

# Jacek A. Prokopski

---

## Kierkegaard - apostoł kontra geniusz

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 8/2, 115-126

---

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JACEK A. PROKOPSKI

## KIERKEGAARD – APOSTOŁ KONTRA GENIUSZ

Mówiąc zwyczajnie, geniusz to osoba, która jest bardziej utalentowana od innych, wnosi coś pionierskiego i nie do pomyślenia dla ludzkości. Jakkolwiek nowy element, który geniusz komunikuje, jest możliwy do zrozumienia i przyjęty do wspólnego dziedzictwa ludzkości. Dzieje się tak, jeżeli nie za życia geniusza, to zazwyczaj w późniejszych wiekach.

Jakkolwiek geniusz by był, jego zadanie identyfikuje się z nim, jest jego osobową zawartością, jest celem (τελος) który nosi w sobie. Geniusz egzystuje przeto w sferze „immanencji”. Krótko mówiąc, geniusz odróżnia się od wspólnego biegu ludzkości kwantytatywnie, albo proporcjonalnie, jednakże jego heterogeniczność nie jest absolutna ani nie sytuuje się ponad granicami ludzkiego rozumu.

Apostoł przeciwnie, staje się tym, kim jest, poprzez swoją prawość, dzięki czemuś z zewnątrz – boskiemu autorytetowi. Apostolskie zawołanie jest paradoksalnym faktem, który od pierwszego do ostatniego momentu jego życia pozostanie czymś z zewnątrz. Jego przesłanie, które komunikuje ludzkości jest czymś zupełnie nowym (*novus*), czymś radykalnie „innym”. Rodzaj ludzki nie dokona asymilacji tejże inności na drodze racjonalnego zrozumienia. Nawet pojęcie apostolskiej relacji z Bogiem nie daje się pomyśleć, lecz tylko zawierzyć. Teleologia apostoła spoczywa nie tyle w nim samym, co w zadaniu wyznaczonym mu przez Boga (komunikowania Jego przesłania). Działanie apostoła jest zatem jakościowo odmienne i daleko przekracza zadania wyznaczone zwyczajnym biegiem historii, uwiadczenia się w nim totalna wręcz heterogeniczność<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>B. H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington and Indianapolis 1990, s. 336-337.

Wcielenie Jezusa Chrystusa<sup>2</sup> jest przyjęte jako nowy punkt (punkt paradoksu) odniesienia dla ludzkiego zrozumienia siebie i Boga. Ponadto autorytet Objawienia jest przyjęty jako transcendentny, nie jest przeto redukowalny do żadnej immanentnej formy autorytetu. Dodajmy, iż przez „immanencję” Kierkegaard rozumie wszystko to, co jest relatywne i przemijające. W sferze immanencji autorytet jest tylko krótkotrwałym i znikającym punktem, pośrednikiem, który ginie ostatecznie w ziemskiej egzystencji<sup>3</sup>. Wszelkie związki autorytetu w sferze immanencji są uwarunkowane przez limitujące go elementy. Autorytet geniusza, uzupełnijmy, jest zależny od wrodzonej intelektualnej pojemności<sup>4</sup> lub też w większym lub mniejszym stopniu od różnorodności zewnętrznych zdarzeń. Podobnie rzecz się przedstawia z autorytetem dziedzicznej monarchii, który jest zależny od akcydentalnych faktów, takich jak dobre urodzenie, we właściwym czasie. Jednakże zarówno autorytet dziedzicznej monarchii, jak i autorytet geniuszy jest limitowany przez fakt, że ani jeden, ani drugi nie może przekroczyć miary skończonego ludzkiego życia. Przez kontrast, boski autorytet pozostaje ten sam przez wieczność. Jest wieczny i nieodwołalny<sup>5</sup>.

Główna zatem różnica pomiędzy geniuszem i apostołem może być zilustrowana następująco. Geniusz czerpie swój punkt odniesienia z immanencji, nie wzrasta ponad czysto ludzki porządek rzeczy. Zaś jego kreatywność wpływa bezpośrednio z jego własnej osobowości.

Pomimo iż może on mieć coś nowego do zakomunikowania, jego nowatorstwo zanika w stopniowej asymilacji. Nawet dystynkcja wyrażona w słowie „geniusz”, ginie, kiedy pomyślimy o wieczności<sup>6</sup>.

Kierkegaard skupia uwagę na etymologicznym znaczeniu łacińskiego słowa *ingenium* oznaczającego przyrodzone własności, uzdolnienia<sup>7</sup>. Owe własności geniusza posiada na sposób akcydentalny, daje mu to zatem naturalną, ale względną przewagę nad innymi. Jego osiągnięcia możemy rozpatrywać jedynie na czysto estetycznym gruncie, to znaczy według ich konstruktywności<sup>8</sup>.

Apostoł tymczasem swój punkt odniesienia postrzega w transcendencji, rzeczywistości paradoksalnej<sup>9</sup>. To, kim jest, nie wynika z jego naturalnych zdolności,

<sup>2</sup>F. Sontag, *A Kierkegaard Handbook*, Atlanta 1979, s. 153.

