co najważniejsze, to znaczy jeżeli nie zna się celu życia i postępowania, powołania człowieka, dobra najwyższego, cnoty prawdziwej⁵⁵. Jednakże nawet sam Sokrates nigdy nie ma oczekiwanego, jednoznacznego, pozytywnego rozwiązania. Z Sokratejskich dialogów Platonskich nigdy tak do końca nie dowiadujemy się pozytywnie, czym są sprawiedliwość, pobożność, męstwo, rozważa, a tylko czym nie są⁵⁶. W *Lachesie* (*Λαχες*) Sokrates, kończąc dyskusję o męstwie i wychowaniu, stwierdza: „wszyscy razem znajdujemy się w jednakim kłopotcie” i „powinniśmy wszyscy razem szukać sobie nauczyciela jak najlepszego, przede wszystkim dla nas samych”⁵⁷.

Xavier Tilliette mówi, że gdy idzie o odrzucenie Heglowskiego roszczenia do uniwersalnej wiedzy, Sokrates staje po stronie chrześcijaństwa. Łączy go wówczas wspólna sprawa z chrześcijańskim ironistą. Jednakże w stosunku do ucznia może on jedynie pobudzać egzystencję, nie może natomiast wpłynąć na jej warunki, ukształtować decyzji. Nie jest Mistrzem, którego boski paradoks rozpala wiarę. Pośród pogaństwa Sokrates jest tym, co najlepsze, najgodniejsze uwagi; jednakże nawet najmniejszy w Królestwie Bożym jest większy od niego. Jako egzystujący, mocą swej pasji wewnętrzności, daje on początek analogii z wiarą *sensu eminentiori*. Analogia ta jednak nie ma dostatecznej siły, by spo-

⁵⁴ S. Kierkegaard: *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates, together with Notes of Schelling's Berlin Lectures*, ed. and transl. with introduction and notes by H.V. Hong and E.H. Hong. Princeton, New Jersey 1992, s. 261.

⁵⁵ I. Krońska: *Sokrates*. Warszawa 1989, s. 84–85.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 84.

⁵⁷ Platon: *Λαχες* (*Laches*), przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki. Warszawa 1958, s. 67.

wodować nawrócenie; filozofia Sokratesa ma się do chrześcijaństwa tak, jak poznanie samego siebie do poznania grzechu, jak niewiedza do winy⁵⁸.

Kierkegaard, odnosząc się do podobieństw Chrystusa i Sokratesa, stawia nabrzmiałą ironią tezę, która stanowi odległe echo IV Soboru Laterańskiego: *Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipue est posita* (Podobieństwo pomiędzy Chrystusem i Sokratesem polega w szczególności sposób na niepodobieństwie). Kierkegaard jednak nie uważał, iż trzeba pomniejszyć Sokratesa, by wywyższyć Chrystusa. W Chrystusie mieszka w ciele pełnia Bóstwa, i to właśnie sprawia, że jest on nieporównywalny⁵⁹.

Sokrates, pisze dalej Tilliette, taki jak go Platon wspaniale sfotografował, a następnie wyretuszował, jest postacią eponimiczną, jakby świętym patronem filozofii. Także był wędrownym nauczycielem, także niczego nie napisał, jego trwanie, podobnie jak trwanie Chrystusa, opiera się na świadectwie uczniów, którzy go uwielbiali, jego brutalna śmierć skazanego sprawiedliwego zdawała się zapowiedzią, antycypacją śmierci Chrystusa. Tak, że porównanie nasuwa się w sposób naturalny, jakby samo przez się, mimowolnie, i rozwija się dalej w ciągu stuleci, raz uwydatniając kontrast, to znowu podkreślając podobieństwo, dzieląc perypetie sprzymierzonych przeciwników: filozofii i objawienia, rozumu i wiary⁶⁰.

