

# Mazurkiewicz, Mariusz

---

## Jednostka a absolut w filozofii Sørensa Kierkegaarda (cz. II)

---

Studia Redemptorystowskie nr 4, 117-132

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

---

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## JEDNOSTKA A ABSOLUT W FILOZOFII SØRENA KIERKEGAARDA (CZ. II)<sup>1</sup>

### 3. REALIZACJA JEDNOSTKI W NIEUSTANNYM WYBORZE ABSOLUTU

Zarysowując filozofię człowieka, musieliśmy już dotknąć osoby Boga, gdyż jednostka jest z nim ściśle związana i cała jej prawdziwa egzystencja wypływa z właściwego ustosunkowania się do Niego. Jednocześnie w małym stopniu została już zasygnalizowana jedna z cech Absolutu – Jego transcendencja. Teraz przyjrzymy się bliżej Jego osobie i możliwościom ustosunkowania się jednostki do Niego. Pokróćce zostaną omówione cechy Absolutu, a potem problem konieczności jego wyboru przez jednostkę pragnącą autentycznego życia, natomiast w dalszej części powtórne narodziny jednostki, które są wynikiem spotkania się tych dwóch osób.

#### 3.1. Istnienie Boga

Dla Sørensa Kierkegaard Bóg to byt transcendentny wobec ludzkiej świadomości i jednocześnie najgłębszy akt ludzkiej egzystencji. Jest Bogiem żywego doświadczenia religijnego, to znaczy Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba, czyli ludzi, którzy Go słyszeli i doświadczyli w swoim życiu. Bóg rzeczywiście istnieje<sup>2</sup>. Oczywiście, filozofia Kierkegaard to filozofia jednostki, więc i Bóg jest oddzielony całkowicie od ogólności. Ustosunkowanie się do Boga nie jest dla człowieka takie proste: zachodzi całkowita hetero-

<sup>1</sup> Część I artykułu ukazała się w „Studiach Redemptorystowskich” nr 3/2005, s. 97-119.

<sup>2</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, s. 285; J. Kłoczowski, *Bóg czy człowiek...*, s. 56; K. Toeplitz, *Problem egzystencji i esencji...*, s. 24; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 338.

geniczność natur. Bóg to osoba nieskończona, wieczna, możliwa, a człowiek jest czasowy, konieczny i skończony. Analizowane powyżej rozdarcie w człowieku, które niszczyło jego jaźń, ma źródło w niemożności trwałego odniesienia się do takiego absolutnego bytu<sup>3</sup>. Bóg ten jest absolutnie doskonały, wymykający się racjonalnemu ujęciu oraz zarówno realistycznemu, jak i idealistycznemu poznaniu. Można Go poznać subiektywnie, a i tak jest to bardzo trudne, bo Jego status ontologiczny jest wątpliwy.

### 3.1.1. Niemożliwość udowodnienia istnienia Boga

Nie można jednak udowodnić istnienia Boga, bo religia jest przecież tylko samouświadczeniem sobie niemożności wytłumaczenia przyczyn ostatecznych, a nie wiedzą o świecie. Bóg jako ten, który jest, musi być podmiotem opcji pozytywnej lub negatywnej, podmiotem wiary, a nie wiedzy. „Precz z całą historią świata, racjami, dowodami na rzecz prawdy chrześcijaństwa; istnieje tylko jeden dowód – dowód wiary”<sup>4</sup>. W ten sposób osoba Boga stojąca poza zasięgiem spekulacji filozoficznej staje się wyzwaniem dla człowieka, do którego ten musi się ustosunkować, przy czym Bóg dodatkowo nie zsyła żadnych znaków – wszelkie nadzieje zostały przekreślone, więzi zerwane, a dwustronna komunikacja niemożliwa. Bóg, który jest pewny, bo istnieje, i jednocześnie niepewny, bo nie można tego dowieść, objawia się człowiekowi tylko w pustce i zagadce<sup>5</sup>.

„O ile Bóg istnieje – niemożliwością jest dowodzenie Jego istnienia, ale jeśli jest, to byłoby głupotą chcieć to udowodnić; w tym bowiem momencie, w którym zaczynam tego dowodzić, założyłem Jego istnienie”<sup>6</sup>. Wierzący cały czas jest stawiany w dialektyce wiary i skazany na ciągle nowe doświadczenie Boskiej rzeczywistości, i dlatego wszelkie teoretyczne dowodzenie istnienia Boga nie ma żadnego znaczenia. Argument ten ma charakter egzystencjalny. Kolejnym może być argument logiczny: początek dowodzenia jest już związany z przeświadczeniem, że Bóg istnieje, a kiedy to jest ustalone, to nie ma żadnej potrzeby tego udowadniać. Jeśli jednak nie mamy takiego przeświadczenia, to dowodzenie jest również niemożliwe – jest ono wtedy zabiegiem niepotrzebnym, wtórnym i często powodującym powstanie fałszywych wyobrażeń co do istoty, a jeszcze bardziej co do natury Boga. W tym drugim wypadku pojawia się wątpliwość: po co dowodzić istnienia Boga, w którego się już wierzy?

Dowodem zawierającym w sobie obydwie możliwości jest dowód św. Anzelma – ma on już jakieś pojęcie Boga, a z drugiej strony, żarliwość wiary

<sup>3</sup> Por. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 293

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, s. 234.

<sup>5</sup> Por. K. Pomian, *Człowiek wśród rzeczy*, s. 109; F. Copleston, *Historia filozofii*, s. 345; E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, s. 261; K. Toepflitz, *Problem egzystencji i esencji...*, s. 43-44.

<sup>6</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 47.

przesądza o wszystkim i dowód jest tylko formalnością<sup>7</sup>. Postawę krytyczną Kierkegaard zajmuje również wobec dowodów tomistycznych, bo wiedza może dotyczyć tylko istoty, a nie istnienia, a więc o Bogu, który jest bytem najdoskonalszym, idealnym (ale nie w znaczeniu heglowskim!), możemy rozważać tylko w perspektywie Jego wieczności, niezmienności, najwyższego stopnia idealności. Jego istota jest Jego bytem. Pomimo tego, że jest, nie możemy tego powiedzieć, bo to zakładałoby możliwość końca Jego istnienia, a przecież Bóg nie podlega żadnym zmianom. Kierkegaard uważa, że można wskazać konkretne istnienie, ale nie można go dowodzić – koreluje to z przekonaniem, że dowód spekulatywno-filozoficzny obcy jest egzystencji, bo dotyczy sfery pojęciowej. Tym bardziej Bóg nie jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia i nie można Go poznać. Jest więc obecny „pośrednio”, a wtedy dowodzenie jest nonsensem. Bóg istnieje, ale tylko na płaszczyźnie wiary – wszelki dowód ją zabija. Kierkegaard nawiązuje tu wyraźnie do Kanta, który również uważał, że istnieje absolutna różnica między skończonym rozumem człowieka a nieskończonym Bogiem. Jest On obecny w człowieku tylko przez interioryzację, bo jest bytem duchowym, a przecież istnienia duchowego nie można dowieść z istnienia bytów materialnych<sup>8</sup>.