<sup>3</sup>S. Kierkegaard, *On Authority and Revelation: The Book on Adler or A Cycle Of Ethico-Religious Essays*, translated by W. Lowrie, New York 1966, s. 111.

<sup>4</sup>T.H. Croxall, *Kierkegaard. Studies With Special Reference to (a) The Bible, (b) Our Own Age. With a Foreword by Lord Lindsay of Birker*, Lutterworth Press, London and Redhill 1948, s. 123.

<sup>5</sup>S. Kierkegaard, *The Book on Adler...*, dz. cyt., s. 111-112.

<sup>6</sup>Tamże, s. 105.

<sup>7</sup>Tamże, s. 106.

<sup>8</sup>Tamże, s. 107.

<sup>9</sup>T.H. Croxall, *Kierkegaard Studies...*, dz. cyt., s. 123-124.

którymi się cieszy pośród innych, ale z przyczyny boskiego autorytetu. Apostoł odwrotnie niż geniusz, ma paradoksalnie coś nowego do zakomunikowania<sup>10</sup>. „Apostołowie poświadczają, że w osobie Chrystusa Bóg pojawił się na ziemi, został ukrzyżowany i zmartwychwstał. Poświadczają, że dokonało się zbawienie”<sup>11</sup>.

I tutaj Kierkegaard skierował naszą uwagę w stronę etymologicznego znaczenia słowa, tym razem greckiego – ἀποστέλλω (posyłać, wysyłać) (hebr. šalah). W języku greckim ἀπόστολος (apostoł, posłaniec) (hebr. šalûha) oznacza człowieka, który jest posłany naprzód, wysłannika Bożego. To znaczenie suponuje ideę, iż apostoł jest posłańcem (zwiastunem) w służbie Boga. Apostołem nie można się urodzić, apostoł, jak powiada Kierkegaard, jest człowiekiem wezwanym i posłanym przez Boga na misję<sup>12</sup>. Nie jest możliwe wobec tego określić, czy jakiś człowiek jest apostołem na podstawie estetycznej czy filozoficznej oceny jego doktryny. Porządek następstw jest dokładnie odwrócony. Człowiek wezwany przez Objawienie jest powierzony służbie doktryny<sup>13</sup>. A zatem nauczaniu Kościoła w wielu jego formach, które zmierza nie tylko do przekazania autentycznych prawd wiary, lecz również do dostarczenia pokarmu chrześcijańskiemu życiu i ożywieniu kultu<sup>14</sup>.

Kierkegaard eksplikuje logikę apostołskiego autorytetu w konfrontacji z autorytetem świeckim. Daje temu przykład w relacji o oficerze, który działa i mówi z autorytetem. Jego rozkazy muszą być egzekwowane bez wahania, przez tych, którzy uznają go jako autorytet. Warunkiem dla tegoż autorytetu, wyrażonego w łańcuchu militarnych rozkazów, jest ugruntowanie w autorytecie państwa. Przyjmując jednak, iż ten sam oficer teraz rozkazuje cywilowi, łatwo wyobrazimy sobie, iż nie będzie on czuł specjalnego przymusu, aby być posłusznym, zwłaszcza że nie uznaje oficera jako autorytet. Wniosek, uznanie autorytetu stwarza istotną różnicę w posłuszeństwie i odpowiedzialności<sup>15</sup>.

Rozważając dalej pojęcie autorytetu możemy w ślad za Kierkegaardem powiedzieć, że autorytet sam w sobie powinien być odróżniony od osobowych cech jego właściciela. Jest to szczególnie ważne w przypadku religijnego autorytetu. Przenika tutaj sugestia, w myśl której musi istnieć obiektywny grunt, na którym możliwe jest zdefiniowanie prawdziwości autorytetu. Ponieważ jednak apostołski autorytet

<sup>10</sup>S. Kierkegaard, *The Book on Adler...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>11</sup>K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowinski, wstęp E. Wolicka, Kraków 1999, s. 51.

<sup>12</sup>S. Kierkegaard, *The Book on Adler...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>13</sup>Tamże, s. 107.

<sup>14</sup>G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Zwięzły słownik teologiczny*, przeł. J. Ożóg, Kraków 1993, s. 63 (hasło – doktryna).

<sup>15</sup>H. Diem, *Kierkegaard's Dialectic Of Existence*, translated by H. Knight, Edinburgh and London 1959, s. 126.

jest dialektycznie uwarunkowany przez jego odwołanie się do transcendentnego objawienia, sytuuje się on w paradoksalnej relacji do wszystkich innych rodzajów autorytetu. Apostoła nie może udowodnić, iż jest w posiadaniu boskiego autorytetu ani trochę więcej, niż Chrystus mógł dowieść, że jest Bogiem. Jak zauważa Kierkegaard, co wcześniej już było powiedziane, apostoła nie ma innego dowodu, jak tylko własne zapewnienie.