Chrześcijańskie objawienie reprezentuje radykalnie nowy punkt wyjścia dla ludzkiego rozumienia siebie i Boga. Negatywnie, jest to zamierzone pouczenie, iż ludzkie istoty są pozbawione najwyższej prawdy, że wszystkie ludzkie punkty widzenia są niedostateczne (niewspółmierne) i powinny być skorygowane wraz z odwołaniem się do transcendentnej perspektywy⁶¹. Pozytywnie, jest to zamierzone obdarowanie ludzkich istot warunkiem potrzebnym do osiągnięcia najwyższej prawdy. Istoty ludzkie nie wiedzą, że są pozbawione najwyższej prawdy wcześniej, aż do momentu zakomunikowania im tegoż faktu w objawieniu. Bóg objawia siebie w kształcie pojedynczego ludzkiego bytu, który jest całkowicie nieodróżnialny od innych ludzkich bytów. Jakkolwiek fakt, iż ten pojedynczy człowiek jest również Bogiem, jest czymś, co dalece

⁵⁸ X. Tilliette: *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, przeł. A. Ziernicki, wprowadzenie T. Gadacz. Kraków 1996, s. 92.

⁵⁹ Ibidem, s. 91.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 56–57.

przekracza możliwości ludzkiego poznania. Sam jeden Bóg i sam jeden człowiek, nie są czymś paradoksalnym, ową paradoksalność stwarza dopiero ich unia⁶². Kierkegaard przedstawia ten problem następująco: „Ten człowiek jest zarazem tym Bogiem. Skąd o tym wiem? Ba, wiedzieć tego nie mogę; gdyż wtedy musiałbym znać tego Boga i to, co różne; a tego, co absolutnie różne, nie znam, gdyż rozum zrównał tę odmiennosc z tym, od czego się ona różni. Tym sposobem ten Bóg stał się najokropniejszym oszustem, przez to, że rozum oszukał sam siebie. Rozum przybliżył tego Boga, jak tylko potrafił i podobnie oddalił Go, jak tylko mógł”⁶³. „Ale to [nieznane] jest tak absolutnie różne, że nie ma dlań żadnego miana i możliwości określenia go [tego, co absolutnie różne]. Określone jako absolutnie różne tylko wydaje się możliwe do ujawnienia; ale tak nie jest; albowiem absolutnej różności rozum nawet nie może pomyśleć”⁶⁴.

Spotykamy się tutaj z absolutnym paradoksem: Bóg uczynił siebie całkowicie podobnym do mnie, tak, iż mogę go zrozumieć, kiedy chwilę potem zdradza, że jestem mu absolutnie niepodobny, by ostatecznie pomóc mi, stać się dokładnie jemu podobnym⁶⁵. Rodzi się jednak pytanie, w jaki sposób nastąpić może owa aproksymacja ku Bogu, jak może się to dokonać, skoro ten Jedyny ujawnia się jako zwykła ludzka istota⁶⁶.

H.A. Nielsen komentując Absolutny Paradoks (Metafizyczny Kaprys) powiada, że absolutne niepodobieństwo nie może być pomyślane, a raczej musi być zaakceptowane. Nie jest ono czymś, co Bóg daje człowiekowi, ale czymś, co człowiek sam przez siebie umieszcza pomiędzy nimi⁶⁷. Kierkegaard zapytuje: „Co więc stanowi o tej różnicy? Ba, cóż innego, jeśli nie grzech, skoro różnica, różnica absolutna, ma być zawiniona przez samego człowieka”⁶⁸. To Bóg jednak, stając się Nauczycielem, wprowadza świadomość grzechu do nieświadomionego wcześniej pojedynczego⁶⁹. Pojedynczy może przeto odrzucić para-

⁶² F. Sontag: op.cit., s. 105.

⁶³ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 55.

⁶⁴ Ibidem, s. 54.

⁶⁵ H.A. Nielsen: *Where the Passion is. A Reading of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. University Press of Florida, Tallahassee 1983, s. 50.