Kierkegaard był całkowicie przekonany, że nie można rozpoznać w świecie śladów Bożego istnienia. Nie ma w skończonym świecie takich przesłanek, które mogłyby być prawomocnym i niepodważalnym punktem w dowodzeniu. Tak więc Kierkegaard zakwestionował zarówno dowody aprioryczne, jak i aposterioryczne, i w taki oto sposób agnostycyzm Kanta przysłużył się człowiekowi wierzącemu<sup>9</sup>.

W takim razie, jak istnieje Bóg? Jest on tylko w świadomości człowieka wierzącego, która nie pociąga za sobą określonego rozumienia Boga. Jego doświadczenie jest raczej słabo określonym odczuciem. Ta podmiotowość, subiektywność jest przecież centrum wszystkiego. Daje o sobie znać wybór: albo wiedza, albo wiara. Istnienie Boga jest tylko możliwością, więc wiara ma całego człowieka tylko dla siebie i tylko w niej istnieje Bóg<sup>10</sup>. Zaprezentowany przez Kierkegarda Bóg nie jest Bogiem dowodów i dywagacji, nie jest nawet Bogiem Kościołów, które go obiektywizują. To Bóg, który jest nieznaną odpowiedzią na najwyższe pragnienie rozumienia siebie przez człowieka, ale człowieka zderzającego się z ograniczonymi możliwościami pojęcia tego, co nieznanie<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Por. A. Szwed, *Kierkegaard a filozoficzne...*, s. 50-51, 59; J. A. Prokopski, *Kierkegaard – chrześcijaństwo a obiektywne standardy*, s. 84.

<sup>8</sup> Por. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, s. 294.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 385.

<sup>10</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, s. 289; K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, s. XXXIII; J. A. Prokopski, *Kierkegaard – chrześcijaństwo a obiektywne standardy*, s. 83.

<sup>11</sup> Por. J. Kłoczowski, *Bóg czy człowiek...*, s. 56; A. Szwed, *Kierkegaard a filozoficzne...*, s. 54-56.

### 3.1.2. Bóg absolutnym paradoksem

Bóg jest dla Kierkegaarda wartością najwyższą i całkowicie różną od człowieka: charakteryzuje go „nie-myślenie” i „nie-egzystencja”. Żywa jedność występująca między takim Bogiem i człowiekiem jest źródłem paradoksu, dzięki któremu Bóg staje się bytem myślącym i egzystującym. W człowieku budzi się paradoksalna miłość do tego, co nieznanne, i to nieznanne jest przez filozofa nazwane Bogiem<sup>12</sup>. Daje On o sobie znać jedynie w sferze ducha, bo przecież jest Duchem. Rozum napotyka coś nieznanego we wnętrzu człowieka; to, co miało być immanentne, stało się transcendentne i jedynym kluczem do zrozumienia takich treści jest wiara. Te zaś treści to właśnie Bóg. Aktywności poznawczej człowieka nie można ograniczyć tylko do używania racjonalności – prawdy dotyka się przez paradoks, egzystuje się prawdziwie po zaprzeczeniu swojemu rozumowi przez akt wiary w absolutny paradoks Boga<sup>13</sup>.

Absolutna różnica zachodząca między człowiekiem a Bogiem domaga się jakiegoś pośrednika, aby komunikacja była możliwa. Jest nim Chrystus, który pomimo bycia tymże pośrednikiem także daje się jednostce tylko subiektywnie i dostępny jest w aracionalnym poznaniu – jest przecież również Bogiem. Bóg w Chrystusie wyłania się z anonimowości, pozwala się poznać i rozpoznać, pozostając dalej w lekkim półcieniu i zakryty dla rozumu<sup>14</sup>.

Szczyt paradoksu osoby Chrystusa ujawnia się najpełniej już w czasie jego Wcielenia, w zmianie postaci Boga na postać sługi<sup>15</sup>. Ta prawda chrześcijańska, przecież obiektywna, jest zadziwiająco związana z prawdą jednostki i subiektywnością. Dziwnym jest również to, że bez zaakceptowania tej prawdy obiektywnej nie osiągnie się prawdziwej egzystencji. Dokonać się to może tylko na wzór Wcielenia: wieczne staje się w czasie, ale nie w historii rzeczywistości, bo wiecznie i subiektywnie we własnych przeżyciach, tak samo i przyjęcie obiektywności – zatajenie jej przed innymi, przekształcenie jej w subiektywność<sup>16</sup>. To jest prawdziwa religijność – przyjęcie paradoksu wiary, z których największym jest wejście Boga w czas. Odpowiada to również wewnętrznej konstrukcji człowieka jako syntezy skończoności i nieskończoności trwających w nieustannym napięciu i zmuszających do absolutnych wyborów.

Chrystus wiecznie stał się w czasie i jest On paradoksem, który manifestuje prawdziwość subiektywności który potwierdza, że wieczna prawda ma swoje miejsce w konkretnym jednostkowym byciu. Oprócz tego Chrystus jest jedną jednostką, w której taka synteza została dokonana całkowicie bez rozdar-

<sup>12</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, s. 46-47; T. Płużański, *Kierkegaard contra Hegel*, s. 66.

<sup>13</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 48; J. Iwaszkiewicz, *Od tłumacza*, s. 19; K. Toeplitz, *Problem egzystencji i esencji*, s. 49.

<sup>14</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, s. 397; J. A. Prokopski, *Kierkegaard – chrześcijaństwo a obiektywne standardy*, s. 82; E. Kasperski, *Poznanie i sztuka egzystowania*, s. 119.

<sup>15</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, s. 332.