Porównanie z immanentnymi formami autorytetu przynosi dalsze cechy logiki apostołskiego autorytetu. W sferze immanencji pytanie o warunki, pod którymi egzystuje autorytet, jest jak najbardziej uzasadnione. Autorytet wojskowego oficera jest uwarunkowany przez cały łańcuch rozkazów, które w odwrocie są uzależnione od autorytetu państwa. Apostołowie tymczasem nie przedstawiają dostrzegalnych oznak boskiego autorytetu<sup>16</sup>. A nawet jeżeli moglibyśmy posiadać jakieś rzeczywiste, dostrzegalne przeświadczenia o tym, iż ktoś był apostołem, wówczas to *eo ipso* ukaże, że ktoś właśnie nim nie był<sup>17</sup>. Nawet domniemane spełnienie cudu może być tylko wówczas przyjęte, kiedy pojedynczy człowiek wierzy, iż sprawiający cud jest w posiadaniu boskiego autorytetu. Pomimo iż można z całą pewnością stwierdzić, że Apostoła Paweł posiadał niezwykłą wnikliwość (intuicję) w naturę wiary, to jednak nie wyjaśnia, że był wezwany przez Boga i uposażony w boski autorytet. Pawłowy autorytet jest jakością, która nie może być zasymilowana do klasy czysto ludzkich atrybutów. Autorytet ów jest przyjęty z zewnątrz, spoza ludzkiego porządku rzeczy.

Boski autorytet nie jest wreszcie czymś, co może być rozdzielane przez jakiegokolwiek ludzkie posługi, choćby parafialne kancelarie<sup>18</sup>. Nie może być postrzegany jako naturalna ludzka zdolność, która może być sklasyfikowana w schematach ewolucji ludzkiego bytu, nie może być także zsystematyzowany w kategoriach ludzkich możliwości.

Boski autorytet, podobnie jak wiara, jest czymś co może być zweryfikowane jedynie w działaniu i odebrane za pośrednictwem Bożej łaski. Kierkegaard wysnuł z tego konkluzję, że każdy, kto posiadał boski autorytet, musi utrzymywać siebie w postawie, która odzwierciedla świadomość jego paradoksalnej sytuacji. Apostoła nie musi apelować do zdolności, jak czyni to geniusz, wtedy byłby głupcem, nie potrzebuje również otwierać się na czysto estetyczne, albo filozoficzne dyskusje o przedmiocie jego doktryny, co również byłoby nierozumne. Apostoła winien apelować do Bożego autorytetu, zwłaszcza w chwili kiedy jest skłonny do poświęcenia życia. Apostołowie, podobnie jak męczennicy (μάρτυς) różnią się od innych tym, iż są w posiadaniu boskiego autorytetu, oczywiście bezwarunkowo. Wresz-

<sup>16</sup> S. Kierkegaard, *The Book on Adler...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>17</sup> Tamże, s. 117.

<sup>18</sup> Tamże, s. 110.

cie boski autorytet nigdy nie mógł być rozpoznany przez bezpośrednie fizyczne znaki. Nonsensem jest, powiada Kierkegaard (pseudonim – H.H.), posiadać fizyczną pewność, iż apostoł jest apostołem, podobnie jak rzeczą nonsensowną jest posiadać fizyczną pewność o istnieniu Boga, który jest Duchem. Ponadto jeżeli ktokolwiek mógłby udowodnić swoje apostołstwo fizycznie, skutkiem tego nie byłby już apostołem<sup>19</sup>. Apostoł winien przeszkodzić także szerzeniu zarówno estetycznych, jak i filozoficznych interpretacji przeciwnych zawartości lub formie doktryny<sup>20</sup>. Zadaniem prawdziwego, religijnego autorytetu jest dawanie świadectwa o Bogu. Autorytet leży nie w jego oryginalności, w jego wiedzy albo jakiegokolwiek innej czysto ludzkiej klasyfikacji, ale w jego *de facto* ucieleśnieniu poprzez te idee i wartości, które są aprobowane przez Boga.

Rdzeniem kierkegaardowskiej filozoficznej dysputy nad wiarą, autorytetem i objawieniem jest pytanie o to, w świetle jakich motywów Boży autorytet zdaje się być usprawiedliwiony. Zwłaszcza że nie możemy domagać się żadnej empirycznej jego weryfikacji. Innymi słowy, uznanie, że ktokolwiek jest w posiadaniu boskiego autorytetu w pryzmacie empirycznej weryfikacji jest błędem, niemożliwe jest posiadanie dostrzegalnej pewności o transcendentnym autorytecie. Pojedynczy człowiek musi albo uznać, że ów autorytet istnieje (jest w korelacji z konkretnym człowiekiem), albo stanowczo go odrzucić.