⁶⁶ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 54–56.

⁶⁷ H.A. Nielsen: op.cit., s. 50.

⁶⁸ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 56.

⁶⁹ H.A. Nielsen: op.cit., s. 50.

doks jako logiczną kontradycję i pojąć go jako ten, który posiada sam w sobie dwoisty charakter, w czym uwidacznia się jego absolutność. A zatem negatywnie, kiedy wyraża absolutną dyferencję tkwiącą w grzechu, i pozytywnie, gdy chce znieść ową absolutną różnicę w absolutnej równości⁷⁰. Bóg, który jest absolutnie różny, niepodobny ludzkiej istocie, objawia siebie w kształcie, w którym okazuje się być poznawalny⁷¹.

Jest to osobowy dialog wiary, w którym Bóg wychodzi człowiekowi naprzeciw, przyjmując ludzką naturę we wcieleniu. Wcielenie Syna – Jezusa Chrystusa, oznacza, że Bóg zszedł do człowieka i jego spraw, jego działania i jego dziejów. Uczynił to jedynie z czystej miłości ku człowiekowi, bez żadnych jego uprzednich zasług, dlatego że chciał go odkupić i zbawić przez umożliwienie mu aktu doskonałego posłuszeństwa, którego człowiek przez swój grzech uprzednio Bogu odmówił. Pełne wejście Boga w ludzkie sprawy zakładało porozumienie się z ludźmi, przyjęcie ich sposobu kontaktowania się między sobą. Zakładało też ze strony Boga umożliwienie **osobowego spotkania** ze Sobą, a więc najwyższej formy międzyludzkiej **komunikacji**⁷².

Z drugiej zaś strony boskość Jezusa Chrystusa nie może być empirycznie zweryfikowana. Objawiona obecność wcielonemu Paradoksowi daleko wykracza poza percepcję ludzkiej wiedzy. **Wcielony Paradoks może być przyjęty jedynie aktem egzystencjalnej wiary**. Idzie zatem o to w Kierkegaardowskim myśleniu, aby **wiara** była istotnie **egzystencjalna**, to jest aby człowiek nią był przejęty i zastosował ją do swego życia⁷³. Wówczas dopiero pojedynczy człowiek dokonuje prawdziwej aproksymacji Paradoksu, który nie może stać się czymś spopularyzowanym, ponieważ jedynie ci, którzy podjęli walkę do końca mogą ujrzeć jego źródło⁷⁴. Prawda Paradoksu jest przeto prawdą subiektywną, staje się zbawienną tylko o tyle, o ile staje się prawdą wewnętrzną⁷⁵. Żeby zaś wiara stała się egzystencjalną, trzeba w myśl koncepcji Kierkegaarda stać się

⁷⁰ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 57.

⁷¹ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, t. III, s. 400.

⁷² S. Moysa: „*teraz zaś trwają te trzy*”. Warszawa 1986, s. 62–63.

⁷³ F. Sawicki: *Søren Kierkegaard*. „Przegląd Powszechny” 1948, s. 88.

⁷⁴ F. Sontag: op.cit., s. 106.

⁷⁵ F. Sawicki: op.cit., s. 88.

duchowo „współczesnym” faktowi objawienia. Trzeba się stać niejako znowu współczesnym Chrystusowi⁷⁶.

„Sam akt wiary jest przeżyciem osobistym, skłaniającym człowieka do związania się z Bogiem, a odwrócenia od świata jest przeżyciem uchylającym się całkowicie spod kategorii rozważań rozumowych. Poznawczo staje człowiek wobec absurdu, paradoksu i zmuszony jest wszystko ryzykować⁷⁷. Życie wiary jawi się tutaj dość osobliwie, objawienie poznawane jest przez tajemnicę, szczęśliwość przez cierpienie, pewność religijna przez niewiedzę, łatwość przez trudność, a prawda kryje się w absurdzie. Człowiek wiary jest, jak nazywa go Kierkegaard, „rycerzem ukrytego życia wewnętrznego”⁷⁸.