<sup>16</sup> Por. X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, s. 198; S. Lubańska, *Wolność w koncepcji wiary...*, s. 743; K. Toeplitz, *Problem egzystencji i esencji...*, s. 51.

cia. W Nim została przezwyciężona ironia – zakrycie jednej ze stron syntezy, jej niepełność. Paradoksalność ironii została przezwyciężona przez paradoks religijny, tak samo jak najwyższym etapem życia człowieka jest stadium religijne. Daje się to wszystko oczywiście w „chwili” – momencie uczasowienia tego, co wieczne. Chrystus jest wręcz uosobieniem tej jednej z kategorii dialektyki jakościowej<sup>17</sup>.

Rozpatrując osobę Chrystusa w perspektywie ludzkiej, empirycznie, można powiedzieć, że jest On człowiekiem, i wszyscy się z tym zgodzą, ale gdy powiemy, że jest Bogiem, to będzie to już wymagało wiary jednostki. Przedmiot wiary, jej treść, jest obecny jedynie w sferze wiary, a nie w płaszczyźnie faktycznego bytu (tam chodzi tylko o istnienie lub nie). Bóg istnieje tylko w wierze człowieka, w ustosunkowaniu się do siebie samego w terażniejszości. Jest więc możliwością i Jego istnienie nie jest możliwe do udowodnienia; jest to paradoks i jednocześnie coś niepoznawalnego dla rozumu. Ta umowa między człowiekiem a Bogiem prowadzi do dialogu całkowicie subiektywnego, wewnętrznego. „Nieuogólniony” Bóg dostępny jest człowiekowi jedynie na płaszczyźnie religii, ale niezinstytucjonalizowanej, lecz takiej, która wprowadza w centrum ludzkiego istnienia, wprowadza do wieczności i nie daje łatwych rozwiązań – wymagania te spełnia tylko prawdziwe chrześcijaństwo. Konflikt między wyborem Boga i wyborem świata trwa wiecznie i ustosunkowanie się jednostki do tego konfliktu realizowane jest właśnie w wierze<sup>18</sup>.

### 3.2. Wiara jednostki rezultatem indywidualnej decyzji

W *Bojaźni i drzeniu* Kierkegaard opisuje historię jednego z biblijnych patriarchów, Abrahama, który został postawiony przez Boga w sytuacji wyboru – wypełnić Jego polecenie i zabić Izaaka, który został mu przez Niego obiecany i подарowany, czy też ocalić długo oczekiwanego potomka, ale tym samym przestać wierzyć Bogu. Abrahamowi jawi się Bóg, który przeczy swoim obietnicom, który jest paradoksem. Jak pisze sam filozof, „Abraham działa siłą absurdu, podążając na górę Moria”<sup>19</sup> i ustosunkowując się do paradoksu, którym jest Absolut.

#### 3.2.1. Jednostka wobec absolutnego paradoksu

Według Kierkegarda, każda jednostka, która chce wierzyć, musi stanąć wobec paradoksu. „Myśliciel, który jest wolny od paradoksu, jest podobny do kochającego [człowieka] pozbawionego namiętności”<sup>20</sup>. Wcielenie Chry-

<sup>17</sup> Por. T. Płuzański, *Kierkegaard contra Hegel*, s. 56; E. Paci, *Fenomenologia doświadczenia...*, s. 440.

<sup>18</sup> Por. K. Toeplitz, *Problem egzystencji i esencji...*, s. 48-51; M. Siemek, *Czytając Kierkegarda*, s. 7; W. S., *O Kierkegaardzie*, s. 39; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 391.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie*, s. 69.

<sup>20</sup> Tenże, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 44.

stusa i niemożliwe do udowodnienia istnienie Boga są dla rozumu niewytłumaczalne, ale dla jednostki będzie to absolutną prawdą, bo będzie wynikało z wolnego wyboru. Ustosunkowanie się do spraw ludzkich, którym jest rozumienie, nie jest rezultatem wolnego działania, jest po prostu przyjęciem czegoś, co jest oczywiste dla wszystkich, natomiast wiara jednostki jako ustosunkowanie się do spraw Boskich jest indywidualnym wejściem w prawdziwą egzystencję i ustosunkowaniem się do tego, co wieczne<sup>21</sup>.

Patrząc od strony przeżywanego doświadczenia, akt ten nie jest aktem kognitywnym, ale egzystencjalnym – ustosunkowaniem się do tego, czego się nie da zredukować, rozłożyć na czynniki pierwsze. Dlatego też wiara nie pojmuje paradoksu Absolutu, ale go przeżywa; jedynym możliwym sposobem opowiedzenia się wobec Boga jest wybór, i to tylko wybór danej jednostki, a nie tłum<sup>22</sup>.

Kierkegaard, nawiązując do tradycji filozofii chrześcijańskiej, nie chce tłumaczyć chrześcijaństwa i miejsca, które w nim przypada jednostce postawionej wobec Boga. Nie jest to też wiara przeciwko rozumowi, ale wiara obok, ponad rozumem, bo nie chce on całkowicie rezygnować z niego, ale domaga się subiektywnego przyjęcia tego, co obiektywnie wydaje się niemożliwe. Skok, który dokonuje się w chwili uwierzenia, opiera się na uznaniu ograniczonosci rozumu – nie jest to irracjonalizm, ale – jak już zostało powiedziane – aracionalizm. Rozum służy jednostce do zbliżenia się do momentu, w którym będzie konieczne opowiedzenie się za Bogiem, skok w paradoksalną wiarę<sup>23</sup>. Całkowite odrzucenie rozumu nie jest możliwe z jeszcze jednego powodu – komunikacja między jednostką a Bogiem jest możliwa, jeśli występują jako osoby, a człowiek bez rozumu nie jest sobą w pełni. „Bóg i człowiek to dwie jakości, między którymi istnieje nieskończona różnica jakościowa”<sup>24</sup>. Ta różnica wynika oczywiście z tego, że nie można orzec czegokolwiek pozytywnie o Bogu, ale występuje On tu jako pewna jakość i Jego więź z jednostką domaga się człowieka jako pełnej jakości, bez żadnych umniejszeń.

Jednostka, która chce prawdziwie egzystować i dokonywać wyboru, jest osamotniona i oddalona od ogółu, który chce się posługiwać w komunikacji z Bogiem rozumem. Jednostkowy człowiek pragnie tego mimo poczucia wyobcowania, bo to jest prawdą jego życia, egzystencji. „Człowiek ducha może być nosicielem podwojenia, może on swoim rozumem pojąć, że coś jest sprzeczne z rozumem, a potem [mimo to] jeszcze tego chcieć. [...] Człowiek ducha wytrzymuje izolację”<sup>25</sup>. Ustosunkowanie się jednostki do absolutnego

<sup>21</sup> Por. tenże, *Choroba na śmierć*, s. 90; J. A. Prokopski, *Kilka uwag...*, s. 51-52.