Z drugiej strony, przecież wartość boskiego autorytetu nie musi być natychmiast rozpoznana. Nie jest też powiedziane, by ktokolwiek musiał zaakceptować go ślepo. Istotne jest, aby sprawdzić, dlaczego akceptujemy ów autorytet. W ostateczności jednak powinniśmy pozostawić dialektykę na uboczu, to znaczy, kiedy poznamy prawdziwą wartość apostolskiego autorytetu. „Kto nie wyciąga takiego wniosku, który dla ludzkiej istoty pozostaje nie do udźwignięcia, kto w konsekwencji nie wyciąga również innych wniosków praktycznych Kierkegarda – wielkiego dialektyka, pisze Jaspers, ten nadużywa dialektyki. Albowiem dialektyka jest zwodnicza, gdy ma sprawić, by dało się przyjąć czy zrozumieć całkowicie niedialektyczną realność, która istnieje mocą poświadczenia i żąda jednoznacznego posłuszeństwa. Sprzeczność ma się stać charakterystyką realności objawieniowej. Dialektyka jako metoda myślowa ma sens jako uobecnianie czegoś, na co nie mogę się powoływać, ale dzięki czemu żyję. Dialektyka zostaje nadużyta, gdy utrwała obiektywną realność, obiektywne roszczenie, które domaga się ślepego posłuszeństwa i ma uzyskać dialektyczne uprawomocnienie<sup>21</sup>”.

Chrześcijaństwo jest komunikowalne i utrzymywane przy życiu nie epistemologicznie, lecz egzystencjalnie.

<sup>19</sup> B.H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, dz. cyt., s. 337.

<sup>20</sup> S. Kierkegaard, *The Book on Adler...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>21</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, dz. cyt., s. 226.

Kierkegaard emfaticznie zaznacza, iż chrześcijaństwo jest egzystencjalną komunikacją, przyniesioną na świat przez użycie autorytetu<sup>22</sup>. Boże objawienie nie uobecnia siebie dla ludzkiego sądu, nie znaczy to jednak, że nie jesteśmy zdolni, aby wyjaśnić jego obiektywną zawartość, jak i naszą rozumną akceptację. Pomimo iż wiara spoczywa w autorytecie, nie wyklucza to użycia dialektyki. Każdy stawia pytania o ludzką zależność względem autorytetu, o jego przypadkowość lub prawdziwość.

Cokolwiek Kierkegaard powiedział o paradoksalnej naturze przedmiotu wiary, nie sugerował jednak, aby akceptacja chrześcijańskiego objawienia jako autorytatywnego była ślepa lub irracjonalna. Należy przy tym powiedzieć, iż okazją dla kierkegaardowskich refleksji nad autorytetem był oczywiście przypadek Magistra Adlera<sup>23</sup>. W 1843 Adler opublikował kolekcję kazań<sup>24</sup>, w których rozróżnił pomiędzy tymi, napisanymi w zwyczajny sposób, i tymi, które napisał pod bezpośrednią asystą (natchnieniem) Ducha. W następnym roku Adler był zawieszony w posłudze przez biskupa Mynstera, a już w 1845, po wnikliwym dochodzeniu, był usunięty ze stanowiska<sup>25</sup>.

Tonacja, w której Kierkegaard pisał o Adlerze, była miksturą sympatii dla człowieka, który doznał wielkiego bólu, ale i irytacji nad jego całkowitym zagubieniem. Analizy przypadku Adlera dostarczają Kierkegaardowi sposobności do użycia kategorii, z których tak ostrożnie dotąd korzystał w pseudonimowych pracach. Zwłaszcza przy opisie estetycznej, etycznej i religijnej świadomości. Kierkegaard prezentuje Adlera jako „znak czasów”, człowieka, który uosabia wszystkie zawiłości, które charakteryzują nowoczesny świat. Nie jest on zatem „wybrany” mocą

---

<sup>22</sup> *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 7 vol. Edited and translated by H. V. Hong and E. H. Hong, assisted by G. Malantschuk, Bloomington: Indiana University Press 1967-1978, t. I, s. 75.

<sup>23</sup> P.P. Rohde, *Søren Kierkegaard*, przeł. J. A. Prokopski, A. Szulc, Wrocław 2001, s. 156-157.

<sup>24</sup> „Apostoł” Adler – Adolph Peter Adler (1812-1869) był autorem teologicznych i filozoficznych pism. Magisterium z teologii uzyskał w 1836, wkrótce potem, bo już w 1840 obronił swoją dysertację doktorską. W roku 1841 zostaje pastorem w Hasle na wyspie Bornholm, niestety już w styczniu 1844 pozostaje zawieszony na swoim stanowisku, zaś od 1845 przeniesiony na emeryturę. Jego zdymisjonowanie było spowodowane przede wszystkim za sprawą przedmowy, którą opatrzył swoje *Kazania (Nogle Praedikener*, Copenhagen: C.A. Reitzel, 1843), a w których domagał się uznania rzekomego faktu, iż otrzymał personalne objawienie od Jezusa Chrystusa. Fakt ten został poczytany jako znak szaleństwa i herezji. Obok *Nogle Praedikener* Adler opublikował także kilka innych książek. Były tam jeszcze: *Skrivelser min Suspension og Entledigelse vedkommende; Nogle Digte; Studier og Eksempler; Førsog til en kort systematisk Fremstilling af Christendommen i dens Logik; Theologiske Studier*.

<sup>25</sup> S.N. Dunning, *Who Sets the Task? Kierkegaard on Authority*, (w:) *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, edited by George B. Connell and C. Stephen Evans, New Jersey, London 1992, s. 24.

danego objawienia, co raczej fenomenem, antycypacją fermentującej dialektyki obecnego wieku.