Kierkegaardowska wiara egzystencjalna podejmuje bój o prawdę paradoksu, który w okowach rozumu jest niemożliwy, z góry skazany na upokarzającą klęskę. Absolutny paradoks manifestuje siebie samego jako niezwykłe ograniczenie dla ludzkiego rozumu. Problemem przeto staje się to, iż ludzki rozum nie chce uznać, że istnieje coś, czego on nie może pojąć.

Kierkegaard przychodzi pod koniec długiego wieku nauki i racjonalizmu, spoglądając w twarz ludzkiej wiedzy i nauki, przepelnione arogancją bezgranicznej siły ich zdolności rozumienia. Tymczasem dla Kierkegarda zadaniem ludzkiego rozumu jest konstatacja, że nie wszystko da się naukowo zweryfikować i wówczas należy zastanowić się, czym jest owo niepoznane i dlaczego jest, wreszcie jak można je osiągnąć⁷⁹.

James Collins łągodzi owo napięcie powiadając, iż Kierkegaard nie formuluje problemu jako dystynkcji wiary i rozumu. Mówi raczej o relacji pomiędzy wiarą i refleksją albo pomiędzy egzystencją i czystą myślą. Nie jest to oczywiście nic nie znaczący terminologiczny wybieg. Raczej ukazuje to wrażliwość Kierkegarda na aktualny mu sposób, w jaki owy problem był stawiany. Przedstawiając próby reinterpretacji wiary i rozumu przez Hegłowskiich filozofów, w terminach idealistycznej teorii czystej myśli i dialektycznej refleksji, Kierke-

⁷⁶ Ibidem, s. 88–89.

⁷⁷ J. Pastuszka: *Postawy życiowe według S. Kierkegarda*. „Rocznik Filozoficzny KUL” 1958, nr 4, s. 120.

⁷⁸ Ibidem, s. 120–121.

⁷⁹ F. Sontag: op.cit., s. 106.

gaard na nowo wyraził wieczny chrześcijański temat, w którym wiara stoi w relacji do naszego naturalnego (przyrodzonego) rozumu⁸⁰.

Wiara w paradoks nie zakłóca wprawdzie fundamentalnych pryncypiów logiki, ale sieje niepokój stawiając znaki zapytania wobec naszych priorytetów, wartości, pewności *in thronizatio* rozumu i nas samych.

Lew Szestow powiada w swoim egzystencjalnym zamyśle: „Wiara zaczyna się wówczas, kiedy w świetle oczywistości wszelkie możliwości się skończyły, kiedy doświadczenie i rozum stwierdzają bez wahania, że nie ma i nie może już być dla człowieka żadnych nadziei. Początkiem filozofii greckiej, pisze Kierkegaard, było «zdziwienie», początkiem filozofii egzystencjalnej jest rozpacz. Wiara jest źródłem filozofii egzystencjalnej i to właśnie dlatego, że ośmiela się powstać przeciwko wiedzy, samą wiedzę stawia pod znakiem zapytania. Filozofia egzystencjalna jest filozofią *de profundis*. Nie pyta, nie prosi, ale apeluje, wzbogacając myślenie zupełnie obcym i nie osiągalnym dla filozofii racjonalistycznej wymiarem. Oczekuje odpowiedzi nie od naszego rozumienia i nie od widzenia, ale od Boga. Od Boga, dla którego nie ma niczego niemożliwego, od Boga, który dzierży w swoich rękach wszystkie prawdy, który włada nad teraźniejszością, przeszłością i przyszłością”⁸¹.