<sup>22</sup> Por. K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, s. XLI.

<sup>23</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 60; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 382; J. A. Kłoczowski, *Bóg czy człowiek...*, s. 56; H. Malewska, *Soren Kierkegaard*, „Znak” 1 (1946), s. 111; W. Gromczyński, *Czy Kierkegaard jest irracjonalistą?*, s. 161-162; J. A. Prokopski, *Kilka uwag o...*, s. 54.

<sup>24</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 118.

<sup>25</sup> Tamże, s. 239-240.

paradoksu i wybór tego, co dla innych nie ma sensu, nie jest podporządkowaniem się czemuś nieznanemu, ale wyzwoleniem się spod władzy ogólności i racjonalnego skrępowania wolności – w pełni ukazuje się tu nadrzędność indywiduum w stosunku do ogólności. Zbawienie mieści się jedynie w wierze jednostki<sup>26</sup>.

### 3.2.2. Chrześcijaństwo a jednostka

Wiara tłumu nie jest dla Kierkegaarda prawdziwą wiarą, bo opiera się na rozumie, a nie egzystencjalnym przeżyciu. „Założenie systemu, że wiara jest mu dana, rozplywa się bowiem w zarozumiałym stwierdzeniu systemu, iż wie, czym jest wiara”<sup>27</sup>. Filozof nie rozumie systemu, nawet jeśli takowy istnieje. Ogólnie pojęty obowiązek jest wyznaczany przez Kościół i państwo, które są wytworami systemu. Niewiele różnią się one od siebie i Kościół, jak każda zinstytucjonalizowana forma religii, sprzeciwia się prawdziwemu chrześcijaństwu jednostki i wierzy w jej autentyczny wybór. Przed wierzącym staje alternatywa – albo wybierze niezapośredniczony i niezmediatyzowany stosunek do Boga, albo wspierany przez system, w tym wypadku przez Kościół, wybierze brak wiary, zafałszowaną egzystencję. Walka z takim porządkiem rzeczy wręcz konstytuuje osobowość wierzącego – jednostka ciągle wybierająca Absolut jest jedyną prawdziwie egzystującą jednostką. Taka jest też jedyna pożyteczna rola Kościoła – człowiek ma się do niego negatywnie ustosunkować i w polemicznym wywodzie wskazać na syntezę wieczności i czasowości, jaką sam jest, oraz konieczność wyboru tego, co nieskończone. Jeśli jednak ugnie się pod presją społeczeństwa, Kościoła i zastąpi w sobie porządek egzystencjalny porządkiem zreifikowanym, to jednocześnie wyda wyrok na swoje chrześcijaństwo i samego siebie<sup>28</sup>.

Wolna decyzja jednostki i przeciwstawienie się ludziom prowadzi w konsekwencji do cierpienia za swoją wiarę – jest to oznaka nowotestamentowego chrześcijaństwa i miłości Boga. Tylko jednostka egzystująca etycznie i religijnie ma szansę dotrzeć do całej głębi chrześcijaństwa – dla estety stanowi ono, przez swoją paradoksalność, nieprzewycięzalną przeszkodę. Chrześcijaństwo chce oczywiście przekształcić wszystkich ludzi w autentycznych świadków Chrystusa i Jego „świętej historii”, ale pomimo powszechnego jej głoszenia nie wpływa ona wcale na egzystencjalną przemianę jednostek. Powodem jest, po pierwsze, zafałszowanie nauki przez samych głoszących, to jest Kościół, a po drugie, brak odwagi jednostek, aby sprzeciwić się tłumowi i subiektywnie wybrać to, co jest niezrozumiałe, pozaracjonalne<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Por. T. Płuzański, *Kierkegaard contra Hegel*, s. 62; J. Danielou, *Życie umysłowe we Francji*, „Znak” 1 (1946), s. 99.

<sup>27</sup> S. Kierkegaard, *Wstęp do nienaukowego kończącego dopisku*, s. 90.

<sup>28</sup> Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard jako krytyk Kościoła*, s. 82; K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, s. LXIII.

<sup>29</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 313; A. Szwed, *Kierkegaard a próba przewyciężenia...*, s. 172.



Tak jak Bóg stał się człowiekiem w chwili, tak i jednostka dokonuje swego wyboru na mocy wolnej decyzji w konkretnym ludzkim czasie, ale komunikując się z wiecznością. Jednostka nie opiera się na żadnych dowodach i przez to każdy ma szansę być równym wobec Boga – żyjącym w XIX wieku jest tak samo trudno uwierzyć jak apostołom i każdy wierzy nie poprzednikom, ale Bogu – czyli ma taką samą możliwość ustosunkowania się do Absolutu<sup>30</sup>.

„W tym, co religijne, jednostki stały się wolne”<sup>31</sup>. Tylko prawdziwe chrześcijaństwo przedstawione jako paradoks i wymagające wewnętrzności wiary jest jedyną płaszczyzną realizacji wolności jednostki. Można je zanegować przez zdogmatyzowaną doktrynę i usiłować zracjonalizować, i pozbawić wszelkiej niepewności, bojaźni i drżenia, tak widocznych u Abrahama, ale wtedy nie staje się ono świadectwem ludzkiej egzystencji. Tłum jest tylko obserwatorem Jezusa, porzuca prawdę. Bycie świadkiem Chrystusa to złączenie się z prawdą, a nie tylko poznanie jej, jak chciał tego Hegel i cała jego filozofia.

### 3.2.3. Wybór paradoksu i prawdziwego chrześcijaństwa

Chrześcijanin, za jakiego uważa się duński myśliciel, nie dowodzi istnienia Boga, lecz przez wybór stawia się wobec Chrystusa<sup>32</sup>. Wybierając Chrystusa, jednostka musi, tak jak to już zostało podkreślone, stanąć w opozycji do własnego gatunku, bo jest powołana do tego, by stać się jedynym. Sama się wyizolowuje i jednocześnie skazuje na samotność – to wszystko po to, by tym intensywniej, bardziej namiętnie związać się z Absolutem i dopiero ewentualnie poprzez niego z innymi bytami osobowymi i rzeczami. Prawdziwa komunikacja między jednostkami wybierającymi Boga możliwa jest dopiero w milczeniu<sup>33</sup>. W ustosunkowaniu się do ogólności, do własnego gatunku i do Boga należy podkreślić pierwszeństwo pozytywnego wyboru Boga, a nie negację ogólności. Wybór nie może się dokonać przez proste odrzucenie ogólności, nie dokonuje się on automatycznie, bo przecież jednostka musi wybrać świadomie, w sposób wolny i jednocześnie ryzykowny<sup>34</sup>.