Jakkolwiek nie oznacza to, iż Adler nie miał posłuchu albo że jego pisarstwo było jedynie analizą współczesnych mu socjalnych trendów lub też oznaką jego szaleństwa.

Przez kontrast, Kierkegaard upiera się, że jego rozprawa o Adlerze jest etyczno-religijna, zwłaszcza w tym sensie, iż punkt odniesienia przychodzi tutaj „z góry”, od samego Boga, wzorem zaś jest przyjęty przez pojedynczego paradoks. Wymiary, w których Kierkegaard dyskutuje o Adlerze, rozwijają aspekt etyczny, stąd sytuują się nieustannie w relacji do pytań o reduplikację. Owe wymiary, to przede wszystkim adlerowski heglizm, „głębia” jego wewnętrznosci i całkowita konfuzja nad pojęciem objawienia. Razem przedstawiają one Adlera jako symbol „chrześcijańskiego świata”, w którym każdy może zostać chrześcijaninem, nawet chrześcijańskim księdzem, bez posiadania najmniejszego wyobrażenia o tym, czym chrześcijaństwo jest, jak i sposobu stania się chrześcijaninem.

Kierkegaard wątpił, aby Adler doznał „prawdziwie chrześcijańskiego przebudzenia”, uznał jednak, iż „światło”, które stanęło na jego drodze, nie było efektem samego myślenia, lecz Ducha. Nieszczęśliwie jednak Adler utrzymywał, iż owe doświadczenie zawierało nie tylko światło, ale i również specyficzne doktrynalne objawienie, które *nota bene* było mu udzielone bezpośrednio przez Jezusa. W opinii Kierkegarda doświadczenie Adlera nie było chrześcijańskim przebudzeniem, ale był to z pewnością skok (spring) do sfery religijnej, skutkiem czego Adler stał się po raz pierwszy skoncentrowany na samym sobie.

Karl Jaspers powiada, że najpierw człowiek żyje w świecie niczym za jakimś woalem, który skrywa właściwy byt. Będąc spowity przez takie zasłony jako niekwestionowane oczywistości, człowiek nie przeczuwa jeszcze, że istnieje coś, czego nie sposób odślonić. Dokonuje jednak skoku i od tej chwili rozpoczyna się życie właściwego człowieka. Człowiek zdobył świadomość swej egzystencji. Przed skokiem był człowiekiem tylko pod względem możliwości i dopiero teraz jest człowiekiem rzeczywistym<sup>26</sup>. Takie doświadczenie z pewnością przywiodło Adlera do powzięcia decyzji, czy ma stać się chrześcijaninem, czy też nie. Odpowiedź Adlera na owe doświadczenie jest jednak obciążona ironią, i choć spalił wszystkie swoje „heglowskie” prace, by oddać się wyłącznie życiu kontemplacyjnemu<sup>27</sup>, jego późniejsze zachowanie nie przeczy, a raczej potwierdza jego wcześniejsze powiązania z Heglem.

<sup>26</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>27</sup> A. Warkocz, *Blaski i cienie egzystencjalizmu Kierkegarda*, „Ateneum Kapłańskie” 1950, t. 52, s. 368.



Jest to nawet zdwojona ironia, eksplikuje Dunning, zwłaszcza dlatego że Adler podejmuje wysiłek zewnętrznego wyrażenia tego, co jest sprawą wewnętrzną transformacji, chce zewnętrźnie wyrazić to, co wewnętrzne, upodobniając się tym samym z żądaniami Hegla. Takie żądanie jest symptomatyczne dla podstawowej choroby heglizmu, która według diagnozy Kierkegaarda niweluje etyczno-religijny wymiar, spekulatywnie „przychodząc” tam i z powrotem pomiędzy zewnętrznymi kategoriami estetycznej sfery i wyrazem wewnętrzności, która charakteryzuje sferę religijną.

W korespondencji z tym rozróżnieniem pojawia się kwestia obiektywnych i subiektywnych kategorii. Należy w tym miejscu przypomnieć, iż wcześniej, zanim Adler doznał nieoczekiwanego „religijnego” doświadczenia, studiował namiętnie myśl Hegla. To właśnie miało go nauczyć, iż dystynkcja obiektywności i subiektywności może zostać zniesiona. Dlatego kiedy Adler doznał pełnego siły subiektywnego doświadczenia, rozumował Kierkegaard, założył, iż musi to nieść także nową, obiektywną treść. Przeto teza, iż „subiektywność jest prawdą” jest tu Kierkegaarda świadomą prowokacją w stosunku do filozofów, teologów i księży, którzy tylko „nauczają”, mówi Jaspers<sup>28</sup>. Innymi słowy, Adler próbuje zmediatyzować owo doświadczenie poprzez działanie rozumu, co w rezultacie „ulatnia” jego wcześniejszą pretensję o otrzymane objawienie. Rzeczą, która najbardziej fascynuje Kierkegaarda w Adlerze, jest przeto sposób, w którym jego religijne doświadczenie zostaje „podmyte” za sprawą heglowskiej edukacji. Czy jest zatem możliwe, mówi Kierkegaard, aby żyć w relacji do własnego wnętrza, jeżeli nieustannie przebywa się na zewnątrz. Będąc dzieckiem „świata chrześcijańskiego” Adler był „zrodzony” jako chrześcijanin i „wzrastał” jako chrześcijanin. Jednakże po swym doświadczeniu prawdziwej religijności mógł wybrać pomiędzy życiem wewnętrznym przed samym Bogiem lub życiem zewnętrznym przed jedynie człowiekiem. Adler dokonał wprawdzie wyboru, paląc swoje heglowskie manuskrypty, ale wyrażał teraz swoje doznania całkowicie literackim sposobem. Wszystko to utwierdziło Kierkegaarda w przekonaniu, że jest rzeczą absolutnie niemożliwą, aby ktośkolwiek osiągnął etap samozrozumienia za sprawą heglowskich kategorii<sup>29</sup>. Kierkegaard, jak mówi Gilson, połączył przeciw rozwiązanie problemu istnienia z rozwiązaniem problemu wiary<sup>30</sup>.