Podobnie autor ten rzecz ujmuje w eseju „Egzystencjalizm jako krytyka fenomenologii”, gdzie pisze: „Dla Kierkegarda filozofia (którą nazywa «egzystencjalną») zaczyna się dokładnie w tym punkcie, w którym rozum widzi, mocą samooczywistości, że wszystkie możliwości zostały już wyczerpane, że wszystko jest skończone, że człowiekowi nie pozostaje nic, jak spojrzeć i umrzeć. W tym momencie Kierkegaard wprowadza do filozofii to, co nazywa

⁸⁰ J. Collins: *Faith and Reflection in Kierkegaard*, [w:] *A Kierkegaard Critique...*, s. 141–142; por. także: N. Thulstrup: *Commentary*, [w:] S. Kierkegaard: *Philosophical Fragments*, originally translated and introduced by D. Swenson, new introduction and commentary by N. Thulstrup, translation revised and commentary translated by H.V. Hong. Princeton, New Jersey 1974, s. 222–223. W komentarzu N. Thulstrupa, dokładniej zaś w adnotacji D. Swensona, znajdujemy następującą zbieżną z Collinsa interpretację rozumu: „The thoughtful reader will already have noted that «Reason», as used in this chapter and throughout, is not to be taken in any abstract – intellectual sense, but quite concretely, as the reflectively organized common sense of mankind, including as its essential core a sense of life’s values. Over against the «Paradox», it is therefore the self-assurance and self-assertiveness of man’s nature in its totality. To identify it with any abstract intellectual function, like the function of scientific cognition, or of general ideas, or of the a priori, or of self-consistency in thinking, etc., is wholly to misunderstand the exposition of the Fragments”.

⁸¹ L. Szestow: *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne*, wybrał, przełożył, notą i przypisami opatrzył C. Wodziński. Warszawa 1990, s. 62.

«wiarą» pojmowaną przezeń jako «szaleńcza walka o możliwość», to znaczy o możliwość niemożliwości, nawiązując tym jawnie do słów Pisma: «Mądrość człowieka jest szalona w obliczu Pana»⁸².

Zatem paradoks rozmyślnie podkopuje bezpieczeństwo ludzkiego rozumu i unicestwia nasze wysiłki zmierzające ku osobowej pewności siebie. Nasza «pewność», nasza upadła *conditio humana* potrzebuje transformacji, oczyszczenia [καθαρισμός] w blasku ujawnionego paradoksu.

Adam i Ewa dlatego nie usłuchali Boga, ponieważ ulegając sugestiom węża, chcieli „być jako Bóg znający dobro i zło” (Rdz 3, 5); to znaczy chcieli, zgodnie z interpretacją najpowszechniej przyjmowaną, zająć miejsce przysługujące tylko Bogu, by decydować o tym, co dobre i co złe. Ponadto, ulegając podszeptom węża, Ewa, a potem i Adam, zaczynają wątpić w nieskończoną dobroć Boga: przykazanie dane dla dobra człowieka (por. Rdz 7, 10) miałyby być jedynie podstępem wynalezionym przez Boga w celu zachowania Jego własnych przywilejów, a groźba dołączona do przykazania byłaby zwykłym kłamstwem: „Nie! Z pewnością nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy, i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 4n)⁸³. Następstwem owego nieposłuszeństwa jest cierpienie, o którym możemy powiedzieć, iż jest cierpieniem z powodu intelektualnej konsekwencji grzechu. Na tym etapie objawienia grzech ukazuje się jako zerwanie osobistych związków człowieka z Bogiem, jako odtrącenie miłości Boga.

Ale ten Bóg wciąż czeka na nas z wyciągniętą ręką, i sam przybliża się ku nam, stając się jeszcze bardziej niezrozumiały po swoim objawieniu w Jezusie niż przedtem. Ujawniony Bóg jest bardziej niezrozumiały niż nieujawniony. Dlaczego? Ponieważ jest On objawiony jako Bóg miłości, podczas gdy świat jest wciąż pełen zła. Wprawdzie zło i nonsensowna destrukcja nie są paradoksalne same w sobie, ale kiedy Bóg miłości przychodzi do nas, one stają się nierozwiązalną kontradycją⁸⁴.