Człowiek, który w drodze do Boga pokłada nadzieję jedynie w negacji ogólności, „igra z życiem, ale nie przeżywa nigdy momentu, kiedy postawił wszystko na jedną kartę, nie przychodzi mu nigdy do głowy, jaka konsekwencja nieskończona w nim się mieści”<sup>35</sup>. To Bóg, który wzbudza do życia kolejne jednostki, wymaga, aby Go wybrały, a nie pragnęły się po prostu utożsamić z Jego osobą przez tak naprawdę tylko pozorne odrzucenie systemu. W przeciwnym razie pozornemu uczniowi Chrystusa wydaje się, że najważniejsza

<sup>30</sup> Por. K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, s. LV; tenże, *Problem egzystencji i esencji...*, s. 36-37.

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, s. 78.

<sup>32</sup> Por. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, s. 293; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 296.

<sup>33</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 96.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 80; K. Pomian, *Człowiek wśród rzeczy*, s. 213; E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, s. 271.

<sup>35</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 101.

jest tylko jego własna prawda, i w dalszym ciągu opiera się na tym, co historyczne. Bóg uświadamia mu jego błąd, stawia mu warunki niezbędne do dalszego rozwoju i egzystencji – stawia go przed paradoksem i wyborem<sup>36</sup>.

W razie braku wyboru Boga jednostka wraca do życia w stadium estetycznym, życia pełnego przyjemności, ale powierzchownego i oddanego złudzeniom, zaś życie głębokie, w lęku i niepewności, pozostaje poza jej zasięgiem. Niepewność i lęk w stadium religijnym mają źródło w poczuciu nicości nędzy, prowadzą również do rozpacz, która jest konieczna w życiu człowieka autentycznie wybierającego. Przepaść rozciągająca się między Bogiem a jednostką ludzką pokazuje jej grzeszność wobec dobroci i wszechmocy Boga. Dopiero gdy człowiek uświadomi sobie swój grzech, czyli swoje oddzielenie od Boga, może zacząć próbować się do Niego przybliżać. Poczucie winy i przeświadczenie człowieka o jego grzesznej naturze można przezwyciężyć jedynie przez wiarę, która jest pomostem między Bogiem a człowiekiem. W tej samej chwili, gdy człowiek pełen „bojaźni i drżenia” zaczyna się zbliżać do Boga, uświadamia sobie, że jest grzeszny i oddalony od Niego. Tak więc jednostka wobec Absolutu trwa w jakby dialektycznym napięciu, które nie pozwala jej na samozadowolenie i zmusza do kolejnych samodzielnych wyborów. Wybór jednostki dokonuje się dzięki rozpacz i do niej prowadzi, i to jest, paradoksalnie, celem życia człowieka, to jest ta „choroba na śmierć”, która jest na stałe obecna w życiu każdej autentycznie egzystującej jednostki<sup>37</sup>. Takiego losu jednostki chce Absolut, który ją stworzył i do siebie przyciąga. Można więc również powiedzieć, że wybór jednostki i jej wiara rodzą się z paradoksu i do niego prowadząca<sup>38</sup>.

Konieczność ciągłego wybierania sprawia, że akt wiary nie jest jednorazowy i trzeba go stale ponawiać. Jest on skokiem od tego, co skończone i rozumne, do tego, co nieskończone i paradoksalne; zaangażowaniem się w to, co niepewne, i ta niepewność, czy się już wybrało i czy się dobrze wybrało, zmusza jednostkę do ponownego wybrania tego, co nieuchwytnie. Każdy taki wybór dokonuje się w pewnej określonej chwili, która jest rozstrzygająca w życiu jednostki, i choć jest krótka, to jednak przepełniona wiecznością. Tak jak Chrystus wcielił się momencie nazwanym pełnią czasu, tak jednostka wybiera to, co wieczne, za każdym razem w chwili dla niej najważniejszej, najbardziej odpowiedniej<sup>39</sup>. Dzieje się to na przykład w chwili modlitwy, gdy człowiek otwiera zasklepioną w sobie wolność i przez wolny wybór dochodzi do wiary.

<sup>36</sup> Por. L. Bouyer, *Ojciec niewidzialny*..., s. 446-447; K. Toepflitz, *Problem egzystencji i esencji*..., s. 35.

<sup>37</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 27; J. Kossak, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, s. 74; W. S., *O Kierkegaardzie*, s. 39-40; R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*..., s. 61.

<sup>38</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 34; K. Toepflitz, *Irracjonalizm przeciw racjonalizmowi*, s. 87, 92; S. Lubańska, *Wolność w koncepcji*..., s. 737; E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, s. 237.

<sup>39</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 20; F. Copleston, *Historia filozofii*, s. 345.

Jest to tym bardziej paradoksalne, że Bóg, którego jednostka wybrała, nie jest tak naprawdę fizycznie oddalony, ale jest immanentnie w niej obecny, w jej psychice, w jej duszy. Nie jest to panteizm czy jakaś forma monizmu, ale chodzi tu o to, że Bóg jest w zasięgu ręki i możliwy do wybrania, a oddalony jedynie w sensie poznawczym. Jest On centralną wartością odkrywaną tak naprawdę w sobie. To właśnie opisuje egzystencjalna majeutyka – ujawnienie w sobie tych treści, które są przeżywane i między którymi należy wybrać. Tak wybrany Bóg jest jednak tylko wytworem myślenia ludzkiego, przejawem subiektywności. Przedstawienie Boga jako kategorii wytworzonej przez przedmiot i jednocześnie przez niego wybieranej jest kolejnym paradoksem Kierkegaarda i uwidacznia, że jednostka tak naprawdę jest dla niego najważniejsza<sup>40</sup>.