Jeżeli zewnętrznym wyrazem adlerowskiego napięcia jest teraz literacka aktywność, jej wewnętrzny realizm jest rodzajem „zawrotu głowy”, który promuje fantastyczną spekulację.

<sup>28</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>29</sup> S.N. Dunning, *Who Sets the Task? Kierkegaard on Authority*, dz. cyt., s. 24-25.

<sup>30</sup> E. Gilson, *Był i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 210.

Kierkegaard konkluduje zatem, iż Adler nie był tak naprawdę myślicielem, co najwyżej sytuował siebie w ramach egzaltowanego nastroju, używając emocjonalnego i monotonnego powtórzenia dla znalezienia jakiegokolwiek inspiracji. Ten zawrót głowy jest inną drogą unieważnienia etyczności, zastąpienia decyzji uczuciem (czymś sentymentalnym), myślenia zaś fantazją.

Na koniec Adler dokonuje całkowitego odwrotu, unieważniając swoje wcześniejsze żądanie o uznanie posiadania objawienia, interpretuje siebie raczej jako geniusza niż apostoła. Cały ten zamęt wokół objawienia jest zdaniem Kierkegaarda uwidoczniiony w adlerowskich pracach, tak jak jest on widoczny we wszystkich pracach heglistów.

Każdy – niewierzący, Żyd albo chrześcijanin – może doznać doświadczenia czegoś duchowego, czegoś „ponad”. Może rozróżnić „chrześcijańskie emocje” od „chrześcijańskiego doświadczenia”. Magister Adler tym bardziej powinien mieć jasne zrozumienie chrześcijańskich pojęć, poprzez które mógłby jasno interpretować owo doświadczenie. Fakt, iż Adler nie posiada takiego zrozumienia, jest ewidentny, zwłaszcza za sprawą jego późniejszych żądań.

Pastor z Bornholmu twierdził, że otrzymał objawienie od Jezusa, który udzielił mu informacji, aby ten wierzył dokładnie w to wszystko, w co każdy inny chrześcijanin już od dawna wierzył. Innymi słowy to, co objawione, udzieliło mu „nieziemskiej” świadomości, by był takim – jak wszyscy inni. Niestety, to była szczególnie niemądra konstatacja, zwłaszcza w kontekście jego ordynacji. Adler miał przeto głosić dokładnie to, co powinien był głosić. Całe rozumienie logiki objawienia i zawołania, by być apostołem, w ślad za Kierkegaardem konkluduje Dunning, jest zatem wyrażone w pisarstwie Adlera tak, jak to ma miejsce w heglowskiej filozofii religii<sup>31</sup>.

· Zaś według analiz Kierkegaarda, to egzystencjalna komunikacja jest tym miejscem spotkania, w którym zostajemy pouczeni – inaczej, że nasza ludzka natura jest absolutnie niepodobna boskiej. Objawienie uwidacznia się w osobie Nauczyciela – Jezusa Chrystusa, który jest wcieleniem (uособnieniem) prawdy. Poprzez wiarę podejmujemy wysiłek reduplikacji tejże prawdy we własnym życiu. Chrześcijańskie objawienie żąda przy tym rezygnacji z osobowych korzyści, rzeczy tego świata, wymaga niejednokrotnie zaparcia się samego siebie. Jako transcendentny autorytet, Chrystusowe objawienie wyraża się jako absolutny sąd nad ludzkim pojęciem dobra i prawdy. Idzie zatem o pełną harmonię ze standardami stawianymi przez Chrystusowe objawienie. Jeżeli jakiś człowiek działa w służbie Boga i poświęca swoje życie w obowiązku misji, na którą był posłany, wówczas przemawia z boskim autorytetem, przywołując uwagę do usprawiedliwiającego go objawie-

<sup>31</sup> S.N. Dunning, *Who Sets the Task? Kierkegaard on Authority*, dz. cyt., s. 25-26.

nia. Ponadto będzie świadkiem niezwykłego wewnętrznego przyświadczenia wiary, które pozwoli mu znieść śmieszność i osobowe poświęcenie.