⁸² Ibidem, s. 90.

⁸³ X. Leon-Dufour: *Słownik teologii biblijnej*, przełożył i opracował K. Romaniuk. Poznań 1990, s. 304.

⁸⁴ F. Sontag: *op.cit.*, s. 106.

W „Okruchach filozoficznych” Kierkegaard utrzymuje, że wszelkie zło, o ile jest odkryte, odkryte zostaje nie w domenie rozumu, lecz paradoksu, który jest standardem dla samego siebie i tego, co fałszywe. Zło nie może się samo zrozumieć, bywa rozumiane dopiero w obliczu paradoksu⁸⁵. Innymi słowy, jak powiada J.C. Duarte, Søren Kierkegaard reprezentuje w sposób przykładowy sprowadzenie refleksji nad złem do jego odniesienia do absolutu Boga. Zło rozważa jako rzeczywistość z istoty swej metafizyczną, która nie przestaje mimo to być czymś dialektycznym. Zło wynika faktycznie z człowieka, by powrócić z kolei do niego samego i stać się do niego podobne, nie przestając przy tym pozostawać w relacji z Bogiem. Bogiem – absolutnym paradoksem nieustannie wzywającym człowieka, który ucieka przed tym Bożym wezwaniem i który będzie mógł wprawdzie pozostać nadal sobą, ale świadome odniesienie do Boga nie pozwoli mu nigdy na taki stan rzeczy, a w szczególności na szukanie ostatecznej celowości w sobie samym⁸⁶. „Tym sposobem słuszna okazuje się sokratyczna myśl, że wszelki grzech jest niewiedzą; nie rozumie on siebie w stanie prawdy; ale z tego jeszcze nie wynika, że może nie pragnąć [zrozumieć] siebie [w stanie] nieprawdy”⁸⁷.

Paradoks, wieczność, która wchodzi w czas, nie jest czymś, co może być zweryfikowane (badane), wręcz przeciwnie, jest tym, przez co dokonuje się weryfikacja ludzkiej kondycji⁸⁸. Człowiek może jednak dokonać wyboru. Skonfrontowany z paradoksem rozum albo uzna niemożliwość jego asymilacji w kategoriach czystej myśli, albo dokona negacji tegoż. Pierwszy wybór otworzy drogę dla wiary, drugi zakończy w ofensywie⁸⁹.

Wszelka aproksymacja Absolutnego Paradoksu nie zostanie zatem rozwiązana na teoretycznym gruncie czystej spekulacji, może być jedynie przybliżona aktem wiary i wyboru. Paradoks jawi się tutaj jako przeżycie a nie wniosek sylogistyczny. Ontyka Paradoksu nie dopuszcza żadnej analogii z człowiekiem. Jezus Chrystus, Absolutny Paradoks, pomimo swej ingerencji w czas jawi się jako „całkiem nieznan”. Nasz język jest zbyt marny, by wyrazić pełnię para-

⁸⁵ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 61.

⁸⁶ J. Cardozo Duarte: *Problem zła w filozofii współczesnej*, [w:] *Bóg a zło*, przeł. L. Balter. Kolekcja „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1990, nr 3 (57), Rok X, s. 36–37.

⁸⁷ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, s. 61.

⁸⁸ S. Kierkegaard: *On Authority and Revelation: The Book on Adler or A Cycle of Ethico-Religious Essays*, transl. by W. Lowrie. New York 1966, s. 58.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 49.

doksu, nasze pojęcia zawodzą nas, gdy wkraczają w sferę wieczności. Człowiek jako „urodzony hipokryta”, w swym animalnym sposobie istnienia, zsyntetyzowanej ontologii ciała i duszy, doczesności i wieczności, skowyczy w chwili wyboru: rozum czy wiara.