### 3.3. Powtórne narodziny człowieka wierzącego

„Jeżeli uczeń tkwił w nieprawdzie i teraz wraz z warunkiem przyjmuje prawdę, to dokonuje się w nim zmiana podobna do przejścia z niebytu do bytu. To powtórne narodziny [...] W chwili człowiek uświadamia sobie swoje ponowne narodziny”<sup>41</sup>. Człowiek, który wybrał Boga, nie jest już tym samym człowiekiem co poprzednio, prawdziwa egzystencja została mu uświadomiona, wybrał ją i w zasadniczy sposób różni się od ludzi żyjących na niższych stadiach. Wierząca jednostka uwspółcześniła się z Chrystusem i od Niego otrzymała niezbędne do wiary przesłanki. Dla niej w chwili czas zostaje przekształcony w czas subiektywny i jest nowym czasem, czasem wiary. Jest to trwanie w jakiejś równowadze, której istotą jest przepelniona chwilą subiektywność. Najważniejsze jest tu trwanie w tym nieustannym przechodzeniu od niewiary do wiary, trwanie w nowym wymiarze czasu, który jest niedostrzegalny dla innych<sup>42</sup>.

Nowo narodzona dla egzystencji jednostka została zrodzona w akcie wiary, która jest negacją dogmatu, czyli objawieniem jej wolności, i zapewne oczekiwała ona, że Bóg pozwoli jej w łatwiejszy sposób ustosunkować się do świata, ale tak się nie stało. Ludzka natura jest całkowicie niepodobna do Boskiej i egzystencjalna komunikacja nie polega na zwykłym podjęciu rozmowy z Bogiem. Ta rozmowa nigdy nie przyniesie ostatecznego rozwiązania i będzie prowadziła do ciągłego rodzenia się jednostki na nowo. Zgorzony ludzki rozum tym samym wpada w błędne koło, paradoks miłości.

Powtórny narodzinom sprzeciwiają się wszystkie naturalne siły drzemiące w jednostce. Egzystencjalne znaczenie etyki rodzące się z przeżycia re-

<sup>40</sup> Por. K. Toepflitz, *Nad Kierkegaardem...*, s. XXXVIII; K. Toepflitz, *Problem egzystencji i esencji...*, s. 46.

<sup>41</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 21-23.

<sup>42</sup> Por. K. Toepflitz, *Dialektyka jakościowa...*, s. 77-78.

ligijnego paradoksu wyrwa jednostkę z ogólności i zabezpieczeń siłą swego wstrząsu. Jest to bardzo trudne, bo trzeba zmusić do skoku wszystkie uśpione w sobie siły: rozum, wolę i dotychczas pojmowaną wiedzę, aby postawić się w absolutnym stosunku z Absolutem. To jednostkę boli i wprowadza w jej życie zamęt, którego już nic nie może uspokoić. Poglębia go, przeżywane jako przeciwieństwo wiary, zgorzenie rozumu – przeżywany paradoks jest dla rozumu i dla innych absurdem, czystym nonsensem. Narodziny te są, pomimo rozdarcia i bólu, przeżyciem paradoksu i wiary w to, że ten oto paradoks wiary jest naprawdę paradoksem, a nie nonsensem. To wszystko jest konsekwencją odrzucenia racjonalizacji egzystencji jednostki i postawienia jej poza rozumem<sup>43</sup>.

### 3.3.1. Grzech i rozpacz niezbędnymi elementami powtórnych narodzin jednostki

Dla Kierkegaarda grzech nie jest czymś fakultatywnym w życiu człowieka, wręcz odwrotnie, jest niezbędny. „Dopiero przez grzech możemy osiągnąć zbawienie”<sup>44</sup>. Grzech to uświadomienie sobie, że jest się ustanowionym przez Boga i że jest się całkowicie od Niego różnym. W zasadzie jakkolwiek sytuacja, w jakiej znajduje się jednostka wobec Absolutu, jest dla niej sytuacją grzechu. „Grzechem jest: rozpaczliwie nie chcieć być sobą w obliczu Boga albo rozpaczliwie chcieć być sobą w obliczu Boga”<sup>45</sup>. Wcielenie w życie zasad prawdziwego chrześcijaństwa zakłada wysiłek wewnętrznej przemiany, a tego nie ma bez uprzedniej świadomości grzechu, czyli swojej małości wobec Boga. Człowiek pragnący powtórnych narodzin musi wsłuchać się w subiektywnie przeżywane przez siebie treści – w swoją osobowość, psychikę, i przeżyć własną winę, grzech – nie pojmując nigdy w swoim wnętrzu obecności Boga<sup>46</sup>. Grzech jest wydarzeniem pierwotnym, żadne nauki nie mogą go pojąć i wyjaśnić. Nie może tego też zrobić spekulatywna filozofia heglowska, która grzech jednoczyła w wyższej syntezie<sup>47</sup>. Nawiązany z Absolutem związek, którego jednostka nie może do końca spełnić, powoduje, że człowiek zaczyna działać na własną zgubę, to jest musi zaprzeczyć własnemu rozumowi. Absolutny paradoks absolutnej różnicy (to jest grzechu) w absolutnej różności (to jest w człowieczeństwie) jest wyzwaniem dla rozumu, który tego nie może pojąć, musi ustąpić, usunąć się w cień. Ta świadomość absolutnej różności Boga od człowieka jest gwarancją, że człowiek zanadto się do Niego nie zbliży i wybieranie prawdziwej egzystencji nigdy nie ustanie. Pojęcie grze-

<sup>43</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 74; E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, s. 279; K. Toepflitz, *Nad Kierkegaardem...*, s. XLI-XLII; K. Toepflitz, *Irracjonalizm przeciw racjonalizmowi*, s. 87.

<sup>44</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, s. 21.

<sup>45</sup> Tenże, *Choroba na śmierć*, s. 77.

<sup>46</sup> Por. S. Lubańska, *Wolność w koncepcji...*, s. 741-742; A. Szwed, *Jak czytać Kierkegaarda*, s. 4; A. Szwed, *Kierkegaard a próba przezwyciężenia...*, s. 177.

<sup>47</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 56-57; B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, s. 19.

chu służy zarówno Bogu, jak i człowiekowi. Chrystus, stając się w czasie, stał się grzechem, to jest w nim uosobiła się absolutna różnica, a jednostka idąca za tak pojętym Chrystusem wie jednocześnie, że droga ta nigdy się nie zakończy, i w tym bardziej paradoksalnie odnajduje swój cel<sup>48</sup>. Rodząca się na nowo jednostka nie może „spocząć na laurach”, ale musi stale podejmować wysiłek ponownych narodzin<sup>49</sup>.