Jako znamienne przedstawia się tutaj wyznanie świętego Pawła: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16); albo powiedzenie świętych Piotra i Jana: „Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli.” (Dz 4, 20).

Przeto wezwany przez Boga człowiek nie będzie jedynie instrumentem ewangelizacji, ale w świadomy sposób przyjmie swoje posłannictwo i jego niezwykłość. W swojej odpowiedzialności zadba o to, aby nie być ciężarem dla ustalonego porządku, a tym bardziej, by nie skrzywdzić kogokolwiek przez bezpośrednią relację z ową niezwykłością<sup>32</sup>. Będzie wreszcie traktować swoje zadania z rozwagą i troską, zaś jego pragnienie (nawracania), by dawać świadectwo ewangelii (διαμαρτυρεσθαι τὸ εὐαγγέλιον) będzie motywowane przez pierwotną miłość do ustalonego porządku<sup>33</sup>. W zrozumieniu prawdziwej natury jego misji, nie będzie pochwałą bezmyślnej imitacji jego działania, dodając odwagi tym, którzy szukają prawdy dla samych siebie. Człowiek ów nie będzie również cofał się przed przeciwnościami, obawiając się sytuacji, w której mógłby mieć niezrozumienie boskiego posłania.

Tymczasem Adler, przeciwnie, nie posiadał nowej doktryny do zakomunikowania. Jego słowa i działanie nie wskazywały także, że jest on człowiekiem przychodzącym z Bożą misją, albo że jest motywowany przez pierwotną troskę o dobro i pomyślność innych. Zdaje się raczej, iż Adler jest bardziej zainteresowany w przyciągnięciu uwagi do samego siebie. Kiedy zostaje poddany przez autorytet Kościoła, Adler nie przemawia z głębokim duchowym przyświadczeniem, a tym bardziej z boskim autorytetem. Szuka usprawiedliwienia dla siebie w apelu do estetycznych kategorii, co jest jedynie kolejnym dowodem jego religijnych pomyłek. Zaś jego teologiczne kwalifikacje potrzebne do przeprowadzenia chrześcijańskiej misji, głoszenia i objaśniania słowa Bożego stają pod wielkim znakiem zapytania. Adler nie tylko jest nie przygotowany do wypełniania obowiązków i zobowiązań jako zarządzający duszpasterz, ale stanowi prawdziwą groźbę dla religijnych ustaleń, jako szerzyciel fałszywych postaw i wierzeń. Błąd Adlera spoczywa w fakcie, iż nie dał sobie wystarczającej ilości czasu, by zrozumieć siebie w relacji do swojego doświadczenia – konwersji. „Immanencję i transcendencję, pisze Jaspers, dzieli skok: z jednej strony istnienie, świadomość w ogóle, duch i świat – z drugiej egzystencja i transcendencja. [...] Po skoku, który wiedzie poza immanencję, analogicznie stoją naprzeciw siebie egzystencja i transcendencja: nie

<sup>32</sup> *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, dz. cyt., t. I, s. 97-98.

<sup>33</sup> S. Kierkegaard, *The Book on Adler...*, dz. cyt., s. 51.

ma egzystencji bez odniesienia do transcendencji<sup>34</sup>. Adler całkowicie nie pojął tegoż doświadczenia, tej fundamentalnej różnicy. Kierkegaard wskazuje, że przypadek Adlera jest zatem symptomatyczny dla bardziej rozległego religijnego załopotania, które charakteryzuje jego wiek. Sugeruje ponadto, że Adler jest skrojonym epigramatem na „świat chrześcijański”. Zwłaszcza dlatego, że standaryzując filozoficznie i historycznie chrześcijaństwo, redukował je do czegoś niechrześcijańskiego i pozbawiał etycznej zawartości<sup>35</sup>.

Kiedy Kierkegaard rozważa fakt objawienia, uznaje go tym samym za krzyżowy dla zrozumienia obecnego mu wieku. Wieku, który myśli o sobie jako jedynie historycznym. Zaś chrześcijański „fakt” wcielenia Boga nie ma historii. Nie może być przedmiotem historycznych studiów albo ich następstwem, zwłaszcza odkąd wcielenie jawi się jako paradoks. Innymi słowy spoglądając na ten fakt, czas nie jest tutaj ważny. Studiując sprawę przez osiemnaście wieków (do czasów Kierkegaarda) nikt tym samym nie zbliżył się do jej rozwiązania. Nie stanowi zatem różnicy, czy fakt ten miał miejsce wczoraj<sup>36</sup>.

Sugestia ta związana jest z tym, iż Adler jest nieświadomy satyry tkwiącej w heglowskiej filozofii, która *nota bene* stanowiła w owym czasie jądro filozoficznych dysput. Pomimo iż Adler wyrzeka się uległości względem tejże filozofii, kontynuuje, o czym już wielokrotnie tu wspominaliśmy, eksplikację swojego doświadczenia w języku spekulatywnego idealizmu, skutkiem czego uwypukla również jego etyczną i religijną nieodpowiedność<sup>37</sup>.