Kolejnym pojęciem, całkowicie przeciwnym wierze, a jednak niezbędnym dla rozwoju jednostki, jest rozpacz. Jej przeżywanie wypływa z faktu, że człowiek jest syntezą wolności i konieczności. W celu zrozumienia siebie jako tej syntezy jednostka odnosi się do Boga, ale – jak to zostało już powiedziane – nie jest to łatwe ani konsekwentne, więc rodzą się lęk i rozpacz. Lęk, podobnie jak przy grzechu, jest tutaj cechą ducha, który jest zamknięty w skończoności i boi się własnej nieskończoności, jest cechą otwarcia się na Boga, przyjęcia rozdarcia i niepewności. Lęk ten jest obecny w życiu jednostki, która otwiera się na Boga, ale jednocześnie musi pozostawać w skończoności i jej egzystencja podobna jest do ptaka zamkniętego w klatce<sup>50</sup>.

„Największą możliwą nędzą człowieka, większą jeszcze od grzechu, jest zgorzenie w Chrystusie i trwanie w zgorzeniu. [...] Chrystus może miłością wtrącić człowieka w taką nędzę, jakiej nie może on zaznać żadną inną drogą. O niezgłębiona sprzeczności w miłości!”<sup>51</sup> Ustosunkowanie się jednostki do Absolutu nieodwołalnie rodzi w jej życiu rozpacz. Wiara łącząca grzeszne człowieczeństwo i Boską transcendencję, które są z natury sobie przeciwne, jest czymś gorszącym i jest przeżywana w lęku – to właśnie jest rozpaczą. Nie może ona być przewyciężona przez syntezę, bo nie ma tu ani rozumu, ani nie może być poddana poznaniu przez ogół. Rozpacz jest cierpieniem człowieka, który prowadzi z Bogiem spór o szczerość Jego wymagań względem jednostki, a Bóg ich nie chce znieść, oraz niepewnością człowieka, którego rozum został postawiony wobec konieczności uznania Chrystusa – największego paradoksu. Duchowa namiętność jednostki podążającej drogą rozwoju, który nie ma końca, prowadzi do rozpacz i ona staje się w tym momencie na stałe złączona z życiem chrześcijanina i niezbędna dla jego stałego rodzenia się dla wieczności<sup>52</sup>.

Rozpacz może się rodzić również z pojmowania Boga jako szpiega, osoby, która przyszła „*incognito*”, w postaci sługi, aby zakpić sobie z ludzi. Paradoks, który broni tajemnicy Boskiego postępowania, jest dla rozumu niepojęty i w jego świetle Bóg może się jawić jednocześnie jako okrutnik i jako miłość

<sup>48</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 118; K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, s. XLI; X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, s. 189.

<sup>49</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 73, 79; A. Szwed, *O metodzie filozofii...*, s. 41; K. Toeplitz, *Iracjonalizm przeciw racjonalizmowi*, s. 85.

<sup>50</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 48; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 287-288; H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, s. 5-6.

<sup>51</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 119.

<sup>52</sup> Por. R. Garaudy, *Perspektywy człowieka...*, s. 128; A. Szwed, *Przedmowa*, s. 30.

– to rozdziera jednostkę i wyrывa ją ku wieczności. Rozpacz ma w swojej dialektyce coś z wieczności<sup>53</sup>. Chrześcijańska nauka zawiera w sobie zgorzenie i rozpacz – jest to jej kluczowy moment. Nic jednostce nie gwarantuje, że jej wierze odpowiada jakaś rzeczywistość. Nic nie jest w stanie ukoić jej rozpacz, ale też, co jest dla niej zbawienne, nic nie jest w stanie jej od tego odwieść. Pragnienie jaźni, by stać się sobą, to znaczy ustosunkować się do stosunku wieczności i czasowości, jakim jest człowiek, określa ją i podkreśla jej wolę bycia wobec Boga. Rozpacz pozaracjonalna nadaje sens ludzkiej egzystencji i jest momentem, w którym człowiek rodzi się na nowo. Chrystus – Wcielony Bóg – przeżył chwile swojego opuszczenia, swojej rozpacz, i tak samo dla człowieka są one inicjacją wewnętrznego oczyszczenia, odrodzenia, a co więcej, stają się jego konstytutywną zasadą<sup>54</sup>.

Dzięki chrześcijaństwu jednostka samookreśla się pozytywnie. Przechodzi przez etapy rozwoju, aby osiągnąć pełne osobowe ustosunkowanie się do Boga, to jest odnalezienie ducha i autentyczne życie. Tylko tym sposobem wybiera siebie i Boga absolutnie. Nic nie jest tak ważne dla człowieka jak właściwy stosunek do Boga i powtórne narodziny. Dopiero na linii „ja – Bóg” pojawia się możliwość urzeczywistnienia swej ludzkiej prawdziwości<sup>55</sup>. Egzystować to znaczy być wobec Boga rozumianego nie jako ogólność, ale jako absolutna myśl, absolutne Ty. Najwyższe samourzeczywistnienie się jednostki to nieustanne wewnętrzne poszukiwanie subiektywności oraz znajomość grzechu i rozpacz, bo egzystencja jest równocześnie porozumieniem i konfliktem, jednością i zerwaniem oraz wejściem w siebie i wyjściem poza siebie. Taka jednostka nie musi być nikomu zobowiązana za powtórne narodziny: zawdzięcza to jedynie sobie i Bogu, choć jednostce często może się wydawać, że za rezultat ostateczny odpowiada jedynie Bóg<sup>56</sup>.

Taka jednostka funkcjonuje dalej w społeczeństwie i choć inni mogą się tego nie domyślać, egzystuje naprawdę tylko na płaszczyźnie wiary. Jej zadaniem jest subiektywne przekazywanie wiary, tak by inni, subiektywnie ją przyjąwszy, doszli swoją drogą do absolutnego paradoksu i jego wyboru. Wiara człowieka wyrasta z przerwania życia bezosobowego, opartego na prawach rządzących gatunkiem, zbiorowością i na rzeczowym istnieniu, ale nie zamierza społeczeństwa niszczyć. Nie to jest jej celem, a poza tym wymagałoby to obiektywizacji, ujawnienia się osobom niezaangażowanym w jedyny, niepowtarzalny kontakt z Bogiem.

<sup>53</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 25; X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, s. 199.

<sup>54</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 16; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 87; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, s. 85.

<sup>55</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, s. 29; W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”*..., s. 132; A. Rogalski, *Sören Kierkegaard*, s. 20.

<sup>56</sup> Por. T. Płużański, *Kierkegaard contra Hegel*, s. 66; F. Copleston, *Historia filozofii*, s. 342; K. Toeplitz, *Problem egzystencji i esencji*..., s. 33, 37.

Ustanowienie w wierze swojego stosunku do Boga i jego realizacja, pomimo piętrzących się trudności, to utrwalenie siebie jako ducha. Stosunek do transcendentnego Absolutu wyraża się w stosunku do Chrystusa, który swoją osobą złączył z tym, co immanentne. Podobnie i człowiek – odrodzony duch żyje, egzystuje w konkretnej rzeczywistości. Jeśli jednak postawi tylko na siebie, to ta rzeczywistość go wciągnie i skaże na nicość, niebyt. Nie nawiąże wtedy stosunku z sobą samym, z Bogiem i tylko pozornie z innymi. Brak organizacji własnego życia wokół przeżywanej wiary to skazanie siebie na śmierć, uniemożliwienie powtórnych narodzin<sup>57</sup>.

### 3.3.2. Życie miłością

Cóż zatem innego spaja doczesność z wiecznością, jak nie miłość, która przede wszystkim i właściwie dlatego, kiedy wszystko przeminęło, istnieje i trwa? Ona dodaje odwagi, która ratuje wartość jednostki jako osobowości. Człowiek, choćby nie wiadomo jak był względem siebie uczciwy, nigdy nie zgłębi swojej natury. Może to uczynić tylko razem z Bogiem, z pomocą Jego miłości. Odkupiciel ofiarowuje swoją miłość, czyli ukazanie możliwości innego autentycznego życia, i jednostka, jeśli chce, może na to odpowiedzieć, powtórnie się narodzić – to jest odpowiedź miłości na miłość Bożą<sup>58</sup>. Niestety, świadomość absolutnej różności sprawia, że człowiek reaguje na miłość Bożą „bojaźnią i drżeniem”.

Bóg okazał człowiekowi miłość, ukazując się mu pod postacią sługi, bo jedność Boga i człowieka nie była możliwa do ustanowienia na drodze wzniesienia jednostki ku Bogu. Paradoksalne jest to, że prawdziwa wolność człowieka jest równoznaczna z uległością wobec tego faktu i uznaniem, że w kontakcie z miłością Bożą znowu musi zostać odsunięty. Wolność wyboru miłości realizuje się przez przesylenie człowieka myślą o wieczności, jednocześnie Boskim wymaganiem jest, by człowiek nie mógł odnaleźć tego, który to sprawił<sup>59</sup>.

Chrześcijanin Kierkegaarda nigdy nie staje się ostatecznie, on jest zawsze „w drodze”. Rozum przybliża jednostce Boga, jak tylko potrafi najlepiej, i jednocześnie oddala Go, jak tylko może. Ten proces nie może się nigdy zakończyć, i dlatego miłość chrześcijańska aż do śmierci jest dla takiego człowieka przedmiotem wiary i życia. Tylko wtedy jednostka zostaje całkowicie sobą, gdy powierzy się Bogu, i tylko wtedy Bóg znajduje należne sobie miejsce, gdy zostanie subiektywnie odnaleziony we wnętrzu jednostki i absolutnie wybrany<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, s. 344; W. Szewczyk, *Kim jest człowiek?*..., s. 54; K. Pomian, *Człowiek pośród rzeczy*, s. 115; J. Jakubowska, *Dialektyka transcendencji i immanencji*, s. 137.

<sup>58</sup> Por. J. Kossak, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, s. 67; A. Szwed, *Jak czytać Kierkegaarda?*, s. 4.

<sup>59</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 37; J. Kossak, *Kierkegaard i Jaspers*, s. 51-52.

<sup>60</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 55; tenże, *Ukryte życie miłości*, s. 44-45; M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, s. 86; J. A. Kłoczowski, *Bóg czy człowiek?*..., s. 57-58.

Kierkegaard, stawiając jednostkę w obliczu Absolutu, ocalił jej subiektywność przed anonimowym życiem w społeczeństwie. Uzasadnił również istnienie Absolutu jako gwaranta autentycznego życia każdego człowieka. Pokazał, że możliwa jest wspólna egzystencja transcendentnego Boga i subiektywnej jednostki, która rodząc się przez konieczny wybór do nowego życia, i tak pozostaje wolna i aktywna. Filozof ten udowodnił, że oparcie się na Moc, która zakłada człowieka, ocala jednostkę i nadaje jej sens, a tym samym dociera do prawdziwego sensu istnienia Boga<sup>61</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

W polskiej myśli filozoficznej interpretacja filozofii Kierkegaarda obejmuje różne kręgi. Pierwszy, który uważa filozofa za kontestatora romantyzmu, ujmuje go jednak zbyt płytko. Kolejny jest obecny zwłaszcza dzięki czasopiśmiennictwu chrześcijańskiemu zachwycającemu się modlitwami i religijnymi dziełami filozofa, które jednak w kontekście całej jego filozofii niezbyt chyba odpowiadałyby redakcjom zamieszczającym je na swoich łamach, gdyby oczywiście wcześniej zdały sobie one z tego sprawę. Trzeci kierunek obecny był zwłaszcza w piśmiennictwie filozoficznym PRL-u – Kierkegaard traktowano jako oponenta Kościoła oraz ewentualnie porównywano go z Marksem i krytykowano jego poglądy z pozycji materializmu praktycznego. Czwarty sposób przybliżenia szerszemu gronu myśli filozofa polega na próbie asymilacji jego rozważań na gruncie filozofii chrześcijańskiej lub nawet na próbie rozumienia jej w kategoriach neotomizmu lub personalizmu. Taka sytuacja prowadzi czasem do wyrażania przez komentatorów opinii, które sobie przeczą. Wydaje się jednak, że jest to sprowokowane przez samego filozofa i naturę jego poglądów.

Podsumowując, należy stwierdzić, że najważniejszą rzeczą w ustosunkowaniu się jednostki do Absolutu jest bez wątpienia trwanie człowieka w dialektycznym napięciu między koniecznością a wolnością. Odnosi się on do Boga na przemian pozytywnie i negatywnie. Ten dynamiczny proces, w którym wiara jest osiągnięta i jednocześnie tracona, jest istotą ludzkiego życia oraz rolą, którą Bóg ma do spełnienia – paradoksalnym nadaniem sensu egzystencji człowieka.

<sup>61</sup> Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 42; W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”*..., s. 143-144.