Przypadek Adlera reprezentuje konceptualne ogniwo pomiędzy Kierkegaarda krytyką heglizmu, historyzmu i jego atakiem na „świat chrześcijański”. Analizy przeprowadzone przez Kierkegaarda w *Książce o Adlerze* wyraźnie wskazują, iż język ortodoksyjnej chrześcijańskiej teologii był pod wielkim wpływem spekulatywnej filozofii, co w konsekwencji wykluczało możliwość modelowania subiektywności wierzącego. Wreszcie owa spekulatywna chrześcijańskość podważała możliwość uchwycenia jakościowej decyzji w sferze religijnej, a przez to możliwość realizacji autentycznej chrześcijańskiej wiary. Taka chrześcijańskość była niepokojącą pogrózką dla prawidłowego oblicza chrześcijańskiej edukacji.

Inaczej niż Adler, Kierkegaard nigdy nie twierdził, że posiadał jakiegokolwiek objawienie. Nigdy nie postrzegał siebie jako apostoła, albo jako kogokolwiek, kto otrzymał boski autorytet. Sam Kierkegaard, jak mówi Dunning, nieustannie charakteryzuje autorytet w terminach, które mówią raczej, czym on nie jest, niż czym jest, ale i to nie przekreśla pozytywnej implikacji obecności Boga. Boski autorytet

<sup>34</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, dz. cyt., s. 148, 168.

<sup>35</sup> S. Kierkegaard, *The Book on Adler...*, dz. cyt., s. 178.

<sup>36</sup> F. Sontag, *A Kierkegaard Handbook*, dz. cyt., s. 159.

<sup>37</sup> S. Kierkegaard, *The Book on Adler...*, dz. cyt., s. 170.

jawiając się jako transcendentny, paradoksalny i heterogeniczny, nasuwa wniosek, iż apostoł jest tym, którego słowa pochodzą od samego Boga. Jest osobą, przez którą Bóg pociąga nas ku swojej obecności. Tylko z tego powodu, żądanie apostoła o uznanie w nim boskiego autorytetu może być przyjęte przez wierzącego. Autorytet jest transcendentny, dlatego nie jest oparty na żadnej ludzkiej charakterystyce albo immanentnym posiadaniu apostołstwa; jest paradoksalny, wieczność bowiem objawia się tutaj w czasie, heterogeniczny, gdyż nie ma sposobu, by zwyczajnie osądzić żądanie apostoła poprzez zawartość jego przesłania. Fakt, iż apostoł użyje ofensywy i jego życie będzie reduplikować jego nauczanie, nie może być jednak postrzegany jako gwarancja dla boskiego autorytetu. Obydwa te fakty są równie prawdziwe w przypadku geniusza. Kierkegaard nie zatrzymuje się jednak nad żadną z tych „odwróconych” dialektyk autorytetu. To raczej obecność Boga potwierdza słowa apostoła. To wreszcie jest podstawowa relacja, na której wszelkie żądania ku posiadaniu boskiego autorytetu winny spocząć. Wiara nigdy nie może być oparta na autorytecie. Tylko przez wiarę (*sola fide*), jako żyjącą relację z Bogiem, boski autorytet wciąż otwiera się na ludzkie życie<sup>38</sup>.

Przypomnijmy, Kierkegaard pisał „bez autorytetu”. Z innej jednak strony, był wprawiony w krytycznych i dialektycznych analizach i to właśnie dało mu autorytet do przeanalizowania pomyłek Adlera. W tym sensie Kierkegaard był niczym medyk, który diagnozuje korzystając z „autorytetu” posiadanej wiedzy, pomimo iż nie dzieli doświadczenia chorego pacjenta. Jednakże jest to wciąż tylko ludzki autorytet, osiągalny dla każdego, kto będzie przedkładał rygor filozoficzno-teologicznego treningu. Często sugestią jest także i to, iż Kierkegaard odmawia autorytetu, ukazując w ten sposób respekt dla egzystencjalnych wymagań, które każdy indywidualnie powinien rozstrzygnąć dla samego siebie, budując własną relację z Bogiem.

Oczywiście taka konstatacja jest ze wszech miar słuszna, nie może być jednak nigdy zawołaniem tego, co jest tutaj istotne, a mianowicie Kierkegarda osobowego – rozumienia jako religijnego autora w jego relacji z Bogiem. Kierkegaard, jak zwykł mawiać o sobie, jest tylko suflerem teatru, w którym publiczność jest nieustannie prowokowana, gdzie sceną jest wieczność, a sam Bóg jest widzem.

Boża obecność jest zatem rzeczą istotnie decydującą, która zmienia wszystko. Jak tylko Bóg staje się obecny, każdy człowiek w Jego obecności ma zadanie zwrócić uwagę ku samemu sobie. Ten, który mówi, powinien wiedzieć, że tym samym zwraca uwagę na samego siebie, i czy w swoim wnętrzu rzeczywiście rozmawia z Bogiem.

Boski autorytet zjawia się wówczas, kiedy sam Bóg wyznacza zadanie, kiedy daje jednej osobie przesłanie dla innych osób.

---

<sup>38</sup> S.N. Dunning, *Who Sets the Task? Kierkegaard on Authority*, dz. cyt., s. 28-29.